

# Alienacja z kultury — dylematy interpretacyjne Na przykładzie starego obrzędu

---

*Hanna Kowalska-Stus*

**ABSTRACT:** After G.W.F. Hegel's *The Phenomenology of Spirit* and Ludwig Feuerbach's *The Essence of Christianity*, the issue of alienation is considered to be a significant object of study. Sociology — which attempts to dominate studies on this concept — is a discipline which rather single-mindedly interprets the phenomena rooted in the religious reality, and one should not rely solely on its analyses. By the same token, semiotics should be treated with similar distrust, even though the impact of Old Believers on the development of Russian culture is widely emphasised in the works of Russian semioticians. The reason for that stems from the claim for being a universal method — which hence is forced to refer to a universal object — that semiotics has shared; the mentioned object has been culture. The idea of subsuming phenomena of different categories under a common denominator in the course of interpretation has led to a situation in which the semiotic means have turned to be but metaphors, even though semioticians have argued for their ontological statuses. Precisely this aspect should be noted, as it proves that semiotics — with its universalist claims — appears to blur the boundaries between sociological stratum, and the one oriented towards philosophy and theology.

From the point of view expressed by Orthodox Christianity, the true tragic alienation relies not on the distance separating one from culture and society, but rather on the one which detaches one from God — the creator of being. The case of Old Believers exemplifies a convoluted situation, as the bone of contention has been provided by liturgy, which is, in other words, the space in which a human being encounters God. If, therefore, this issue is related to culture, then it is so precisely through its metaphysical aspect. Neither sociology nor philosophy — and even not semiotics, recently withdrawing from cultural studies, which it used to dominate — has been capable of interpreting the phenomenon of Old Believers as thoroughly as theology and history of Church. Relying on the scientist methodology, the former group of disciplines has not included such significant aspects of the culture of Orthodox Christianity as anthropology, dogmatics, state theology, or liturgics. Without those aspects, any attempt which aims at explaining the issue of Old Believers happens to be inaccurate.

**KEY WORDS:** Old Believers, Russian Orthodox Christianity, methodology of cultural studies, medieval studies, semiotics of culture

Zjawisko alienacji od czasów *Fenomenologii ducha* Hegła i *Istoty chrześcijaństwa* Ludwiga Feuerbacha stało się ważnym przedmiotem badań dwóch

dyscyplin: socjologii i filozofii religii. Alienacja religijna jest interpretowana przez filozofię jako wyobcowanie ontologiczne. Przez socjologię jako wyobcowanie społeczno-kulturowe z uwzględnieniem religijnego czynnika sprawczego, który nie jest pochodzenia społecznego.

Każdy ruch reformatorski w chrześcijaństwie europejskim rodził skutek wyobcowania w obu płaszczyznach: społeczno-kulturowej i ontologicznej. Należy postawić pytanie, czy zasadne jest przy badaniu tego rodzaju zjawisk oddzielanie tych dwóch płaszczyzn. Przyjrzyjmy się interpretacjom rozłamu w łonie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w XVII wieku. Rzeczywistość, w jakiej duża część chrześcijan prawosławnych znalazła się na skutek religijno-politycznych przemian w XVII wieku, była rzeczywistością, jaką filozof religii nazwałby sytuacją, od której człowiek religijny musi być „zbawiony”, egzystencją wyalienowaną<sup>1</sup>. Ten wymiar alienacji, o czym pisze Louis Dupré, jest na ogół rozumiany w kulturze chrześcijańskiej szeroko, tzn. jako dotyczący wszystkich wierzących. Jest to alienacja duszy ludzkiej od Boga. W rzeczywistości kulturowo-konfesyjnej Rusi XVII wieku trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt — alienację państwa postrzeganego, według tradycji bizantyjskiej, jako przestrzeń zbawcza. Państwo to, w opinii staroobrzędowców, w osobach patriarchy i cara pogwałciło fundamenty liturgiczno-dogmatyczne. Celem walki religijnej była obrona symboli zakorzenionych w dogmatach, teologii państwa i jego dwuwładzy, które gwarantowały ochronę tych symboli. Państwo teokratyczne posiadało prerogatywy do nadawania rzeczywistości historycznej zdolności odzwierciedlania rzeczywistości Bożej.

Uporczywość i poświęcenie, z jakimi walczone w obronie dogmatu wyrażonego w symbolice obrzędowej, świadczą o tym, że: „Instytucjonalne znamiona nie były odczuwane jako *αδιάφορος* (gr. obojętne etycznie), lecz jako immanentny wyraz zasadniczych postaw transcendentalnych”<sup>2</sup>.

Socjologowie wyodrębnili ogólne zasady towarzyszące społeczno-religijnym przemianom. Wychodzili przy tym z założenia, że każda instytucja, a więc i Kościół, posiada trzy płaszczyzny działania:

- płaszczyznę bezpośrednich kontaktów osobowych,
- płaszczyznę kontaktów w ustalonych, społecznie zhierarchizowanych strukturach formalnych,
- płaszczyznę oddziaływania systemu wartości, jaka jest wkomponowana w treść instytucji (ujawnia się ona przez normalizację zachowań za pomocą uczestnictwa w ustalonych rytach przez integrującą siłę symboli).

Stosunek do rozmaitych płaszczyzn wyrażają trzy podstawowe typy Kościoła:

- braterski reprezentowany przez pierwsze gminy chrześcijańskie,

<sup>1</sup> Por.: L. Dupré: *Inny wymiar*. Przeł. S. Lewandowska. Kraków 1991, s. 323.

<sup>2</sup> F. Fürstenberg: *Struktura Kościoła i społeczeństwa*. W: *Socjologia religii*. Red. F. Adamski. Kraków 1983, s. 119.

- zrzeczeniowy, który posiadał ustalone formy zachowań (ryt, kult) i silne instytucje nauczycielskie,
- państwowy, który był silnie zespolony z organizacją państwa (Kościół ten miał wpływ na społeczno-polityczny kształt życia).

Do czasów Cypriana, biskupa Kartaginy (III w.), Kościół przekształcał się w instytucję zbawczą z określonym autorytetem prawnym. Za czasów Konstancy na Kościół stał się czynnikiem integrującym społeczeństwo na poziomie państwa i polityki. Wszelkie herezje zyskiwały przez to charakter polityczny. Tu trzeba pamiętać, że polityka w kulturze greckiej miała uniwersalny charakter, odnosiła się do wszelkich zbiorowych działań człowieka.

Ten model, choć w innym wymiarze historycznym, istniał na Rusi. Kwintesencję jego treści znajdziemy w dokumentach: *Stogław*, *Wielkie czetje mineje*, *Latopis Nikona* czy *Domostroj*. Socjolog protestancki Friedrich Fürstenberg podkreśla, że: „Silne powiązanie z instytucjami świeckimi zawsze zagrażało wewnętrznej strukturze Kościoła. Ascetyczne wymogi sekt (np. katarów) wskazują na społeczną próżnię, którą można było zapełnić tylko uchrześcijanieniem zachowań”<sup>3</sup>. Ku takiemu właśnie modelowi zachowań zmierzali staroobrzędowcy, gdy władza państwowa stawiała się instytucją zmierzającą ku laicyzacji. Spójna struktura rzeczywistości zaczęła się rozpadać. Państwo będące od czasów Sergiusza z Radoneża i Dymitra Dońskiego (XIV w.) odbiciem Trójcy Świętej zaczęło realizować obce wzorce, zmierzać w kierunku poddania się antychrystowi. Taką interpretację wydarzeń zawierają supliki protopopów Awwakuma i Awramiusza do cara Aleksego Michajłowicza, ich listy do wiernych oraz pisma diakona Fiodora Iwanowa. Odwołują się oni do listów apostoła Pawła i budują ideał zachowań w rzeczywistości opanowanej przez antychrysta według modelu chrześcijaństwa pierwszego wieku.

Socjologia jest nauką dość jednostronnie interpretującą zjawiska rzeczywistości religijnej i nie należy się opierać wyłącznie na jej badaniach, ale w tym przypadku można wykorzystać kilka jej interesujących spostrzeżeń. Wpływy reformacji na kształtowanie się typu Kościoła, według Fürstenberga, są przykładem jego zależności od danego stanu struktury społecznej. Historia Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego jest tego dobitnym przykładem.

Socjologowie, biorąc pod uwagę globalne zjawiska, twierdzą, że industrializacja pociągnęła za sobą silne rozwarstwienie społeczne prowadząc do zachwiania tradycji i utraty centralnej pozycji społeczeństwa. Państwo przestało utożsamiać się ze społeczeństwem i Kościół również przestał identyfikować się ze społeczeństwem. Przestał być prawdziwą wspólnotą wiernych. Rozpoczęła się izolacja Kościoła. Przemiany w strukturze państwa doprowadziły do przemian w strukturze Kościoła.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 122.

Od państwa stanowiącego normy — które reprezentowało normy wspólne — rozwój poszedł w kierunku państwa, które funkcjonowało jako czynnik równania interesów w otwartym, heterogenicznym w swym składzie społeczeństwie. Coraz więcej zakresów rzeczywistości społecznej zostało wyłączonych spod panującego systemu wartości, z przyznaniem im pełnej autonomii moralnej<sup>4</sup>.

Przywołany tu opis rzeczywistości społeczno-religijnej dotyczący kultury protestanckiej odpowiada także sytuacji w Rosji czasów Piotra I. Jak pisze Fürstenberg, napięcie w stosunkach między Kościołem a światem (społeczeństwem i państwem) nie może być likwidowane przez przystosowanie, ponieważ, jak w Rosji, rodzi niebezpieczeństwo upaństwowienia Kościoła, które postępowało od czasów Aleksego Michajłowicza, albowiem stwarza niebezpieczeństwo Kościoła braterskiego prowadzące do odcięcia od świata, co ujawniło się we wszystkich spirytualistycznych i radykalnych tendencjach, czego przykładem są też losy staroobrzędowców rosyjskich<sup>5</sup>. Socjolog amerykański John Milton Yinger śledząc wszelkie typy i okoliczności zachowań społecznych wymienia wiele sytuacji, w których religia bywa na ogół czynnikiem integrującym w obliczu zewnętrznych wpływów<sup>6</sup>. Stwierdza, że religia nie stanowi mocnej podstawy kulturowej, gdy nie jest czynnikiem integrującym w sytuacji, kiedy obce wpływy jednak to społeczeństwo dzielą. Oczywiście na miejscu religii może pojawić się inny czynnik integrujący. W XVII wieku na Rusi Moskiewskiej religia okazała się słabym czynnikiem integrującym, choć od czasów św. Włodzimierza, a później w XV wieku czyniono starania, by stała się płaszczyzną kodyfikacji norm życia społecznego. Starania te znalazły odbicie w fakcie, że duża część społeczeństwa opowiedziała się, nie szczędząc życia, za systemem. Jednak musimy wziąć pod uwagę to, że w XVII wieku wpływy zewnętrzne nie miały charakteru powszechnego, a rozłam w Kościele miał charakter wewnątrzprawosławny.

Według teorii Ralpha Lintona — antropologa kultury — społeczeństwa dla rozpoznania własnych i cudzych zachowań tworzą idealne wzory kulturowe. Są one kształtowane w odniesieniu do wartości i symboli, do których społeczeństwa są najbardziej przywiązane. Przynoszą efekt normatywny, proponują idealne standardy zachowań<sup>7</sup>. Te standardy zachowań skodyfikowano w Moskwie w systemy norm właśnie w okresie izolacji od Konstantynopola po Soborze Florenckim, na którym podpisano unię z Rzymem. Proces ten pogłębił upadek Konstantynopola, co zaowocowało usankcjonowaniem postawy Świętej Rusi w opozycji do katolicyzmu. Do schizmy w XVII wieku na Rusi istniała jednolita płaszczyzna społeczno-kulturowa. Do XVI wieku w kulturze ruskiej trudno byłoby podważyć istnienie spójnego systemu normatywnego i obowiązujące standardy zachowań.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>5</sup> Przyt. za: R. Köster: *Die Kirchentreuen*. Stuttgart 1959, s. 12.

<sup>6</sup> Zob. J. Milton Yinger: *Religia jako czynnik integracji społecznej*. W: *Socjologia religii...*, s. 136.

<sup>7</sup> Przyt. za: A.K. Paluch: *Mistrzowie antropologii społecznej*. Warszawa 1990, s. 224.

Nie wchodząc w historyczne przyczyny, należy stwierdzić, że od XV—XVI wieku następował proces szczegółowej kodyfikacji systemu kulturowego na rzecz silnej identyfikacji społeczeństwa we wszystkich jego płaszczyznach. W momencie, gdy elementy obcych zachowań, cudzej kultury w ciągu XVII—XVIII wieku zostają zasymilowane (wpływy polskie, niemieckie, francuskie, angielskie) przez część społeczeństwa, zmienia się kierunek identyfikacji i kodeks systemu kulturowego. Dla pozostałej części, która została przy rodzimym kodeksie kulturowym, identyfikujący się z kodeksem zewnętrznym zeszedli z drogi do Zbawienia. Nastąpiło trwałe rozwarstwienie kulturowe społeczeństwa na wszystkich poziomach: religijnym, rozumienia historii, estetycznym (literatura, malarstwo), edukacyjnym i wychowawczym oraz cywilizacyjnym. Rozpoczął się długi proces alienacji zmierzający w obu kierunkach — wyobcowania z zakorzenionego w średniowieczu systemu państwowej kultury teokratycznej, które dotknęło monarchię, później inteligencję rosyjską, oraz konserwatywnych staroobrzędowców, którzy zostali wyobcowani z państwa.

## Uwagi na temat metody

Znaczenie starego obrzędu dla rozwoju kultury rosyjskiej jest eksponowanym tematem rozpraw rosyjskich semiotyków. Jest to ciekawy wątek interpretacyjny ze względu na nasze rozważania. Semiotyka pretendowała do rangi metody uniwersalnej, która zmuszona była odwoływać się do uniwersalnego obiektu. Tym obiektem stała się kultura. Zastosowanie wspólnego mianownika do interpretowanych zjawisk różnej kategorii sprawiało, że semiotyczne charakterystyki przybrały właściwości metafory, choć semiotycy traktowali je jako ontologiczne. Ten właśnie aspekt jest wart odnotowania, ponieważ dowodzi, że semiotyka pretendując do rangi metody uniwersalnej (nie tylko jako metoda ponaddiscyplinarna w humanistyce), sprawiała wrażenie, iż niweluje granice między płaszczyzną filozoficzno-teologiczną i socjologiczną. Jurij Łotman i Boris Uspienski reprezentują modny niegdyś w metodologii nauk humanistycznych nurt strukturalizmu w antropologii kulturowej zapoczątkowany przez Claude'a Lévi-Straussa, który proponuje ujęcie kultury jako całości znaczącej. Metodologia ta była długie lata alternatywą dla podejścia marksistowskiego w humanistyce ZSRR, a szczególnie spopularyzowała ją semiotyczna szkoła tartuska.

Łotman i Uspienski, poruszając sprawę rozłamu społeczno-kulturowego w Rosji XVII wieku, ujmują ten problem w kontekście teorii dwubiegowości rozwoju kultury rosyjskiej<sup>8</sup>. Nowość w kulturze rosyjskiej interpretują

---

<sup>8</sup> J. Łotman, B. Uspienski: *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej*. W: *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź 1993, s. 20.

jako rezultat transformacji starego „wywracanego na lewą stronę”. Ponowne zmiany, według nich, mogły prowadzić do regeneracji archaicznych form, ponieważ, jak twierdzą, w zmianach ujawnia się to, co niezmiennie. Inaczej działo się w kulturze Zachodu, gdzie nowość powstawała ze strukturalnie niewykorzystanej rezerwy starego. Ta teoria sugeruje, że kultura rosyjska rozwijała się w sposób harmonijny i logicznie ciągły, z tą tylko różnicą, iż ten rozwój odbywał się w zgodzie ze specyficznymi zasadami „transformacji starego”. Przyjęcie chrześcijaństwa doprowadziło do transformacji pogaństwa, a okcydentalizacja w konsekwencji spowodowała konserwację niektórych elementów pogaństwa.

Biorąc poprawkę ze względu na fakt, że podejście semiotyczne w spojrzeniu na kulturę razi niejednokrotnie schematyzmem to, generalnie, z przytoczonymi tu stwierdzeniami można się zgodzić. Trudno jednak zaakceptować pogląd, że obraz „starego” w polemikach staroobrzędowców był nastawiony na zerwanie z tradycją historyczną. Jeśli przyjmiemy, że myślenie historyczne ma swoje korzenie w kulturze Starego Testamentu i w takiej postaci zostało przejęte przez chrystianizujący się starożytny świat, to jest to myślenie eschatologiczne. Ujawniło się ono dobitnie w historiografii Bizantyńczyków Malalasa i Hamartolosa i zostało rozwinięte w ruskim latopiśmiennictwie. Staroobrzędowcy byli jego obrońcami i kontynuatorami. Natomiast rosyjska kultura oficjalna od czasów Piotra I zerwała z tą tradycją na rzecz zracjonalizowanej historiografii francuskiej i niemieckiej. Należy pamiętać, że historia była na Rusi pisana w klasztorach. Chcąc zmienić rozumienie historii w Rosji Piotr I zabronił pisania latopisów w klasztorach. Ponadto polemiki trzech wymienionych wyżej duchownych ze środowiska staroobrzędowego XVII wieku świadczą o ich głębokim osadzeniu w przeszłości i współczesności historycznej oraz o precyzyjnych poglądach na przyszłość<sup>9</sup>.

Uspienski i Łotman są zdania, że kultura popiotrowa była bardzo tradycyjna i tworzona nie według modeli zachodnich, lecz „wywróconego” strukturalnego planu starej kultury. Twierdzą, iż wtedy nastąpiło oddzielenie powierzchniowych warstw kultury od wszystkich głębokich form<sup>10</sup>. W warstwie oświeconej ożyły uspięne pogańskie pokłady kultury ruskiej<sup>11</sup>. Sztuka interpretacji semiotycznej literatury i kultury średniowiecznej polegała na przekładaniu średniowiecznego języka znaków na język współczesny. Przedmiotem interpretacji semiotyków rosyjskich były: język, literatura oraz zjawiska historyczno-kulturowe. Semiotyczne badania cechowało budowanie opozycyjnych modeli dualnych typu: swój — obcy, chrześcijański — pogański, góra — dół, stare — nowe. System ten polegał na narzuceniu określonej siatki pojęć na szereg zjawisk historycznych

<sup>9</sup> Problem ten dokładnie analizuje: С. Зенковский: *Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в.* München 1970, s. 360—369.

<sup>10</sup> J. Łotman, B. Uspienski: *Rola modeli dualnych...*, s. 38.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 44.

i kulturowych, często luźno ze sobą związanych. Nierzadko samo pojęciowe oznakowanie nie przylegało do interpretowanego zjawiska. Jurij Łotman i Boris Uspienski np., charakteryzując rozumienie pojęcia odszczepieństwo w kulturze rosyjskiej, uwzględniali jednocześnie tak różnorodne zjawiska jak: szamaństwo, Grecja, rzymska Europa, cerkiewny kler, murzyn, lekarz, człowiek wykształcony, nieboszczyk, zbójca, kat, rekrut, inteligent<sup>12</sup>. Badania semiotyczne, często zakorzenione w strukturalizmie, cechował pewien rodzaj rozszczepienia. Bazowały one bowiem na materiale sztucznie utworzonej struktury, zespolonej dla celów interpretacyjnych przy pomocy wybranych, najczęściej opozycyjnych, pojęć<sup>13</sup>.

Semiotycy często też oskarżani byli o to, że nie są w stanie porzucić świadomości mitologicznej, że przy pomocy ogólnego pojęcia „tekst” żeglowali pomiędzy literaturą, językiem i kulturą usprawiedliwiając dowolny opis dowolnego obiektu. Aleksandr Piatigorski twierdzi, że w pracach semiotyków widoczny jest akt naturalizacji kultury<sup>14</sup>, co odzwierciedliło się w Łotmanowskiej idei semiosfery. Ontologizację semiotyki określa on jako naiwny nominalizm. Pozycja semiotyczna, zdaniem Borysa Gasparowa, nie może być długo zachowana i musi prowadzić do przewyciężenia jej w kierunku naturalizmu lub historiozofii. Naturalista porzuca obserwację myślenia z wnętrza kultury, ponieważ myślenie jest jego domeną, a historiozof rezygnuje z pozycji zewnętrznego rejestratora myślenia o historii<sup>15</sup>. Przykładem, który odzwierciedla rozterki semiotyka-historyka, jest artykuł Uspienskiego *Historia sub specie semioticae*<sup>16</sup>, w którym autor skupia uwagę na czasach Piotra I nie rezygnuje jednak z interpretacji podporządkowanej idei kodów językowych, co stwarza pozory semiotyzacji zachowań historycznych Piotra I i jego przeciwników. Dla jej uwiarygodnienia wprowadzona została kategoria semantyki<sup>17</sup>.

Jednak koncepcja Łotmana i Uspienskiego na kulturę rosyjską jako integralną całość, w której wszystkie elementy tworzą harmonijną budowlę, stare przenikają nowe, nie daje odpowiedzi na pytanie, dlaczego jedna trzecia społeczeństwa ruskiego/rosyjskiego, począwszy od połowy XVII wieku, uległa wyobcowaniu

<sup>12</sup> J. Łotman, B. Uspienski: „Odszczepienie” i „odszczepieństwo” jako pozycje społeczno-psychologiczne w kulturze rosyjskiej — na materiale z epoki przedpiotrowej. W: *Semiotyka dziejów Rosji*. Wyb. i przeł. B. Żyłko. Łódź 1993, s. 62—77.

<sup>13</sup> Na uwagę zasługuje fakt, że w pracach semiotyków rosyjskich marksistowskie widzenie historii przez pryzmat konfliktu społecznego zostało zastąpione przekonaniem, iż źródłem konfliktów są znaki społeczne, w tym różnice kodów językowych.

<sup>14</sup> А. Пятигорский: *Заметки 90-ых о семиотике 60-ых*. В: Ю. Лотман *тартуско-московская семиотическая школа*. Подготовка текста. М. Козлов. Москва 1994, s. 326.

<sup>15</sup> Por.: ibidem, s. 328.

<sup>16</sup> B. Uspienski: *Historia i semiotyka*. Wstęp i tłum. B. Żyłko. Gdańsk 1998, s. 53—61.

<sup>17</sup> Więcej na temat oceny znaczenia semiotyki dla mediewistyki H. Kowalska-Stus: *Rosyjska mediewistyka*. W: *Współczesne literaturoznawstwo sławistyczne*. Red. L. Suchanek. Kraków 2004, s. 7—21.

z rodzimej kultury, czy, jak to określił Nikołaj Kostomarow, została skazana na „поход из истории”<sup>18</sup>. Aby zrozumieć to zjawisko, trzeba udzielić odpowiedzi na pytania dotyczące następujących zagadnień:

- pozaewangelicznych wartości wkomponowanych w instytucję Kościoła prawosławnego,
- klasy symboli uznanych przez ten Kościół, które integrowały społeczeństwo ruskie w XVII wieku,
- czy te symbole i wartości były na tyle ugruntowane, by mogły stanowić czynnik integrujący społeczeństwo,
- czy istniał system normatywny w tym społeczeństwie i czy był dostatecznie skodyfikowany.

Częściowej odpowiedzi na pierwsze najistotniejsze, jak wynika z pism polemistów XVII wieku, pytanie można szukać w fakcie, że na Rusi od czasów Maksyma Greka wykształcił się prawosławno-scholastyczny punkt widzenia, który znalazł swoje odbicie w poglądach etyczno-politycznych XVI i XVII wieku. Ruscy pisarze tych czasów roztrząsali sprawy polityki i moralności akcentując religijny prawosławny fundament rozważań. Aleksandr Łappo-Danilewskij zauważa, że: „Смотря по тому, комбинировали ли русские книжники XVI в. свою религиозно-православную точку зрения с этическими нормами или политическими целями, их теории приобретали характер или православно-политического учения о правде, получившего применение и в политических рассуждениях, или православно-политического учения о Московском царстве и о «едином во всей поднебесной христианском царстве»”<sup>19</sup>.

Niezwykle istotna dla konfliktu historyczno-kulturowego była teokratyczna idea państwa i dwuwładzy — diarchii zgodna z 6 Nowelą Justyniana. W XVII wieku uznano także Boże zezwolenie na wybór cara „всяких чинов людьми Московского государства”, jakiego dokonał Sobór Ziemski w odniesieniu do pierwszego przedstawiciela nowej dynastii Romanowów. Michaił Fiodorowicz nazwany został „предизбранным Богом”. Tak więc modyfikacja procedury powołania na tron władcy nie podważyła samego symbolu religijnego zawartego w idei władzy.

Od czasów Iwana IV przy udziale Maksyma Greka rozwinęła się teoria prawdy (*истина* — prawda metafizyczna) połączona z ideą prawosławnego władcy. We mszy koronacyjnej Iwana IV, Fiodora Iwanowicza, Borysa Godunowa i Michaiła Fiodorowicza Romanowa znajdujemy następujące słowa wypowiedziane przez metropolitę i odzwierciedlające tę ideę:

Да посадит тя Господь Бог на престоле правды да, судиши люди твои правдою, да вазсияет в днеш твоих прада. [...] Се бо, царю, приял еси от Бога скипетро

<sup>18</sup> Сут. за: Г. Флоровский: *Пути русского богословия*. Париж 1983, s. 67.

<sup>19</sup> А. Лаппо-Данилевский: *История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII в.* Москва 1990, s. 28—29.



правити хоругви великого царства Российского и разсудити и правити люди твои в правду<sup>20</sup>.

W tym samym czasie na Rusi zawojowanej przez Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie nasilały się wpływy łacińskie. Przetłumaczono na język ruski traktat Andrzeja Frycza-Modrzewskiego *De republica emendanda* propagujący myśl Cycerona o naturalnym pochodzeniu państwa, o prawie naturalnym, różnych formach władzy. Prawosławne szkoły na tych ziemiach kształcające według wzorów jezuickich przygotowywały młodzież do prowadzenia polemik religijno-politycznych skierowanych przeciwko tzw. unii brzeskiej w duchu polskiej demokracji szlacheckiej. Krzysztof Broński (Filalet) w traktacie *Apokrisis* (1597) pisze o wolności sumienia i wyznania, prawie naturalnym, polemizuje z Piotrem Skargą. Dowodzi, że nieprzestrzeganie tych praw doprowadzi do zguby Rzeczypospolitą, bo narusza jej fundamenty w postaci *pacta conventa*. Prześladowanie za wiarę uważa za najgorsze przestępstwo, które może pociągnąć za sobą zgubne skutki<sup>21</sup>. Inny obrońca prawosławia — starosta dobromilski Herbut w publikacji *Zdanie o narodzie ruskim* (1613) powołuje się na ruskie prawo zwyczajowe, ponieważ pisane prawo „nieszczęsnej Rusi” nie jest respektowane. Podkreśla, że wolność wyznania jest pierwszym prawem na ziemi (*Suplikacja*, 1623). Inny prawosławny polemista — Zachariasz Kopyściński wskazuje na równość wobec prawa wszystkich narodów Rzeczypospolitej.

Od czasu, kiedy patriarcha Jerozolimy Teofan w roku 1620 odnowił prawosławny episkopat Rusi polsko-litewskiej po represjach związanych z wprowadzeniem unii przez Zygmunta III polemika zaczęła nabierać charakteru teologiczno-eschatologicznego. Przykładem tego może posłużyć *Księga Cyryla*, kompilacja sporządzona przez Stefana Zizaniusza i wydana w Wilnie w roku 1596. *Księga Cyryla* skierowana była przeciwko rzymskim katolikom i papieżowi w związku z unią brzeską. Na uwagę zasługuje także *Księga o wierze*, wydana pierwotnie w 1619 roku w Kijowie przez archimandrytę klasztoru pieczerskiego Zachariasza Kopyścińskiego i skierowana przeciwko protestantom.

Kiedy w roku 1642 sobór biskupów wybrał na tron patriarszy w Moskwie archimandrytę klasztoru simonowskiego — Josifa, który był ostatnim patriarchą przed wewnętrzną schizmą w łonie Cerkwi moskiewskiej obie Księgi zaczęły odgrywać symboliczną rolę w kulturze moskiewskiej. Początek patriarchy Josifa został zdominowany przez sprawę planowanego małżeństwa carówny Iriny Michajłowny z królewiczem duńskim Waldemarem. Gdy w 1644 roku królewicz przyjechał do Moskwy, patriarcha oznajmił, że małżeństwo może dojść do skutku pod warunkiem ponownego chrztu królewicza w obrządku pra-

<sup>20</sup> *Собрание Государственных Договоров и Грамот*. Москва 1819, ч. 2, ном. 51, с. 72, за: ibidem, с. 37, р. 15.

<sup>21</sup> Пор.: А. Лаппо-Данилевский: *История русской...*, с. 44—46. *Apokrisis* wydany został w języku ruskim i polskim, a polemika wokół tekstu trwała 30 lat.

wosławnym. Królewicz nie chciał się na to zgodzić, ale gdy zamierzał opuścić Moskwę okazało się, że car nie zezwala na wyjazd zanim nie odbędzie się oficjalna dyskusja na temat zasad wiary prawosławnej i protestanckiej. Wydarzeniu temu towarzyszył przedruk *Księgi Cyryla*. Do tego wydania dołączono także rozdziały z *Księgi o wierze*. W Moskwie wydanie to skompilował i posłużył się nim protojerej Michaił Rogow, uczestnik polemiki z księciem Waldemarem. Niedługo potem owa kompilacja odegra ważną rolę w obronie cerkiewnej tradycji moskiewskiej przez staroobrzędowców. Księga ta weszła do kanonu lektur tego środowiska, a jej treść stała się powszechnie znana wśród jego członków i doczekała się licznych odpisów i przedruków. Świadczy to o tym, że generalnie kultura moskiewska nie była hermetycznie zamknięta na odmienne formy, które wyrażały ważne dla niej treści metafizyczne. Najdobitniejszym tego przykładem jest samorodna, ale odmienna od dotychczasowej praktyki twórczość protopopa Awwakuma i wyraźnie wpisująca się w kanon zlatynizowanej literatury kijowskiej spuścizna braci Denisowów<sup>22</sup>. Należy wspomnieć także o tym, że tuż przed reformą w Moskwie tzw. Kółko Nieronowa zaczęło działać na rzecz umocnienia ideału teokratycznego Moskwy III Rzymu w duchu odnowy i ożywienia prawosławia:

Вели борьбу с искушением в светском обществе, проповедуя реорганизацию человеческих отношений и государственной жизни на началах Божественного закона. В этой Борьбе за заветы Хритса, за подготовку Руси к ее роли грядущего царства Святого Духа, боголюбцы отводили Церкви совсем новую активную роль<sup>23</sup>.

Rozwój kaznodziejstwa, obudzenie świadomej religijności posłużyły obrońcom starego obrzędu, choć, jako narzędzia, zostały zaczerpnięte z kultury łacińskiej i protestanckiej. To zrodziło przekonanie, że Kościół — wspólnota duchowieństwa i wiernych przez modlitwę do Boga dąży do Zbawienia. Zwycięstwo wiary w sercach ludzi miało urzeczywistnić ideał państwa teokratycznego. W ten ideał wierzył głęboko także Nikon, który dążył do przeniesienia patriarchatu z Konstantynopola do Moskwy. Wyższość tego celu pchnęła go do naruszenia zasady diarchii i dążenia do podporządkowania cara Cerkwi. Autorytarność została przeciwstawiona soborowości. Sobór dał patriarsze władzę nieograniczoną. Nikon zaczął jej nadużywać pod nieobecność cara. Wykorzystywał też argumenty papieży z czasów ich walki o inwestyturę mówiąc, że skoro patriarcha wyświęca cara, to jego władza jest wyższa. Ten przykład wskazuje nam dobitnie na fakt, iż naruszenie prawno-eschatologicznej zasady skodyfikowanej przez Justyniana przy użyciu argumentacji aksjologicznej zapożyczony z kultury łacińskiej zostało odrzucone, a Nikon poniósł klęskę.

<sup>22</sup> Por.: U. Cierniak: *Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców*. Częstochowa 1997.

<sup>23</sup> С. Зеньковский: *Русское старообрядчество...*, s. 227.

Według oceny Siergieja Zienkowskiego Nikon, Nieronow, Awwakum i inni bogolubcy byli zwolennikami wzmocnienia życia religijnego na Rusi Moskiewskiej, ale dążyli do tego różnymi drogami. Na skutek tego skrzydło kościelno-konserwatywne uległo rozbięciu, a to spowodowało osłabienie diarchii i przyspieszyło proces sekularyzacji. Jej głównym narzędziem w rękach Piotra I było upaństwowienie Kościoła i poddanie go całkowicie władzy cara. Ten gest świadczy o tym, że Cerkiew zachowała nadal ogromne symboliczne znaczenie. Nie było ono jednak zakorzenione w prawie publicznym ani strukturalistycznie rozumianej kulturze, lecz w chrześcijańskiej metafizyce. Ten rodzaj zakorzenienia nie był zasługą Rusi, lecz bizantyjskich Greków, którzy szeroko pojętą kulturę uczynili przestrzenią dla realizacji eschatologii chrześcijańskiej. W takiej postaci Ruś przejęła syntezę chrześcijańsko-kulturową, a omawiany dziejowy przypadek stanowi próbę odpowiedzi na konkretne historyczne wyzwanie. Pozostaje pytaniem, czy postawa obu stron: reformatorów i staroobrzędowców jest zgodna z duchem bizantyzmu. Historia pokazała, że żadna z nich nie osiągnęła Prawdy, do której dążyła. Zienkowski tak uzasadnia krytykę postawy staroobrzędowca Nieronowa:

Ослепленный ненавистью к новым церковным порядкам, он мало замечает, что в жизни страны происходят очень значительные культурные и духовные сдвиги, а если и видит их, то приписывает их развитие только реформам<sup>24</sup>.

Diagnoza Zienkowskiego, choć nie sięga po argumenty natury dogmatycznej odnoszącej się do zgodności z tradycją kościelną, bo pod tym względem staroobrzędowcy mieli rację (III Sobór w Konstantynopolu, Sobór Stu Rozdziałów), to słusznie zauważa ich krótkowzroczność, gdyż zachodzące już wówczas przemiany groziły zagładą całego spójnego systemu kulturowego państwa. Klęskę poniósł także Nikon, gdyż w latach 1658—1667 car zastąpił patriarchę i wprowadził swoje prawa, czym naruszył diarchię. Gwoli sprawiedliwości trzeba odnotować, że Nikon w dziele pt. *Kłęska (Позорение)* dostrzegł powagę sytuacji w fakcie, że już wówczas naruszona została ta klasa symboli, która wcześniej, uznana przez Kościół, integrowała społeczeństwo (*Wielkie czetje mineje, Stogław*). Nie były one jednak na tyle ugruntowane, by całe społeczeństwo opowiedziało się w ich obronie. Reformie Nikona, według obrońców symboli dogmatów wiary, towarzyszyła argumentacja zbliżona do „zewnątrznej”, pozostającej poza chrześcijaństwem, filozofii. Najbardziej znaczącą pozaewangeliczną wartością wkomponowaną w rzeczywistość religijno-kulturową Rusi Moskiewskiej okazał się władca, którego autorytet winien chronić Kościół, gdy patriarcha utraci zaufanie, i w który na Rusi wierzono do panowania Fiodora Iwanowa (supliki Awwakuma, Abramiusza — powoływanie się na cudowne widzenia i historię

<sup>24</sup> Ibidem, s. 252.

*O białym klobuku*). W pismach Awwakuma, Abramiusza, Fiodora jest widoczny strach przed alienacją całej Rusi od Boga. Działają oni jednocześnie na rzecz ponownej integracji Kościoła prawosławnego z Bogiem poprzez przywrócenie czystości symboli odzwierciedlonych w dogmatach, jak i na rzecz zbawienia wiernych prawosławnych. Ich zdaniem, w wymiarze teologicznym alienacja od Boga groziła całej ludzkości bowiem, jak pisał diakon Fiodor Iwanow:

А инаго уже отступления нигде не будет, везде бо бысть, последняя Русь zde, и то от часа сего на горшее происходити будет царьми нечестивыми<sup>25</sup>.

Wracając do wątku interpretacji semiotycznej Uspienskiego, warto przytoczyć jeszcze jeden przykład rozumienia przez niego kultury rosyjskiej. Przyrównuje on księcia Włodzimierza Wielkiego do Piotra I, Nikona łączy z tradycją Josifa Wołokołamskiego, a Awwakuma nazywa nowatorem<sup>26</sup>. Uspienski był zdania, że kultura popiotrowa była bardzo tradycyjna:

Nowa kultura była tworzona nie według modeli zachodnich, lecz według wywróconego strukturalnego planu starej kultury. Właśnie tu następowało odseparowanie bardziej powierzchniowej warstwy kulturowej, która miała ulec zmianie, od wszystkich głębokich form, które w nowych postaciach świadomości występowały z większą jaskrawością<sup>27</sup>.

Oświecicielstwo Piotra I interpretuje Uspienski jako drugi chrzest Rusi. U staroobrzędowców natomiast zauważa inwersję czasu historycznego — zamiast opozycji stare pogaństwo — nowe chrześcijaństwo propaguje opozycję stare chrześcijaństwo — nowe szatańskie pogaństwo. Problem polega na tym, że Uspienski buduje semiotyczne modele binarne i do nich dopasowuje fakty. Staroobrzędowcy, a nawet Nikon i car Aleksy czas pojmowali w kategoriach eschatologicznych. Uspienski twierdzi, że właśnie w XVIII wieku władca racjonalny staje się władcą prawdziwym, a przemiany kulturowe spowodowały, że można było zaobserwować, iż:

Publiczne oficjalne życie, „modna” etyka, świeckie zachowanie codzienne ożywają przedchrześcijańskimi cechami. Natomiast prawosławie przechowywało się w „zamkniętej” potajemnej stronie życia<sup>28</sup>.

Gdyby tak było, to te procesy kulturowe dotyczyłyby całego społeczeństwa. Tymczasem przeczy temu pogłębianie się różnic kulturowych między zeświecczonym, jak sądzono powszechnie, i zeuropeizowanym dworem a resztą

<sup>25</sup> *Материалы для истории раскола*. Под. ред. И. Субботина. Т. 6. Москва 1881, s. 311.

<sup>26</sup> Zob. B. Uspienski: *Historia i semiotyka*. Przeł. B. Żyłko. Gdańsk 1998, s. 38—40.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 38.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 41.

społeczeństwa — szlachtą, kupiectwem, chłopstwem. Jeszcze większa przepaść powstała między oświeconymi elitami rosyjskimi, podążającymi za masonskimi ideami, a staroobrzędowcami. Całą ówczesną rzeczywistość postrzegali oni jako grzeszną w sensie eschatologicznym. Dlatego można mówić o alienacji w odniesieniu do nich przede wszystkim w sensie świadomości religijnej. Niezgodą na korzystanie z nowinek cywilizacji, nieuznawanie zwierzchności władzy są tylko konsekwencją owej świadomości. W tradycji prawosławnej istnieje przekonanie, że chrześcijanin uznaje wewnętrznie religijny charakter grzechu, wierząc, że grzech musi być objawiony człowiekowi w postaci symboli zła. Natomiast w ludowej tradycji zło pojmowane jest jako istniejące obiektywnie wbrew woli dobrego, plami wszystko dokoła (antyczne pojęcie zmayı, krew smoka w *Opowieści o Piotrze i Fiewronii*). „Przez pierwotne powiązanie z zemstą symbol zmayı przygotowuje ideę, że wszelkie pogwałcenia winny być ukarane”<sup>29</sup>. W odróżnieniu od tego prawosławne rozumienie grzechu, które wywodziło się ze schrystianizowanego kosmizmu greckiego, definiowało go jako wprowadzenie dysharmonii do ładu Bożego stworzenia. Człowiek, sam będąc stworzeniem, nie może naprawić jego skutków ani zwalczyć. Konsekwencje tego grzechu/zła dotyczą całego stworzenia, dlatego nie ma sensu indywidualizowanie winy, trzeba się soborowo skupić na współpracy z Bogiem jako jedynym wybawicielem. Jeżeli świadomość grzechu redukuje się do winy moralnej, to więzy z tym, co transcendentne są całkowicie zerwane. Dlatego z prawosławnego punktu widzenia prawdziwa tragiczna alienacja polega na oddaleniu od Boga — stwórcy bytu, nie od społeczeństwa, czy kultury. To samo twierdzi Dupré: „Pojęcie i doświadczenie alienacji są częścią samej postawy religijnej. Człowiek jest sobie obcy, ponieważ jest wyobcowany wobec sacrum”<sup>30</sup>.

W przypadku staroobrzędowców mamy do czynienia z bardzo skomplikowaną sytuacją, bowiem przyczyną sporu była liturgia, a więc przestrzeń spotkania człowieka z Bogiem. Jeśli więc to zagadnienie ma związek z kulturą, to w jej metafizycznym aspekcie.

Podsumowując, należy podkreślić, że mediewiście nie ułatwia interpretacyjnego zadania korzystanie z osiągnięć różnych gałęzi nauk humanistycznych, sposób, w jaki omawiane są w nich zagadnienia związane z tradycją chrześcijańską. Nauki te nie uwzględniają specyfiki kultury teologicznej i interpretują wyizolowane zjawiska zgodnie z logiką własnej metodologii uwarunkowanej specyfiką światopoglądową późniejszych epok. Jak wynika z powyższej analizy, ani socjologia, ani filozofia, ani obowiązująca do niedawna w kulturoznawstwie semiotyka nie były w stanie rzetelnie zinterpretować zjawiska starego obrzędu, jak to uczyniły teologia i historia Kościoła. Posługując się sejentystyczną metodologią te dziedziny nauki nie uwzględniły takich ważnych aspektów dla

<sup>29</sup> P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Przeł. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 34.

<sup>30</sup> L. Dupré: *Inny wymiar...*, s. 318.

kultury prawosławnej jak: antropologia, dogmatyka, teologia państwa, liturgika. Bez wspomżenia się wiedzą z tych dziedzin próba wyjaśnienia zjawiska okazała się niezgodna z jego istotą.

**Hanna Kowalska-Stus** — prof. dr hab., kierownik Katedry Kultury Prawosławno-Biznantyńskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego, autorka książek i artykułów na temat rosyjskiej kultury prawosławnej. Ważniejsze prace związane z problematyką artykułu: *Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich* (Kraków 1987); *Kultura staroruska. Tradycja i zmiana* (Kraków 1998); *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII* (Kraków 2007); *Człowiek, Kultura, Cerkow'. Prawosławna pierspektiwa. Prawosławnyj urok w christianskoj kulturie* (Saarbrücken 2012); *Rosyjska mediewistyka*, (W: *Współczesne literaturoznawstwo sławistyczne*, red. L. Suchanek, Kraków 2004, s. 7—21); *Człowiek w kulturze prawosławnej. Ze szczególnym uwzględnieniem kultury rosyjskiej*, (W: *Obraz człowieka w kulturach słowiańskich*, red. H. Kowalska-Stus (Warszawa 2012), *Apokalipsa w kulturze rosyjskiej*, „Slavia Orientalis” 2013, Nr 2); *Игры культурами. Забвение как парадигма современной культуры*, (W: *Tożsamość indywidualizm, wspólnotowość w kulturze rosyjskiej*, red. A. Rażny, Kraków 2014); *История и эсхатология на границе двух культур* („Филаретовский альманах” № 9. Москва 2013); *Swoboda i prawda w odnoszenijach Zapad – Rossija. Na osnovie raboty Michaila Nazarowa „Woźdiu Tretjego Rima”* (W: *Wolność w kulturze rosyjskiej*, red. H. Kowalska-Stus. A. Krzywdzińska, Kraków 2015).