

Irina WASILENKO

Moskiewski Uniwersytet Państwowy im. M. Łomonosowa
vasilenko.irina@ mail.ru

ARCHETYPOWE I SAKRALNE PODSTAWY ROSYJSKIEJ KULTURY POLITYCZNEJ

ABSTRACT Archetypal and sacred grounds of the Russian political culture

The article provides the analysis of the basic archetypal and sacred symbols of Russian political culture. The author emphasizes that the archetypes and codes of culture, national traditions have had and continue to have a major influence on the formation of social and cultural identity of Russians and their worldview.

Keywords: Russian world view, archetypes of culture, traditions and values

Słowa kluczowe: rosyjska wizja świata, archetypy kultury, tradycje i wartości

[...] człowiek odzwierciedla w sobie wszystko, co składa się na kulturowe bogactwo jego narodu. Ma za sobą pokolenia przodków, wiedzę, doświadczenie, zgromadzone przez jego otoczenie. Wchłonał wszystko, co tworzy duszę jego narodu, chwałę jego zwycięstw, hańbę porażek, nieszczęście poddaństwa, smutki i radości wszystkich poprzednich pokoleń. Religia, obrzędy, epos, pieśni ludowe, mądrość wieków, przekazy, bajki, wierzenia, przeżytki stuleci – wszystko to zostało wchłonięte przez człowieka.

Archimandryta Cyprian (Kern)¹

Współcześni antropolodzy ustalili, że źródła kultury narodowej, jej „sakralną podstawę” tworzą elementy zbiorowej nieświadomości, uważane za skarbnicę ludzkiego doświadczenia. To „uświęcone” wyobrażenia o podstawach cywilizacji – dobru i złu, wzniosłości i podłości, prawdzie i kłamstwie². W pewnym sensie świadomość społeczna jest szczególnie symbolicznym *universum*, zamkniętym systemem symbolicznym, w którym zamiast znaków istnieją obrazy. Człowiek komunikuje się ze światem nie bezpośrednio, lecz poprzez ten pośredniczący świat symboliczny.

Zbiorowe wyobrażenia, powtarzając się z pokolenia na pokolenie, stają się „żywą realnością”, a jest to swego rodzaju „wyższa realność”, ponieważ wyobrażenia te człowiek przyjmuje na wiarę. Nie mówimy tu o wierze religijnej, ale o swoistym imperatywie, sugestii, o owej „wierze na słowo”, którą „wysysa się z mlekiem matki”. Wyobrażenia zbiorowe nie podporządkowują się logice, rządzą nimi „prawa partycypacji” (współuczestnictwa). Człowiek współuczestniczy w kulturze narodowej. Owo współuczestnictwo ma charakter głęboko emocjonalny, w dużej mierze nieświadomy.

Sakralną podstawę rosyjskiej kultury politycznej dosyć trudno dziś zidentyfikować. Przypomnijmy, że jeszcze kilka dekad temu poszukiwanie sakralnego pierwiastka w tej sferze mogłoby wydawać się dziwne, beznadziejnie przestarzałe, niepotrzebne i szkodliwe, nie mówiąc już o tym, że podejmowanie takiego tematu w czasach radzieckich niosło pewne niebezpieczeństwa i wiązało się z ideologicznymi zakazami. Obecnie wracamy do problemu sakralności, próbując odkryć jej źródło. Jak słusznie podkreśla Władimir Toporow, pojęcie świętości jest znacznie starsze niż chrześcijaństwo, niż okres kształtowania się języka, kultury i narodu rosyjskiego. W tradycji indoeuropejskiej to pojęcie oznaczało *wzrost, nabrzmiewanie, puchnięcie, czyli zwiększanie objętości*³.

W czasach pogańskich na Rusi „świętość” była rozpatrywana jako rezultat działania specjalnej „życiodajnej siły płodności”. W tradycji słowiańskiej święte były **symbole urodzaju**: święte drzewo, gaj, kłos, żyto; **płodności**: święta pszczoła, bydło, krowa; **sakralnie nacechowane punkty przestrzeni**: święta góra, pole, rzeka; **sakralnie nacecho-**

¹ Архим. Киприан (Керн), *Антропология св. Григория Паламы*, Москва 1996, s. 3.

² Рог. В. Тэрнер, *Символ и ритуал*, Москва 1983, *Исследования по фольклору и мифологии Востока*.

³ В. Топоров, *Святость и святыне в русской духовной культуре*, т. 1, Москва 1995, s. 7, *Язык. Семиотика. Культура*.

wane punkty czasu: dzień święty, święto; **święte żywoły**: święty ogień, święta woda; **ramy wszechświata**, pojawiające się w personifikowanej formie „rodziców”: Matka Ziemia, Ojciec Niebo.

Tradycję staroruską cechuje pansakralny kontekst: przestrzeń i czas są uświęcone, sakralizowane w swoich najważniejszych punktach, symbolizując święty świat (później „świętą Ruś”), gdzie przeznaczenie i ideał człowieka to „być świętym”. Stąd słowiańskie imiona Światosław, Światopełk, Światomir. Co oznacza owa hipersakralność dziedzictwa staroruskiego? I jak w ten pansakralny kontekst wpisuje się problem „zła świata”?

Przywołajmy wiersz duchowny⁴ *Pieśń o Niebieskiej księdze* (Голубиная книга). Ten zabytek sztuki ludowej ma bardzo dawne, przedchrześcijańskie pochodzenie. W rosyjskiej kulturze ludowej *Pieśń o Niebieskiej księdze* zajmuje szczególne miejsce: to „księga nad księgami”, która zawiera „wszystkie tajemnice nieba i ziemi”. Walka Prawdy i Krzywdy, uosabiających Dobro i Zło, jest tu opisana barwnie i emocjonalnie:

*Zeszła się Krzywda i Prawda pospołu,
One to właśnie biły się za sobą.
I teraz Krzywda Prawdę pokonała,
I Prawda uniosła się aż hen, do nieba,
Krzywda – została na tej biednej ziemi,
Poszła pomiędzy naród chrześcijański,
Spadła ciężarem nam na serca szczerze;
Stąd dziś na świecie nie masz prawdy wcale,
Tyle zaś wszelkich występków i złości⁵.*

Ludową apokalipsę na Rusi znamionuje zwycięstwo Krzywdy na ziemi: Prawda odchodzi do Chrystusa. Usilne dążenie do sakralizacji świata, sen-nadzieja na święte królestwo kończą się tragicznie: triumfuje Krzywda. Hipersakralność zamienia się w swoje przeciwieństwo – następuje desakralizacja. Jeśli zderzenie pierwiastków dobra i zła można znaleźć u wszystkich narodów, to staroruska świadomość jest w tym przeciwstawieniu radykalna: Prawda – na niebie, Krzywda – na ziemi.

Dlatego możemy zgodzić się z Władimirem Toporowem, że staroruska tradycja jest „hipersakralna”⁶, ale należy podkreślić, że odwrotną stroną tej hipersakralności jest zupełna desakralizacja. I wówczas z jednej strony:

- 1) wszystko powinno zostać uświęcone, czyli wyrwane spod władzy zła i – **na mniej nie można się zgodzić** – przywrócone do swojego pierwotnego stanu integralności, nienaruszenia, czystości;
- 2) istnieje jeden, uniwersalny cel („supercel”), najgłębsze pragnienie i najtajniejsze marzenie-nadzieja – święte królestwo (świętość, święte życie) na ziemi i dla człowieka;

⁴ „Wiersz duchowny” – jeden z gatunków rosyjskiej literatury ludowej – epicka pieśń religijna. Zob. R. Łużny, *Rosyjska literatura ludowa*, Warszawa 1977, s. 108-109 [przypis Redakcji].

⁵ Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и лингвистике*, Москва 1995. Cyt. wg wydania polskiego: *Pieśń o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej*, przeł. i oprac. R. Łużny, Warszawa 1990, s. 58.

⁶ В. Топоров, *Святость и святыне...*, s. 8-9.

3) silna i prawdziwa jest nadzieja, że ten święty stan może zostać maksymalnie przybliżony w czasie i przestrzeni do „tu i teraz”.

Ale z drugiej strony, jeśli *na mniej nie można się zgodzić*, to możliwa jest *fatalna inwersja* i wtedy realna stanie się druga możliwość: świat leży w zlu i zło triumfuje. O tym bardzo obrazowo powiedział Bierdiajew: *Święta Ruś zawsze miała za swoją odwrotną stronę: Ruś bestialską [...], Rosjanin upaja się świętością i upaja się grzechem, podłością*⁷.

Jak tradycja ludowa „godzi” takie skrajności świadomości rosyjskiej? Jaki jest ów rosyjski „archetyp życia”?

W ludowej tradycji pogańskiej jednym z najbardziej rozpowszechnionych symboli życia, witalności i dynamizmu zmiany jest jajo⁸. To właśnie jaja były integralnym elementem wiosennych obrzędów agrarno-magicznych na Rusi, począwszy od niedziele św. Tomasza⁹ (*праздник красной горки*), a na orce i siewie kończąc. Jaja ozdobione skomplikowanymi rysunkami – pisanki – były obowiązującym atrybutem wiosennej obrzędowości magiczno-rytualnej. Kosmologiczny sens kompozycji na pisankach wyrażał fakt, że jajo wykorzystywane w rytuale miało przedstawiać cały świat, ze wszystkimi jego sferami ziemskimi i niebiańskimi¹⁰.

W *Kalewali* narodziny Wszechświata wprost zostały przedstawione jako pojawienie się jaja:

*Skorupka jajka ze spodu
stała się zawiązkiem Ziemi
Zasię górną jej połowa
Wysokimi Niebiosami*¹¹.

Wschodniosłowiańskie (ukraińskie) pisanki dość dokładnie odtwarzają archaiczne wyobrażenia o wszechświecie: w szerszej części jajka malowane są piktogramy ziemi, obsianego pola; następnie pojawiają się fale oceanu, omywającego ziemię, a na górze (tam, gdzie *wysokie sklepienie niebios*) były przedstawiane dwie niebiańskie *gospodynie świata* – pogańskie boginie Rożenice pod postacią samic renifera¹².

Gdzie więc znajduje się źródło „zła świata”?

W rosyjskim eposie typowym negatywnym bohaterem, który jest ucieleśnieniem wiarołomstwa, niewdzięczności, zła jest Kościej Nieśmiertelny. To on uosabia cechy

⁷ Н. Бердяев, *Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности*, Москва 1918, s. 26-27.

⁸ Wyobrażenia jajka jako mikrokosmosu, w którym odbija się Wszechświat, sięgają głębokiej starożytności: Herodot zapisał podanie o tym, że świat został stworzony z jajka. Indoirańskie legendy mówią o pojawieniu się Wszechświata z jajka. Por. А. Афанасьев, *Поэтические воззрения славян на природу*, t. 1, Москва 1865, s. 535.

⁹ W oryginale: „праздник красной горки” – dosł. „święto pięknej górkę” – ludowa nazwa święta Antypaschy, Niedzieli Odnowienia lub Niedzieli św. Tomasza, związana z kalendarzem liturgicznym Kościoła prawosławnego [przypis tłumacza].

¹⁰ Б. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва 1994, s. 516-518.

¹¹ *Калевала*, Москва-Ленинград 1933, s. 5-6. Cyt. wg wydania polskiego: *Kalevala*, przeł. J. Litwiniuk, Warszawa 1998, s. 22, *Bibliotheca Mundi*.

¹² Б. Рыбаков, *Язычество...*, s. 52.

demoniczne, a jego śmierć jest zawsze ukryta... w jajku, głęboko we wnętrzu, „na ostrzu igły”. Miejsce śmierci Kościeja (zła świata) jest związane z modelem Wszechświata (jajem). „Śmiertelnej ścieżki” bronią przedstawiciele wszystkich sfer świata: woda (ocean), ziemia (wyspa), rośliny (dąb), zwierzęta (zając), ptaki (kaczka):

Na morzu, na ocenie, jest wyspa.

Na tej wyspie stoi dąb,

Pod dębem jest zakopana skrzynia,

A w skrzyni – zając,

W zającu – kaczka,

W kaczce – jajko,

A w jajku – moja śmierć¹³.

W związku z tym świat symbolizowany przez jajo zawiera w sobie nie tylko dobro, którego strzegą pogańskie „strażniczki”, lecz także ostateczny los zła na świecie. Przypomnijmy, że w rosyjskich, ukraińskich i białoruskich opowieściach/bajkach bohater (Iwan, Iwan Carewicz) musi odbyć długą podróż i przy pomocy wdzięcznych zwierząt zdobyć magiczne jajo oraz zabić Kościeja (zło świata). Mit ludowy mówi, że w wiecznym sporze między dobrem a złem, między życiem a śmiercią **decydujące słowo należy do człowieka**. Jeśli nikt nie walczy ze złem, nie poszukuje ukrytego wewnątrz świata źródła zła – zło triumfuje i rządzi światem. Tylko poświęcenie człowieka, jego współpraca z żywymi siłami natury może doprowadzić do triumfu dobra, ustanowić wieczną perspektywę pierwiastka życia w świecie.

Siergiej Awierincew w znanym artykule *Bizancjum i Ruś: dwa typy duchowości* starał się znaleźć paralele między interpretacją problemu dobra i zła w kulturze rosyjskiej i zachodniej. Zwrócił uwagę na fakt, że w kulturze zachodniej między dobrem i złem, między światłem i ciemnością żyje według swoich praw zwykły świat, przestrzeń państwa i prawa, w której obowiązują zasady uprzejmości i umowy. Idea „umowy społecznej” jako źródła władzy ziemskiej sięga traktatów jezuitów. Jeśli wszyscy ludzie są grzeszni (pogrążeni w zlu), to należy ich chronić przed sobą normami państwowej koegzystencji. W kulturze rosyjskiej pomiędzy Dobrem i Złem nie ma takiej „pośredniej” sfery, jak twierdzi Awierincew: *Rosyjska duchowość dzieli świat nie na trzy, lecz na dwie części – dziedzinę światła i dziedzinę ciemności¹⁴.*

Ale w rzeczywistości nie jest tak do końca: między dziedziną światła i dziedziną ciemności, na granicy tych dwóch królestw, stoi Rosjanin, a walka między dobrem i złem odbywa się w jego duszy. Jeśli na Zachodzie dla relacji opartych na umowie istnieje przestrzeń codzienności, przestrzeń państwa, to w kulturze rosyjskiej – przestrzeń duchowa, sama dusza ludzka: *Żywa dusza ludu rosyjskiego, który stworzył Rosję nie tylko jako państwo, lecz także jako naród i kulturę, jako integralny duchowy organizm, stanowi dla nas fakt bezpośrednio dany, współprzeżywany w doświadczeniu¹⁵.*

¹³ Н. Новиков, *Образы восточнославянской волшебной сказки*, Ленинград 1974, s. 218.

¹⁴ С. Аверинцев, *Византизм и Русь: два типа духовности. Статья вторая: Закон и милость*, „Новый мир” 1988, nr 9, s. 234-235.

¹⁵ А. Карташев, *Судьбы „Святой Руси”*, [w:] *тензе, Церковь. История. Россия*, Москва 1996, s. 135.

W związku z tym pozbawione sensu jest porównywanie dwóch odpowiedzi społeczno-kulturowych – zachodniej i rosyjskiej (która jest lepsza?) – są indywidualne, skierowane w różnych kierunkach i dlatego niemożliwe do porównania. Należy podkreślić, że nie są możliwe żadne zapożyczenia ze sfery sakralnej (zostało już odnotowane, że nie działają tu prawa logiki, a prawa partycypacji i współuczestnictwa) i właśnie dlatego projekt „westernizacji świata” jest skazany na porażkę na poziomie sakralnym. Ale nie można ignorować innego problemu: Zachód był w stanie zrealizować swój społeczno-kulturowy projekt pojednania poprzez rozwój państwa i społeczeństwa obywatelskiego, a Rosja do dzisiaj nie znalazła adekwatnego sposobu wyrażenia siebie. Możliwości i ograniczenia zachodniego modelu społeczno-kulturowego są dobrze znane, ale jaki jest potencjał rosyjskiego projektu społeczno-kulturowego?

Fiodor Dostojewski, któremu dane było poznać tajniki duszy rosyjskiej, rzekł: *szeroki jest rosyjski człowiek, ja bym go zwęził*¹⁶. Jako artysta Dostojewski obrazowo przedstawił główny problem – sakralny wybór między Dobrem a Złem dokonuje się w Rosji w głębiach duszy ludzkiej. Dlatego walka polityczna była i pozostaje tu walką o idee i ideały – „zawęzić” tej walki się nie da. Rosjanin nie może być, jak obrazowo zostało to wyrażone w Apokalipsie, „ani zimny, ani gorący”, od samego początku nie dane mu było być „letnim”.

Rosyjscy okcydentaliści przywykli widzieć w tym „fatalną wadę” duszy rosyjskiej. Lecz przecież w Apokalipsie zawarty jest zupełnie przeciwny wniosek: wadą naznaczony jest właśnie ten, kto nie umie być „ani zimny, ani gorący”, **nie jest mu dane podejmowanie samodzielnych decyzji**. Jeśli na Zachodzie relacje oparte na umowie dotyczą tylko zewnętrznej sfery państwa i prawa, to w kulturze rosyjskiej otwarta dla nich jest sfera wewnętrzna, duchowa, to tu następuje **podejmowanie historycznych decyzji**. Na tym polega sakralne znaczenie rosyjskiej odpowiedzi na problem Dobra i Zła.

Rosjaninowi wiele dano, ale kwestia **wyboru** jest dla niego kwestią feralną. Rosjanin wciąż stoi na rozdrożu – może wybierać, ale jak wybrać? Skala tutaj jest w istocie wszechświatowa – od hipersakralizacji do desakralizacji świata, w Rosji od świętości do świętokradztwa jest tylko jeden krok. Problem tkwi w tym, że Rosjanin nie nauczył się korzystać z tego, co oferuje mu kultura, nie jest świadomy swojej siły, swoich możliwości, ulegając pokusie łatwiejszych wzorców Zachodu, które skupiają się na doskonaleniu zewnętrznych form współżycia.

Jednak nie było jeszcze w historii takiego wypadku, żeby naród, stworzywszy swoją kulturę na podstawie jednej idei, jednego natchnienia, w rozkwicie swych sił zmieniał ten ideał i zaczął tworzyć z powodzeniem nową kulturę, nowy ład. Rację ma Anton Kartaszew, gdy pisze: *Narody w czasie swojej epoki ucieleśniają swego ducha wyłącznie w jednej właściwej im formie i, jeśli można tak rzec, skazane są na przeżycie swojej historii w niej, rozwijając ją, wzbogacając, modyfikując, a nie zastępując i zdradzając. Zdrada jej to kulturowe samobójstwo*¹⁷.

¹⁶ W powieści Dostojewskiego *Bracia Karamazow* frazę: *Nie, szeroki jest człowiek, zbyt szeroki, ja bym go zwęził*, wypowiada Dymitr Karamazow w rozmowie z Aloszą. Por. księga III, rozdz. 3, *Spowiedź gorącego serca. Wierszem* [przypis Redakcji].

¹⁷ А. Карташев, *Судьбы „Святой Руси”...*, s. 153.

Kwestia specyfiki rosyjskiej duchowości jest związana z relacją **archetypów matrycentrycznych i patrycentrycznych** w kodzie kulturowym. Erich Fromm, opierając się na badaniach etnograficznych Johanna Bachofena i Lewisa Morgana, podkreśla, że formy organizacji społecznej zależą od relacji i współzależności tych dwóch centralnych archetypów kulturowych. Obraz matki jest związany z miłosierdziem i współczuciem, dlatego matczynej miłości nie można zdobyć „dobrym zachowaniem”, ale nie można też jej stracić, grzesząc: miłość matki jest **bezwarunkowa**. Ojcowska miłość – przeciwnie, jest **warunkowa**, zależy od osiągnięć dziecka i jego dobrego zachowania. Ojciec kocha dziecko, które jest podobne do niego, dziedzica majątku. Miłość ojca można stracić, ale można ją ponownie zdobyć skrucą i pokorą: ojcowska miłość to sprawiedliwość¹⁸.

Niewątpliwie najgłębsze pragnienie człowieka polega na tym, aby osiągnąć taką syntezę, w której te dwa bieguny – macierzyństwo i ojcostwo, miłosierdzie i sprawiedliwość, uczucia i rozum, natura i intelekt – nie tylko utracą wzajemny antagonizm, ale także będą uzupełniać i kompensować się wzajemnie. Ale na ile trudny do osiągnięcia jest ten ideał w indywidualnym życiu ludzkim, na tyle problematyczny jest w kulturowym życiu narodu.

W Europie reformacja utwierdziła „patriarchalną” postać chrześcijaństwa, ponieważ za sprawą Lutra została przeprowadzona eliminacja macierzyńskiego elementu w kulturze kościelnej. Człowiek powinien tutaj „zasłużyć” na miłość Boga aktywną pracą w ziemskim życiu, jest to swego rodzaju „industrialna religia”, ponieważ wartość pracy ulega zmianie – zaczyna funkcjonować jako cel sam w sobie. W rosyjskiej kulturze cerkiewnej tradycja świętości przybiera zupełnie inną formę.

Wielu rosyjskich filozofów podkreślało „kobietą naturę” Rosji. Siemion Frank słusznie wskazywał na kult „Matki Ziemi” – charakterystyczny element rosyjskiej religii ludowej, który Dostojewski wiązał z niezwykle ważnym dla wiary rosyjskiej kultem Matki Bożej, następnie przez Włodzimierza Sołowjowa, Pawła Florińskiego, Siergieja Bułgakowa przekształcony w teologiczną koncepcję „świętej Sofii”, Mądrości Bożej, bosko-kosmicznej zasady, hipostazy Bóstwa w świecie stworzonym¹⁹.

Rzeczywiście, w ruskiej kulturze pogańskiej obraz Matki Ziemi ma centralne znaczenie: w eposie ludowym to właśnie ziemia daje człowiekowi siłę i życie, wystarczy do niej przyspać i słaby staje się bohaterem. Rytualne hafty ludowe w najbardziej wyszukanej formie zawsze zawierają „żeńską” trójczęściową kompozycję: w centrum – wysoka kobieca postać, która wyobraża Makosz (personifikacja Matki Ziemi; *mat' syraja zemlja* – *matka wilgotna ziemia*); po obu stronach – dwie jeźdźczynie (Łada i Lelia); wszystkie uczestniczki kompozycji mają ręce wzniesione, wyciągnięte w modlitewnym geście do nieba. Znaczna część pieśni słowiańskich związana jest ze zwrotem do ziemi, a jako refren powtarzają się imiona Łady i Lelii²⁰.

¹⁸ Э. Фромм, *Иметь или быть?*, Москва 1990, s. 150-151, *Библиотека зарубежной психологии*.

¹⁹ С. Франк, *Русское мировоззрение*, [w:] *тенге, Духовные основы общества*, Москва 1992, s. 493, *Мыслители XX века*.

²⁰ Б. Рыбаков, *Язычество...*, s. 600.

Tak więc jeszcze w okresie pogańskim ukształtowała się religia roztopienia się w Matce Ziemi, w zbiorowym żywiole narodowym, w instynktownym cieple. Po przyjęciu chrześcijaństwa staroruska religijność stała się nie tyle religią Chrystusa, ile religią Bogurodzicy: to „kobieca” religijność, religijność kolektywnego biologicznego ciepła przeżywanego jako ciepło mistyczne. Kult Bogurodzicy od pierwszych wieków przyjęcia chrześcijaństwa przeniknął w głąb duszy narodu. W Kijowie jedna z pierwszych cerkwi została jej poświęcona. Już w XII w. książę Andrzej Bogolubski poprzez oficjalne święto kościelne sformalizował ideę patronatu Matki Bożej nad ziemiami Rusi. W XIV w. „Miastem Bogurodzicy” staje się Moskwa²¹. Powstała jeszcze w Bizancjum legenda o podróży Bogurodzicy po piekle w interpretacji rosyjskiej staje się legendą o orędownictwie Maryi za grzeszników, co w świadomości ludowej odbija się jako motyw Bogurodzicy-Orędowniczki.

Niewątpliwie rosyjskie uduchowienie, tak dobrze wszystkim znane, jest związane z obrazami ciepłej Matki Ziemi i Bogurodzicy-Orędowniczki. Kobiecość Słowian czyni ich mistycznie wrażliwymi, zdolnymi wsłuchać się w wewnętrzne głosy kultury. Ale patrocentryczność również jest obecna w tradycji rosyjskiej i odgrywa nie mniej ważną rolę. Kim więc on jest – bohater narodowy, uosabiający pierwiastek męski w kulturze?

We współczesnych badaniach na temat rosyjskiej kultury politycznej coraz częściej pojawiają się tezy, że *rosyjska kultura kolektywistyczna w ogóle nie potrzebowała bohaterów, co po raz kolejny świadczy o jej prymitywizmie*²². Z tym stanowiskiem trudno się zgodzić: obraz bohatera, symbolizujący pierwiastek męski, w pełni ukształtował się w tradycji w narodowej. Jednak w przeciwieństwie do bohatera kultury europejskiej, który odziedziczył starożytny pogański kult podboju, władzy, dumy, chwały i dominacji, bohater rosyjski jest zupełnie inny.

Jeśli sięgnąć do pogańskich wyobrażeń starożytnych Słowian, uderza różnorodność charakterów głównych bohaterów: od dosyć pasywnych Iwanuszki Głuptaska i Jemilii, którzy po całych dniach leżą na piecu i zbijają baki – do bohaterskich postaci z bylin, którzy nieustraszenie walczą przeciwko złu we wszystkich jego formach i przejawach – od ognistego Smoka (Węża) Gorynycza i Baby Jagi po morskiego potwora Czuda-juda. Gdzież jest prawdziwy rosyjski bohater? I co w ludowym wyobrażeniu jest przejawem heroicznego męskiego elementu?

Przed wszystkim chciałoby się odpowiedzieć tym naukowcom, którzy w ślad za Andriejem Siniawskim²³ uważają, że lud rosyjski woli istoty beczynne, urodzonego durnia, który pozostaje w stanie nierozumnej bierności. Wszystko sprowadza się u niego do „a nuż”, wszystkich korzyści oczekuje z góry (zakłada to także, że te cechy są właściwe samemu narodowi, przyzwyczajonemu do zrzucania odpowiedzialności na Mikołaja Cudotwórcę). Ale czy rzeczywiście patos ludowego postrzegania świata w rosyjskiej bajce naprawdę ma na celu wychwalanie lenistwa i niedbalstwa?

²¹ И. Языкова, *Богословие иконы*, Москва 1994, s. 86.

²² А. Щербинин, Н. Щербинина, *Политический мир России*, Томск 1996, s. 170.

²³ А. Синявский, *Иван-дурак. Очерк русской народной веры*, Париж 1991.

Lud w paradoksalnej formie, dzięki tym obrazom potwierdza ważną dla rosyjskiej kultury maksymę moralną: aktywne nastawienie na własny interes, moralność sukcesu jest bardziej naganna niż niedbalstwo i lenistwo. Nawet w stosunku do próżniaków (i to jest rzeczywiście paradoksalne dla zachodniej świadomości!) los jest łaskawszy niż w stosunku do zabiegających o dobra ziemskie. W ogóle, pomimo różnorodności charakterów głównych bohaterów rosyjskiego folkloru, wszyscy oni z zapałem potwierdzali znaczenie wartości moralnych, a nie dóbr materialnych: bohater nigdy nie aspiruje do podbojów i zdobyczy jako celu samego w sobie, zawsze stoi przed koniecznością rozstrzygnięcia kwestii moralnych: musi albo uwolnić kogoś od złych sił, albo udać się na poszukiwania szczęścia, na poszukiwania „dobrego królestwa”. Innymi słowy, za wyraz heroicznej męskości lud nie uważa zdolności do podbojów, a zdolność do przywrócenia naruszonej sprawiedliwości, do wystąpienia w obronie „prawdy”.

Dlatego prawdopodobnie najpopularniejszą bajką ludową w tradycji ustnej – istnieje 45 tylko rosyjskich wariantów (nie licząc ukraińskich i białoruskich) – jest historia o trzech królestwach: miedzianym, srebrnym i złotym. Pojawiają się w niej trzej bracia, bohaterowie, co jest dość typowe, ponieważ rosyjski bohater nie działa sam, a razem z innymi pozytywnymi bohaterami. Bohaterowie muszą udać się w trudną podróż, w czasie której muszą wykazać męskie cnoty – walczyć, ale nie dla podboju, a dla wyzwolenia swojej matki (w niektórych wersjach – obiecaney królowny).

Zatem rosyjski bohater ludowy to heros wyruszający w podróż, aby przywrócić sprawiedliwość i w walce znaleźć szczęście. Należy podkreślić jeszcze jeden motyw w ludowym pojmowaniu męskości. Aby to zrobić, trzeba zwrócić się do obrazu „boskich kowali”, którzy pojawili się w rosyjskim folklorze w epoce poematów bohaterskich. Legendy o boskich kowalach pokonujących smoki, działających pod imionami chrześcijańskich świętych Kosmy i Damiana (czasami Borysa i Gleba), wykuwających pługi i zwyciężających potwora są powszechnie znane. Kowale pracują w bajecznej kuźni, rozciągającej się na 12 wiorst, jest w niej 12 drzwi i 12 kowadeł. Badacze folkloru zwracają szczególną uwagę na liczbę 12, łącząc ją z rocznym cyklem 12 miesięcy, co nadaje ludowej legendzie szczególny kosmiczny i mistyczny wydźwięk. Kowal może „wykuć szczęście” (stąd powiedzenie „Kowal własnego losu”), ale może również zaczarować, sprowadzić zło. Kowal odgrywa ważną rolę w obrzędzie ślubnym: od niego zależy od szczęście rodzinne.

Ty Kuźmo-Damianie! Wykuj ślub

*Najtrwalszy i najdłuższy!*²⁴

Została tutaj podkreślona i wyróżniona szczególna rola męskości w życiu ludu – bohaterowie kowale sami wybierali i kuli swój los (a czasem także i cudzy!). Takie było czysto męskie przeznaczenie w wyobrażeniu ludowym, a rosyjska literatura piękna i filozoficzna w późniejszych latach rozwijała i dopracowywała obraz heroicznej męskości.

Bohater ludowej bajki przekształcił się w pielgrzyma z odważną i nieskończoną wolnością w Chrystusie, o której nikt wcześniej nie decydował się mówić. Bohater ludowej

²⁴ В. Гиппиус, *Коваль Кузьма-Демьян*, „Этнографический вестник” 1929, cz. 8, s. 9-10.

bajki stał się wiecznym wędrowcem, szukającym „niewidzialnego miasta”, i wielka literatura rosyjska od Puszkina i Lermontowa po Tolstoję i Dostojewskiego zostawiła nam niezapomniane portrety tych „wiecznych pątników”, poszukiwaczy rosyjskiej prawdy. To właśnie oni, wolni od mieszczańskich norm i burżuazyjnych konwencji, w niczym niezakotwiczeni, stwarzali Rosję proroczą, czującą swoje przeznaczenie do czegoś wielkiego, szczególne duchowe powołanie. Fiodor Dostojewski wyraził to z niezwykłą siłą, podkreślając, że duch Rosji – to duch wszechświata, że Rosjanin – to „wszechczłowiek”, i Rosja jest powołana do tego, aby być wyzwolicielką narodów.

Ale jak zjednoczyć w ludowym światopoglądzie silny pierwiastek „kobiecego” ziemskiego żywiołu, zakorzenienia i ugruntowania z nieskończoną wolnością „męskiego” pierwiastka będącego w wiecznym duchowym poszukiwaniu? Jak połączył się telluryczny mit ziemi z szaleńczym pożądaniem „tchnienia Ducha”?

Problem tkwi w tym, że w świeckiej kulturze, w formach świeckiego humanizmu, społeczeństwa obywatelskiego i państwa, taki związek nie nastąpił. Swego czasu głęboko odczuł to Nikołaj Bierdajew i z goryczą podkreślił: *Bezgraniczna swoboda okazuje się bezgranicznym niewolnictwem, wieczne pielgrzymowanie – wiecznym zastojem, ponieważ męska wolność nie bierze w posiadanie żeńskiego żywiołu ludowego w Rosji*²⁵. Dlatego Rosja tak często zapożyczała świecki „element formujący” z Europy.

W tradycji europejskiej jednakże patrocentryczny element od początku jest „oderwany” od żywiołu ziemi. W zachodnim obrazie świata ziemia jest pozbawiona wszelkiego znaczenia sakralnego. Zarówno w tradycji katolickiej, jak i protestanckiej ziemia jest padołem grzechu, nienaznaczonym łaską Bożą. Dla zachodniego bohatera ziemia to tylko martwy materiał, marmur lub glina w rękach rzeźbiarza. Ma on do ziemi stosunek jak do środka, bez naturalistycznej estetyki, bez zachwyty nad harmonią przyrody w prawdziwym tego słowa znaczeniu. Dlatego patrocentryzm zachodniej tradycji ma agresywno-przekształcający charakter.

Zachodni projekt „zapanowania nad ziemią” jest od początku chłodny i pragmatyczny. Program Augustyna i innych przedstawicieli zachodniej patrystyki polegał na rozdzieleniu elementu sakralnego i świeckiego, rozgraniczeniu ducha i materii. Stąd paradoks zachodniej demokracji: chce ona uporządkować życie na ziemi z pomocą mechanizmów instytucji i norm, niezależnie od duchowego i moralnego stanu ludzkiej duszy. I właśnie dlatego zachodni projekt nie jest możliwy w Rosji, jeśli chce się zachować tradycję narodową.

Patrycentryczność rosyjskiej kultury jest zasadniczo odmienna: widzieliśmy już, że polega na dążeniu do rozwiązania problemów moralnych w ludzkiej duszy, rosyjski bohater sam stara się wykuwać swoje szczęście, zamiast pokornie podążać za zewnętrznymi formami instytucji i norm. Podstawowa zasada chrześcijaństwa wschodniego to synergia, to zaplanowana harmonia pierwiastka ziemskiego i niebiańskiego, co znalazło odzwierciedlenie w koncepcji chrystianizacji państwa jako jedyne go zabezpieczenia przed złem i demonicznością wszelkiej formalnej państwowości.

²⁵ Н. Бердяев, *Судьба России...*, s. 15.

Tak rozwiązuje się tajemnica zjednoczenia pierwiastka męskiego i żeńskiego w kulturze rosyjskiej – do takiego połączenia może dojść tylko w religijnych, a nie świeckich formach: wraz z chrystianizacją państwa następuje „uporządkowanie” żywiołów. W prawosławnej chrystocentrycznej kosmologii ziemia nie jest antytezą nieba – wcieleń grzechu czy pozbawionym duszy chaosem. Jej wyższy status wyjaśnia przeniesienie pogańskiego obrazu Matki Ziemi do chrześcijańskiej wizji świata. To obraz formalnie niewłączony do pisemnej tradycji prawosławia, ale mimo to w sposób podświadomy ta tradycja go zawiera i przechowuje, łącząc z obrazem Bogurodzicy i Mądrości Bożej – Sofii. W tym przejawia się wielka synteza prawosławia i ludowości, osiągniętych w ciągu wieków wzajemnej harmonii.

U podstaw teokratycznego ideału Carstwa Moskiewskiego leży symboliczny związek Smokobójcy i Mądrości, i uosabiających syntezę patrocentrycznych i matrocentrycznych kodów kultury narodowej. Pochodzące z Pisma Świętego i Tradycji obrazy Niewiasty-Mądrości i Smokobójcy są kluczowe dla zrozumienia kodu politycznej i duchowej władzy w Rosji. Należy zauważyć, że połączenie motywu Smokobójcy i Mądrości opiera się na długowiecznej tradycji bizantyjskiej.

Wiadomo, że Świątynia Sofii-Mądrości w Bizancjum współistniała ze świątynią św. Jerzego, zarówno realnie, jak i w świadomości bizantyjskich uczonych w Piśmie. Rosyjski Kościół Prawosławny od czasów najdawniejszych miał w pamięci to połączenie, obchodząc 26 listopada święto poświęcenia kościoła św. Jerzego (wzniesionego przez Jarosława Mądrego) w pobliżu Sofii Kijowskiej. Wiersz duchowny o św. Jerzym dowodzi, że istniała świadomość nierozzerwalnego związku między Sofią i Jerzym, przedstawiając Jerzego jako syna Sofii-Mądrości:

*Wszystko zniszczone i połamane,
Nie ma ni starców, ni dzieci,
Stoi tylko cerkiew matka wszystkich,
Cerkiew katedralna pobożna,
a w tej Cerkwi cnotliwa
Sofia, matka Mądra,
Ona stoi i modli się do Boga
Za syna, za Jerzego obrońcę²⁶.*

W świadomości ludowej Sofia-Kościół-wiara i św. Jerzy to dwa elementy niezbędne do przywrócenia porządku na ziemiach zrujnowanej Rusi: Sofia przechowuje wiarę i tradycje narodowe, a pełen sił do działania Jerzy broni jej. Ale szczególne znaczenie idea zjednoczenia Mądrości i Smokobójcy jako dwóch elementów, które chronią i zapewniają prawosławny pokój, zyskuje w okresie kształtowania się ideologii teokratycznej w Rosji.

Już pod koniec XV w. car-władca pojawia się w symbolicznym obrazie smokobójcy i jest przedstawiany jako jeździec, który pokonał smoka. Ten obraz na początku pojawia się na pieczęciach wielkiego księcia, a następnie przechodzi na carski herb. Miecz w rękach cara to symbol duchowej i ziemskiej władzy, a jednocześnie

²⁶ М. Пляханова, *Сюжеты и символы Московского царства*, Санкт-Петербург 1995, s. 228-229.

narzędzie śmierci: *miecz Ducha ostrzejszy niż wszelki miecz obosieczny, przenikający aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku*²⁷. Jeśli heretycy się nie ugną, to wtedy duchownym mieczem zostaną rozsieczeni, przez prawosławnego i pobożnego i koronowanego przez Boga Cara naszego Pana Wielkiego Kniazia Iwana Wasiljewicza, Samodzierżcę Wszech Rusi, zgodną z prawem śmierć przyjmą według świadectwa prawa²⁸.

W obrazie cara-smokobójcy eksponowana jest podstawowa idea teokracji: walka za wiarę, symbolicznie ukazana jako zmaganie ze smokiem. To istota władzy cara rosyjskiego. Mówi o tym metropolita Makariusz w liście do cara, napisanym w 1552 r.: *Jako słońce świeci prawosławie w dziedzinie i państwie Waszego carskiego rodzica i dziada i pradziada wielkiego Twego majestatu i państwa. Nań zawsze sroży się ów smok pyszny, przebiegły wróg – diabeł, wysyła nań do okrutnej walki pogańskich carów – Twoich wrogów [...]*²⁹.

Makary podkreśla również, że król-smokobójca powinien wejść w związek z Mądrością, aby umocnić swoją władzę. W *Księdze o Trójcy (Knuza o Trojcie)* jest mowa o ziemskich żonach – cesarzowa Helena, cesarzowa Irena, cesarzowa Teodora – które uratowały swoich mężów, cesarzy bizantyjskich. W ten sposób ikonoburca cesarz Teofil dosłownie zachorował od herezji na *niedomaganie brzucha*, ale cesarzowa potajemnie zachowała ikony i nie odwróciła się od wiary, nie popadła w herezję, modliła się i został wyleczony z choroby. Duchowy czyn żony wstrząsnął autorem *Księgi o Trójcy*: widzi w nim cud Mądrości Bożej³⁰.

W świetle tych historycznych paraleli bitwa króla smokobójcy powinna być postrzegana jako walka z niewiarą, z herezją, w trakcie której król, stykając się z diabelską niewiarą, może się nią zarazić, ale dane mu będzie wyleczyć się dzięki tej kobiecej sile, która porządkuje świat. W taki sposób pojawia się obraz królewskiej Mądrości, która buduje i umacnia prawosławne królestwo. W tym okresie szczególnego znaczenia nabiera ikona Sofii Mądrości Bożej pod postacią uskrzydłonego ognistego anioła. Mądrość to budownicza grodu-królestwa-kościół, staje się początkiem teokracji, „gdzie królowie królują”. Artyści ze szkoły Makarego włączają kompozycję *Mądrość zbudowała sobie świątynię* do dekoracji malarskich Złotej Izby na Kremlu.

Należy zauważyć, że obraz Mądrości Sofii jest bardzo złożony i nie ma ustabilizowanej i jednoznacznej dogmatycznej interpretacji w prawosławiu. W Nowym Testamencie Mądrość jest identyfikowana ze Słowem: Chrystus jest Mądrością, ale Mądrość nie jest Chrystusem. W tym samym czasie w wielu żywotach prawosławnych świętych z epoki Makarego (*Żywot Piotra i Fiewronii [Житие Петра и Февронии]* etc.) Mądrość wyobrażana jest to jako Słowo, to Bogurodzica, to Kościół. Gdy w XVII w. po-

²⁷ Por. Ef 6,17 i Hbr 4,12.

²⁸ *Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической экспедицией Императорской Академии наук*, t. 1, Санкт-Петербург 1836, s. 255.

²⁹ *Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Лебедевская летопись*. Москва 1965, s. 87.

³⁰ М. Плеханова, *Сюжеты и символы...*, s. 222.

wstała liturgia Sofii Mądrości Bożej, znalazły się w niej mieszane identyfikacje Mądrości z drugą osobą Trójcy i z Najświętszą Marią Panną³¹.

Najwyraźniej dla ideologów Państwa Moskiewskiego główne znaczenie miała nie tyle teologia Mądrości sama w sobie, ile symbol Mądrości jako początek teokracji. Odnosząc się do symboli, ideologowie Carstwa Moskiewskiego próbowali uzasadnić podstawową ideę carstwa i władzy. We współczesnej teorii znaku symbol to swoista zasada regulatywna, której potencjalność i sposób istnienia to „być w przyszłości”. Związek Smokobójcy i Mądrości to teokratyczny ideał Carstwa Moskiewskiego, zwrócony w przyszłość. Ten symboliczny związek jest moralny i jego nauczanie moralne skierowane było przede wszystkim do króla jako „ostatniego prawosławnego władcy na ziemi”. Tylko w związku z Sofią-Kościółem-wiarą król może pokonać smoka grzechu osobistego, smoka herezji, wroga, co jest przejawem jednej wielkiej eschatologicznej walki z siłami globalnego zła.

Trzeba podkreślić, że idea teokracji, która powstała na prawosławnym Wschodzie, nie zawiera motywów kultu i służalczości wobec państwa i władzy suwerena, nie rości pretensji, aby wzmocnić ich prerogatywy. Wręcz przeciwnie, zasada teokracji oznacza **wyższe wymagania moralno-religijne od państwa i władcy, zastosowanie do nich uniwersalnych przykazań chrześcijańskich.**

Na Zachodzie państwo jest pojmowane jako bezosobowy mechanizm instytucji i norm, które są niezależne od duchowego i moralnego stanu ludzkich dusz, państwo prawosławne natomiast opiera się na religijno-moralnych zasadach władcy i jego poddanych. Jeśli zachodni racjonalizm prowadzi do teorii postludzkiego świata, wolnego od wad tkwiących w ludziach jako przedstawicielach planetarnego żywiołu życia, to rosyjska antropocentryczna kultura rozwiązuje kwestię tego, **jak martwe ciało instytucji państwowych ożywić za pomocą ludzkiego ducha.** Jeśli demokracja zachodnia mniej wierzy w ludzi niż w mechanizmy polityczne, to rosyjska państwowość odwołuje się do człowieka, wierzy w twórcze możliwości ludzkiego ducha: żadne zewnętrzne formy organizacyjne nie będą ratunkiem, jeśli duch jest zbrodniczy i niski, i odwrotnie, nawet niedoskonałe konstrukcje instytucjonalne mogą być zrekomensowane dzięki **moralnej woli i zapałowi.**

Zachodnia i rosyjska cywilizacja od początku demonstrują dwie alternatywne zasady, dwa światopoglądy: zachodni związany jest z technologicznymi gwarancjami solidnych i moralnie neutralnych mechanizmów, rosyjski – z gwarancjami, jakich udziela duch, w tej mierze i stopniu, w jakim przenika polityczną materię państwa i życia publicznego. Systemowo-funkcjonalne podejście Zachodu „uśmierca” obraz świata, wyrzucając poza nawias naturę i człowieka, zbyt opierając się na instytucjach i normach, podczas gdy antropocentryczny pogląd Rosji „ożywia” świat, widząc w człowieku wolnego, twórczego interpretatora ról i zasad, a w przyrodzie – nie warsztat, a świątynię.

Nie trzeba dodawać, jak niezbędne dla współczesnego człowieka jest nowe uduchowienie świata, niechby nawet – jego sakralizacja, nadanie mu zapomnianego statusu Bożego stworzenia. Dlatego obraz świata od początku obecny w kulturze rosyjskiej na-

³¹ Zob. Ф. Спасский, *Русское литургическое творчество. По современным минеям*, Париж 1951, s. 121-130.

biera szczególnego znaczenia dziś: nie ma w nim niczego archaicznego, przeciwnie, jest bardzo aktualny i współczesny dzięki swemu afirmatywnemu patosowi skierowanemu przeciwko „martwym” konstrukcjom modernizmu. To alternatywny projekt w stosunku do westernizacji świata, to twórczy wkład kultury rosyjskiej w odpowiedź na ekologiczne, społeczne i moralne wyzwania naszych czasów.

Tłumaczenie: Magdalena Romanowska

BIBLIOGRAFIA

- Аверинцев С., *Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая: Закон и милость*, „Новый мир” 1988, nr 9.
- Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологическою экспедициею Императорской Академии наук*, т. 1, Санкт-Петербург 1836.
- Афанасьев А., *Поэтические воззрения славян на природу*, т. 1, Москва 1865.
- Бердяев Н., *Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности*, Москва 1918.
- Гиппиус В., *Коваль Кузьма-Демьян*, „Этнографический вестник” 1929, cz. 8.
- Карташев А., *Судьбы „Святой Руси”. Церковь. История. Россия*, Москва 1996.
- Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Лебедевская летопись*. Москва 1965.
- Новиков Н., *Образы восточнославянской волшебной сказки*, Ленинград 1974.
- Плюханова М., *Сюжеты и символы Московского царства*, Санкт-Петербург 1995.
- Рыбаков Б., *Язычество древних славян*, Москва 1994.
- Синявский А., *Иван-дурак. Очерк русской народной веры*, Париж 1991.
- Спаский Ф., *Русское литургическое творчество. По современным минеям*, Париж 1951.
- Топоров В., *Святость и святые в русской духовной культуре*, т. 1, Москва 1995, *Язык. Семиотика. Культура*.
- Тэрнер В., *Символ и ритуал*, Москва 1983, *Исследования по фольклору и мифологии Востока*.
- Франк С., *Русское мировоззрение*, [w:] *тензе, Духовные основы общества*, Москва 1992, *Мыслители XX века*.
- Фромм Э., *Иметь или быть?*, Москва 1990, *Библиотека зарубежной психологии*.
- Щербинин А., Щербинина Н., *Политический мир России*, Томск 1996.
- Языкова И., *Богословие иконы*, Москва 1994.
- Kalevala*, przeł. J. Litwiniuk, Warszawa 1998, *Bibliotheca Mundi*.
- Łużny R., *Rosyjska literatura ludowa*, Warszawa 1977.
- Pieśń o niebieskiej księdze. Antologia rosyjskiej ludowej poezji religijnej*, przeł. i oprac. R. Łużny, Warszawa 1990.

Irina Aleksiejewna WASILENKO – doktor habilitowany nauk politycznych, profesor w Katedrze Polityki Rosyjskiej na Wydziale Politologii Moskiewskiego Uniwersytetu Państwowego im. M. Łomonosowa.