

Wstęp

Badania historyczne jako badania kulturowe

Tematem niniejszej książki jest idea zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej. Idea ta zawsze, ze względu na jej doniosłość, obecna była i wciąż jest w refleksji rosyjskiej. Przybierała, w zależności od warunków historycznych, różną postać, określając podstawy relacji Rosji z Zachodem. Rosja przyjąwszy chrzest z Bizancjum, znalazła się po określonej stronie podzielonego już wówczas świata chrześcijańskiego. Przyjmując prawosławie za pośrednictwem Konstantynopola, przejęła jednocześnie właściwy mu sposób myślenia o Rzymie, właściwą wschodniemu chrześcijaństwu perspektywę postrzegania chrześcijaństwa zachodniego. Perspektywa ta nie zmieniła się, a raczej zradykalizowała, po uniezależnieniu się Moskwy od Konstantynopola. Moskwa okazała się ostrzejszym krytykiem katolickiego Zachodu niżli Konstantynopol, krytycznie odnosiła się do wszelkich prób zbliżenia Wschodu z Rzymem, widząc w nich świadectwo sprzeniewierzenia się wierze prawosławnej. Unia florencka (1439) z perspektywy Moskwy stanowiła szczytowy moment zdrady prawosławia, czego – w przekonaniu Rosjan – bezpośrednią konsekwencją był ostateczny upadek Konstantynopola (1453). Upadek ten nakładał na Moskwę szczególne posłannictwo, czynił ją ostatnim bastionem wiary w świecie poddającym się władzy szatana. W tych warunkach zrodziła się fundamentalna dla religijności rosyjskiej doktryna „Moskwa – Trzeci Rzym”, u której podstaw tkwiła binarna wizja świata, podzielonego na chrześcijański Wschód i antychrześcijański Zachód, gdzie na władcy moskiewskim spoczywał obowiązek nawracania i ratowania świata przed ostatecznym upadkiem. Idea szczególnego posłannictwa Rosji w świecie podtrzymywana była w XIX wieku przez słowianofilów, w kręgu myślenia których rozwinięta została koncepcja eklezjalna Aleksego Chomiakowa.

Jej zasadniczym elementem było pojęcie *sobornost'*, stanowiące szczególny sposób ujęcia idei jedności. Koncepcja ta zajmuje kluczowe miejsce w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej, sytuuje zasadniczą tu dla nas kategorię jedności na płaszczyźnie zarówno antropologicznej, jak i eklezjalnej. Kolejną znaczącą ideę zrodzoną w kręgu myślenia o jedności i zjednoczeniu Kościołów stanowi projekt ekumeniczny sformułowany w XIX wieku w ramach systemu filozoficznego Włodzimierza Sołowjowa. Idea zjednoczenia autorstwa Sołowjowa była ściśle powiązana z jego refleksją metafizyczną opartą m.in. na kategorii „wszechjedności”, która, podobnie jak kategoria *sobornost'*, aktualizuje relację jedności i wielości w ich paradoksalnej jednoczesności. Relacja ta głęboko osadzona jest w antropologii chrześcijańskiej odnoszącej dogmat trynitarny, mówiący o trójjedności Boga, do istoty człowieka. Koncepcja jedności-wielości, mająca swe teologiczne, jak również filozoficzne ugruntowanie, odegrała także szczególną rolę w myśleniu ekumenicznym XX-wiecznego rosyjskiego myśliciela religijnego związanego z Prawosławnym Instytutem Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu. W swej kluczowej pracy stanowiącej historyczne studium ekumenizmu *Vision and action* prezentuje koncepcję „jedności bez zjednoczenia”, rezygnując w relacjach z reprezentantami innych wyznań chrześcijańskich z prozelityzmu i misyjności. Sposób myślenia o zjednoczeniu Kościołów reprezentowany przez Zandera nie zawiera dążenia do ujednolicenia dogmatycznego poszczególnych wyznań, a raczej pielęgnuje i uznaje za wartość wewnętrzną zróżnicowanie chrześcijaństwa.

Powyższy szkic, prezentując w sposób możliwie najogólniejszy obszar podejmowanych tu badań, sygnalizuje obecność kilku różnych wariantów idei zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej. Jedynie zaznaczone tu i wymienione idee: idea „Moskwa – Trzeci Rzym”, koncepcja eklezjalna Chomiakowa, projekt ekumeniczny Sołowjowa oraz idea „jedności bez zjednoczenia” Lwa Zandera staną się dalej przedmiotem bardziej szczegółowych analiz. Analiza tych czterech, według mnie kluczowych w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej idei, pozwoli wskazać na różnorodność w ujmowaniu relacji Zachodu i Wschodu, określić kilka podstawowych, modelowych postaci myślenia o tych relacjach, stanowiących punkt wyjścia innych koncepcji sformułowanych w tym obszarze. Celem moim będzie wskazanie różnych modelowych struktur myślenia o zjednoczeniu Kościołów, ustalających określone relacje międzykulturowe oraz warunki dialogu międzykulturowego, w którym stronami będzie kultura Rosji, odniesiona do swego prawosławnego fundamentu, oraz kultura Zachodu w swym powiązaniu

z tradycją Kościoła rzymskokatolickiego. Wskazując wielość struktur idei zjednoczenia, będę również dokonywała próby wyjaśnienia ich genezy. W swych badaniach łączę podejście strukturalne i genetyczne, co pozwala mi uchwycić stałość i powtarzalność pewnych modeli relacji w kulturze oraz ich jednoczesną zmienność i wewnętrzną dynamikę wynikającą z niestałości kontekstu historycznego, w którym się sytuują. Podejście takie wynika z doświadczenia metodologicznego szkół, z których narzędzi będę tutaj korzystała, szkół, które w swych badaniach brały pod uwagę synchroniczny i diachroniczny wymiar rzeczywistości historycznej, łączyły jej statyczne i dynamiczne ujęcie.

Określając perspektywę oglądu ustalonego wcześniej pola badawczego, pamiętając jednocześnie o wyznaczonych tu celach, korzystam z założeń wypracowanych w ramach kilku różnych, w dużej części uzupełniających się, tradycji metodologicznych. Pierwszą z nich będzie warszawska szkoła historii idei, drugą tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna, trzecią natomiast francuska szkoła historyczna *Annales*. W prowadzonych przeze mnie badaniach istotną rolę odgrywa także, znacząca z perspektywy rozwoju współczesnej nauki o kulturze, teoria kultury Michaiła Bachtina. Reprezentantów wszystkich wyżej wymienionych kierunków badań nad kulturą łączy ich aktywne uczestnictwo w dokonującej się w powojennej Europie przemianie historiografii, przemianie prowadzącej do wyłonienia „nowego oblicza historii jako antropologii historycznej, jako nauki o człowieku”¹. Wszystkie wymienione tu postawy badawcze łączy usytuowanie w centrum swojej uwagi człowieka i jego problemów. Michaił Bachtin przekonywał, iż „tekst stanowi pierwotny fakt (realność) i punkt wyjścia każdej dyscypliny humanistycznej”². Na tekście skupiona jest uwaga zarówno historyków, jak również przedstawicieli pozostałych dyscyplin humanistycznych, nie on jednak jest właściwym obiektem badań. Według Bachtina: „Obiekt realny – to człowiek w swej socjalnej (społecznej) istocie, wyrażający się poprzez mowę lub inne środki”³. Marc Bloch, jeden z założycieli szkoły *Annales*, pisał natomiast: „przedmiotem historii z natury rzeczy jest człowiek, albo raczej: ludzie”⁴.

¹ A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa” 1-2/1997, s. 13.

² M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, oprac. i wstęp E. Czaplejewicz, PIW, Warszawa 1986, s. 418.

³ Ibidem.

⁴ M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Wyd. Marek Derewecki, Kęty 2007, s. 49.

Uwzględnienie podmiotowego aspektu w badaniach historycznych niesie za sobą całkowitą zmianę podejścia do tekstu, do źródła historycznego, które, stając się wytworem ludzkiej psychiki, przestają być pasywnym obiektem badań. Zmiana myślenia o źródłach historycznych redefiniuje cele badawcze historyków, wcześniej sprowadzających się jedynie do gromadzenia faktów, co stawiało badaczy historii, wedle określenia Charles'a Seignobosa, w roli „zbieraczy szmat”, „ponieważ im więcej faktów oni nagromadzą, tym szybciej w ich przekonaniu odkryją prawa historyczne, które jakoby «same przez się» i «prawie niezauważalnie dla historyka» wyłaniają się z faktów”⁵. Zadanie historyka polegałoby tu raczej na „odtworzeniu obrazów świata właściwych dla różnych epok i tradycji kulturowych i przez to na rekonstrukcji podmiotowej rzeczywistości, która stanowiła treść świadomości ludzi danej epoki i kultury oraz określa styl i treść tej ostatniej, charakter stosunku tych ludzi do życia, ich samowiedzę”⁶. Zmiany, które dokonały się w historiografii europejskiej i które odnajdują swe odzwierciedlenie w pracach branych przeze mnie pod uwagę szkół, przyczyniły się do powstania „historii kultury rozumianej jako historia przeobrażeń ogółu wytworów człowieka”⁷.

Odtworzenie treści świadomości ludzi żyjących w różnych momentach historycznych oraz tradycjach kulturowych było jednym z głównych celów badań intelektualistów z kręgu warszawskiej szkoły historii idei, której podstawowe założenia miały zasadnicze znaczenie dla prowadzonej przeze mnie pracy badawczej. Jeden z głównych przedstawicieli tejże szkoły Leszek Kołakowski, określając kierunek swych badań, napisze:

Chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej⁸.

Metoda ta określana jest przez Andrzeja Walickiego metodą „przekładania problemów filozofii na język ludzkich problemów moralnych”⁹. Przyjmując to ogólne założenie metodologiczne w badaniach idei zjed-

⁵ A. Guriewicz, *Historia i antropologia...*, s. 14.

⁶ Ibidem, s. 13.

⁷ K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 215.

⁸ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958, s. 5.

⁹ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 3-4(18)/2007, s. 40.

noczenia Kościołów, spróbuje przełożyć konkretne teorie i koncepcje zrodzone w ramach rosyjskiej refleksji filozoficzno-religijnej i społecznej na język określonych problemów powstałych w ramach faktycznych relacji między chrześcijanami różnych wyznań. Teorię te będą wyrażały nastawienie przedstawicieli prawosławia do przedstawicieli katolicyzmu, a jednocześnie będą na te relacje wpływały, czyli reprezentując pewien model relacji, równoległe będą te relacje modelowały, kształtowały. Problem bezpośredniej przekładalności teorii filozoficznej na praktykę społeczną był bliski i istotny w ramach rosyjskiej filozofii, która tworząc określone konstrukcje teoretyczne, jednocześnie opracowywała sposób ich realizacji, czego wyraźnym przykładem jest twórczość jednego z bohaterów niniejszej książki Włodzimierza Sołowjowa. Kwestia przekładalności teorii na bezpośrednie relacje okazała się szczególnie istotna na początku XX wieku w warunkach emigracji, kiedy to rosyjscy intelektualiści bezpośrednio zetknęli się z przedstawicielami chrześcijaństwa zachodniego i kontakty te stały się ich codziennością. Bezpośrednia styczność z katolicyzmem i protestantyzmem skłoniła rosyjskich intelektualistów do weryfikacji wcześniej formułowanych teorii i doprowadziła do stworzenia bardziej realistycznych koncepcji stojących u podstaw ideologii współczesnego ruchu ekumenicznego.

Stawiając w centrum swych zainteresowań treść świadomości człowieka, historycy idei przedmiotem swych badań czynili światopoglądy. Andrzej Walicki precyzując to, co jest właściwym obiektem badań historyka idei, pisał:

Mówiąc o światopoglądzie mamy na myśli całościową wizję świata – strukturę sensowną, system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych, wewnętrznie koherentny w ramach właściwego sobie stylu. Światopogląd tak pojęty różni się zarówno od teorii filozoficznej, jak i od tzw. „światopoglądu potocznego”. Każda teoria filozoficzna jest zawsze (teraz powiedziałbym „z reguły”) – w tej czy innej mierze – ekspresją i konceptualizacją określonego światopoglądu, nie jest jednakże tożsama z wyrażanym światopoglądem. Jeden i ten sam światopogląd może obiektywizować się w wielu teoriach filozoficznych; [...] z drugiej strony, jedna teoria filozoficzna, może łączyć elementy różnych światopoglądów [...]. Światopoglądy, wreszcie, mogą wyrażać się i obiektywizować, nie tylko w teoriach filozoficznych lecz również – w zależności od charakteru epoki – w dziełach teologicznych, ekonomicznych lub historycznych, a także [...] w dziełach sztuki i utworach literackich¹⁰.

¹⁰ Ibidem, ss. 41-42.

Historyk idei bada światopoglądy za pośrednictwem ich konkretyzacji w postaci określonych dzieł, tekstów literackich i pozaliterackich. A więc tym, z czym się badacz, historyk idei styka w pierwszym rzędzie i co staje się punktem wyjścia podejmowanej przez niego pracy, każdorazowo pozostaje tekst kultury. Zgodnie z rekonstrukcją podstawowych założeń metodologicznych przedstawicieli warszawskiej szkoły historii idei dokonana przez Ryszarda Sitka:

Historia idei, jaką uprawiali, to historia światopoglądów, całościowych wizji świata. Przyjęcie tezy Comte'a, że rozum ludzki może być poznany poprzez swoje wytwory, pozwoliło historykom idei na badanie światopoglądu za pośrednictwem jego obiektywizacji w dziełach filozoficznych, religijnych i artystycznych danej epoki. Historia idei to zarazem historia badająca odbicie osobowości lub odbicie czasu w charakterystycznych objawach, wytworach¹¹.

Wytwory te traktowane są w sposób szczególny, teksty kultury analizowane są w swym powiązaniu z kontekstem historycznym, z uwzględnieniem wpływu warunków rzeczywistości historycznej na świadomość autora, a dalej również na świadomość historyka dany tekst interpretującego. Sprzężenie przeszłości i teraźniejszości w odczytywanym tekście kultury powoduje, że jego sens staje się zmienny, treść nie jest bezpośrednio dana, a wytwarzana w warunkach współczesności badacza, historyka. Według Andrzeja Walickiego

Musimy pozbyć się złudzenia, że struktury sensowne można zrozumieć redukując je do ich historycznych determinant; musimy również być świadomi tego, że sens danego faktu nie jest jego immanentną jakością, lecz zależy od miejsca faktu w strukturze, a także, iż rekonstruowane przez nas struktury sensu są zawsze otwarte; bowiem zawsze można je zmienić, dodając nowe fakty, przyniesione przez dalszy rozwój historyczny¹².

Czyniąc punktem wyjścia swoich badań konkretne wytwory, teksty kultury, historycy idei zgodni są w swym postępowaniu z semiotykami kultury, którzy, jak dalej będę starała się to udowodnić, badanie kultury uznawali za badanie historyczne. Semiotycy radzieccy, których metody badań, jak również ich wyniki mają istotny wpływ na podejmowaną przeze mnie pracę, posługują się bardziej ogólną w stosunku do kategorii „światopoglądu” kategorią „modelu świata”. Obie kategorie nie są kategoriami tożsamymi,

¹¹ R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2000, ss. 163-164.

¹² A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 46.

różni je stopień ogólności. W ramach jednego „modelu świata” może mieścić się kilka różnych światopoglądów, „model świata” danej kultury stanowiłby sumę wszystkich światopoglądów w tejże kulturze wyrażanych. Ponadto „model świata” byłby punktem wyjścia dla konstruowania określonych światopoglądów. Zgodnie z przekonaniem Jurija Łotmana, zestawiając różne teksty, w tym określone teorie filozoficzne, reprezentujące jeden typ kultury, „w ostatecznym rozrachunku uzyskamy pewien tekst-konstrukt, który będzie reprezentował inwarianty wszystkich tekstów, należących do danego typu kultury, a same te teksty stanowiły będą rodzaj jego realizacji w strukturach znakowych różnego typu”¹³. Podobny tekst-konstrukt będzie nazywany w rozważaniach semiotyka „tekstem kultury” i będzie zawierał abstrakcyjny model świata, „obraz świata” stosowany przez daną kulturę. „Nieodłączną cechą tekstu kultury pozostaje jego uniwersalność: obraz świata odnosi się do całego świata i zawiera w sobie właściwie wszystko”¹⁴. Obraz świata, o jakim mowa, zawiera w pierwszej kolejności charakterystyki przestrzenne. Tekst kultury odpowiada na pytanie: jak świat jest urządzony, określa jego strukturę. Ponadto zawiera również kategorie oceny, wyobrażenie hierarchii aksjologicznej. Takie pojęcia, jak „góra – dół”, „prawe – lewe”, „inkluzywne – ekskluzywne”, wyrażając orientację przestrzenną świata, modelują również wartości.

Przestrzeń tekstu kultury reprezentuje uniwersalną mnogość elementów danej kultury, tj. stanowi model wszystkiego. Wynika z tego, że jedną z podstawowych cech struktury tego bądź innego tekstu kultury pozostaje charakter jego rozbicia – granic, oddzielających jego wewnętrzną przestrzeń¹⁵.

Model kultury, wyrażony w tekście zawierającym jego interpretację, zbudowany za pomocą „środków przestrzennego modelowania, w szczególności topograficznych”, charakteryzuje się przede wszystkim obecnością granicy rozdzielającej przestrzeń kultury na dwie różne części. Rozdzielenie przestrzeni dwuwymiarowej na dwie części oznacza, że granica stanowi zamkniętą krzywą odgraniczającą to, co wewnętrzne i złożone z ograniczonej ilości punktów, od tego, co zewnętrzne i złożone z nieskończonej ilości punktów. Wewnętrzna przestrzeń w tym przypadku będzie zamknięta, natomiast zewnętrzna otwarta. Ten typ rozgraniczenia

¹³ Ю. Лотман, *О метаязыке типологических описаний культуры*, „Груды по знаковым системам” 4/1970, Tartu, s. 463.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 465.

generuje wiele opozycji wyrażanych w tekstach kultury, pośród których Łotman wymienia następujące: swój lud (ród, plemię) – cudze ludy (rody, plemiona), uświęceni – profani, kultura – barbarzyństwo, inteligencja – lud, kosmos – chaos. Na wskazane rozgraniczenie nakłada się dalej przeciwstawienie: ten świat – tamten świat, gdzie „ten świat” pozostaje „inwariantem takich pojęć, jak świat, świat ziemski, świat żywych”, natomiast „tamten świat” odpowiada określeniom „świat zagrobowy, świat nie-ludzi (bogów i martwych, bez dyferencjacji), nie ziemski”¹⁶. Rekonstruowany model komplikuje się, gdy „tamten świat”, świat zewnętrzny, rozpada się na kolejne dwie części świata ostro rozgraniczone i wyraźnie wartościowane pozytywne i negatywne, „dobre zewnętrzne” i „złe zewnętrzne”. Przy tym to, co zewnętrzne, w tym przypadku, niekoniecznie reprezentuje dezorganizację, często wyraża inny porządek, nieraz wartościowany wyżej niż porządek ziemski, porządek „tego świata”, „świata wewnętrznego”. Podobny sposób ujmowania rzeczywistości był charakterystyczny dla świadomości staroruskiej, co było wielokrotnie wykazywane w pracach semiotyków szkoły tartusko-moskiewskiej¹⁷.

Konstrukcja świata oparta na opozycji zewnętrzne i wewnętrzne stanęła u podstaw idei „Moskwa – Trzeci Rzym” i pozostawała aktywna, służąc budowaniu tożsamości i odrębności kultury rosyjskiej. Aktualizowała się również w nauce o Kościele formułowanej przez głównego ideologa nurtu słowianofilskiego lat 30.-50. XIX stulecia Aleksiego Chomiakowa, który wyraźnie ograniczał wewnętrzne terytorium Kościoła, wskazując jednocześnie na elementy wobec niego zewnętrzne. Próby zniesienia opozycji zewnętrzne – wewnętrzne, przybierającej podstawową postać Rosja – Zachód, wewnątrz samej kultury rosyjskiej oceniane były jako antyrosyjskie, jako zamach na wartości, w tym te najwyższe wyrażane przez świadomość religijną.

Zarówno warszawska szkoła historii idei, jak i semiotyka radziecka, czyniąc przedmiotem swych badań treść świadomości człowieka, konkretyzując się w „światopoglądach” bądź „obrazach świata”, wpisuje się w badania określane przez „nową historię” badaniami nad *mentalité*. U podstaw koncepcji *mentalité* stało przekonanie, że na działania ludzkie, jak również na stosunki społeczne w równym stopniu wpływają warunki ekonomiczne, jak i systemy wyobrażeń. Georges Duby stwierdzał:

¹⁶ Ibidem, s. 468.

¹⁷ W języku polskim został wydany zbiór artykułów poświęconych tematyce historii Rosji: *Semiotyka dziejów Rosji*, wybór i przekład B. Żyłko, Wyd. Łódzkie, Łódź 1993.

Mentalité to system obrazów, wyobrażeń, które w różnych grupach i warstwach społecznych stanowiących społeczeństwo współbrzmiały różnie, ale zawsze leżą u podstaw ludzkich wyobrażeń o świecie i ich miejscu w nim i w konsekwencji określają postęпки i zachowania ludzi¹⁸.

Rozwój badań nad kategorią *mentalité* przyspieszył gwałtownie w końcu lat 60., kiedy „historycy odczuli potrzebę powstrzymania ekspansji pozytywistycznie uprawianych nauk o człowieku na historię, chcieli powstrzymać zawłaszczanie terytorium historii przez historię «pozaludzką» i «ponadludzką»”¹⁹. Mimo bądź ze względu na wielość opracowań z zakresu historii mentalności kategoria ta nie daje się jasno i precyzyjnie określić. Jacques Le Goff, w trzypięciotomowej pracy poświęconej nowym orientacjom w historiografii przygotowanej w roku 1974 wraz z Pierreem Nora *Faire de l'histoire*, pisał:

Zasadnicze, co przyciąga w historii mentalności, to właśnie jej nieokreśloność, dążność ujawnienia tego „osadu” analizy historycznej, swego rodzaju „niewiadomo co”. Nieokreśloność podwajana jest przez interdyscyplinarne rozmycie: ta dziedzina historii znajduje się na przecięciu rozlicznych wpływów, zbliża się do etnologii, dubluje socjologię, jest krewną psychologii społecznej i widzi swój ratunek w metodzie strukturalistycznej²⁰.

Wojciech Wrzosek zwraca uwagę na zbliżenie, rozmytego w swej istocie, terminu *mentalité* z terminem „kultury”, co w konsekwencji badaniom nad *mentalité* nadaje status badań nad kulturą. Fundamentalna rola pojęcia *mentalité* w historiografii nieklasycznej wynika bezpośrednio z rozwoju antropologii historycznej, o której wcześniej była mowa, przeciwstawiającej się klasycznej „historii wydarzeniowej”²¹. Badacze tego nurtu stawiają w centrum zainteresowań historię człowieka.

¹⁸ Ж. Дюби, *Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г., „Одиссей: Человек в истории”* 1991, cyt. za: W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1995, s. 142.

¹⁹ W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora*, s. 145.

²⁰ J. Le Goff, *Les mentalites: une histoire ambiguë*, w: *Faire de l'histoire*, t. 3, Gallimard, „Bibliothèque de l'histoire”, Paryż 1974, s. 86.

²¹ Określenie zastosowane po raz pierwszy przez Paula Lacombe'a w pracy *De l'histoire considérée comme science* (1894), odnoszące się do historii narracyjnej, idiograficznej, skupionej na pojedynczych zdarzeniach, „wypadkach wyjątkowych i przypadkowych, a przez to dotyczącej jedynie powierzchni procesów dziejowych”. Por. J. Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń – Warszawa 2014, ss. 152-153.

Ale tu chodzi już nie tyle o człowieka-sprawcę zdarzeń, ile raczej o człowieka-twórcę i uczestnika kultury, nosiciela cywilizacji. Poprzez poznanie jednostki lub anonimowej grupy jednostek poznawać możemy to, co uniwersalne, ponadjednostkowe, także i to, co z żelazną mocą obowiązuje w danej społeczności czy epoce. Chodzi tu o wszelkiego rodzaju reguły kulturowej interpretacji świata, *eo ipso* reguły podejmowania działań, a więc o poznanie człowieka posiadającego określoną wiedzę o świecie i określony system wartości. Właśnie w świetle tej wiedzy i tego systemu wartości, czyli w świetle świadomości towarzyszącej działaniom, są one podejmowane. Badanie świadomości grupy ludzkiej, klasy społecznej czy jednostki jest więc współtworzeniem obrazu działającego człowieka, próbą zrozumienia jego wysiłków w sferze bytu materialnego (gospodarczego i nie tylko), jak również zagłębieniem się w sferę języka, obyczajów, religijności, magii, sztuki, moralności itd.²²

Badania nad *mentalité* dokonują próby dotarcia do tego, co stanowi podstawę działań podejmowanych przez jednostki i grupy ludzkie.

Historycy idei związani z kręgiem intelektualnym Bronisława Baczki dążyli do budowania określonych modeli rzeczywistości, rezygnowali z jej drobiazgowych opisów na rzecz uogólnień będących narzędziem wydobywania i nadawania rzeczywistości sensu. Uzasadnienie takiego podejścia ustanawiał w swych pracach z zakresu historii filozofii Leszek Kołakowski, który przestrzegał przed nadmierną drobiazgowością, czyniącą zjawiska historyczne niezrozumiałymi. Wierność faktom pogrąża badacza w chaosie bez znaczenia. Według Kołakowskiego zjawiska historyczne nabierają znaczenia, stają się sensowne „wyłącznie na gruncie deformacji, których różnorodność jest praktycznie nieskończona w granicach poprawności historycznej. [...] Dążenie do eliminacji arbitralności wszelkiej, to znaczy do wszechstronności obrazu, jest nieskuteczne ze względu na cel, o który chodzi; skuteczne natomiast w zakresie odebrania obrazowi rysowanemu tego kolorystycznego kontrastu, dzięki któremu może on być w ogóle jako obraz czytelny”²³. Każda „deformacja”, dokonująca się na gruncie selekcji materiału faktograficznego, wiąże się z systemem wartości interpretatora, „aktem wiary filozoficznej”, który pozwala „wykroczyć poza historię, jeśli chce się jej nadać sens”²⁴. Andrzej Walicki pisze natomiast o procesie „strukturalizacji”, porządkującym i czyniącym zrozumiałymi dostępne

²² W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora*, s. 148.

²³ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965, s. 253.

²⁴ L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, w: idem, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, PWN, Warszawa 1967, s. 236.

historykowi dane empiryczne. Budowanie modeli idealnych jest konieczne w procesie wyjaśniania rzeczywistości historycznej. Według Walickiego:

Struktury myśli nie są faktami, to znaczy czymś natychmiast i bezrefleksyjnie rozpoznawalnym jako oczywiste samo przez się i po prostu dane. Struktury [...] są przez badacza zarówno odkrywane, jak i tworzone, jako że istotna część jego zadania tkwi w wysiłku wprowadzenia pewnego ładu w chaotyczną masę danych empirycznych i tym samym nadania im zrozumiałości. Opisując ów wysiłek twórczy użyłem terminu „strukturalizacja”, mając na myśli konstrukcję pewnych idealnych modeli i spożytkowanie ich do wyjaśnienia pewnych wzorców myślenia bądź zlepków idei²⁵.

Zajmując się ideą zjednoczenia Kościołów, podążam w pewnym zakresie za wskazówkami metodologicznymi warszawskich historyków idei i dokonuję selekcji materiału faktograficznego. Wybieram, w sposób arbitralny, ale pozostając przy tym wierną określonej tradycji badań historii filozofii rosyjskiej, kilka teorii, uznając je za reprezentatywne i wymowne w obszarze kultury rosyjskiej. Na ich podstawie rekonstruuje ogólne modele relacji międzywyznaniowych, gdzie stronami są prawosławny Wschód oraz katolicki Zachód. Wyodrębniam trzy idealne modele relacji: 1) podporządkowania Kościoła zachodniego Kościołowi wschodniemu, 2) podporządkowania Kościoła wschodniego Kościołowi zachodniemu, 3) równowagi, „jedności w wielości”.

Budowanie modeli idealnych każdorazowo niesie za sobą ryzyko uproszczeń, a co za tym idzie zafałszowania opisywanej rzeczywistości, wiąże się z niebezpieczeństwem tworzenia jednorodnych, statycznych modeli, pomijających elementy niewspółgrające i zaburzające całość. Uświadamiając owo zagrożenie, będę wskazywała na wewnętrzne sprzeczności, napięcia, dwuznaczności i niekonsekwencje zawierające się wewnątrz prezentowanych modeli. Charakterystyczny pod tym względem pozostaje system poglądów Włodzimierza Sołowjowa, uznawany za najbardziej spójny w historii filozofii rosyjskiej. Sołowjow precyzyjnie konstruując i wyrażając swe koncepcje, wprowadza tam szereg sprzeczności. Rozwijając swe przekonania, dokonuje ich zmiany, często przecząc, rzeczywiście lub pozornie, poprzednim ustaleniom. Przykład Sołowjowa wskazuje na konieczność śledzenia wewnętrznej dynamiki konstruowanych modeli ogólnych. Tak określony kierunek postępowania naukowego charakteryzował również warszawskich historyków idei, którzy łączyli rejestrację dynamiki zjawisk

²⁵ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 43.

historycznych z tworzeniem typologii, co bezpośrednio wynikało z ich dążenia do łączenia badania genetycznego z analizą strukturalną. Każde osobne zjawisko historyczne, konstrukcja myślowa, światopogląd, model ogólny powinny być każdorazowo odnoszone do szerszego kontekstu, w którym są one osadzone. Oznacza to łączenie diachronicznego i synchronicznego badania zjawisk kultury, co było właściwe także dla semiotyków szkoły tartusko-moskiewskiej. Badanie samej tylko struktury, bez jej odniesienia do kontekstu historycznego, oznaczałoby prymat podejścia synchronicznego nad diachronicznym, co zostało porzucone przez semiotyków kultury już na wczesnym etapie rozwoju ich podejścia badawczego. Semiotycy radzieccy bardzo szybko zaczęli dostrzegać słabość budowanych przez siebie modeli, wynikającą z ich schematyczności i pewnej sztywności, widzieli ich nieprzystawalność do rzeczywistości, której cechą podstawową są dynamika i zmienność. Modele te mogły służyć opisowi i rozumieniu złożonej rzeczywistości, stanowiąc z natury rzeczy jej uproszczenie, jednakże nie mogły być z tą rzeczywistością w pełni utożsamiane. W ramach rozwoju metodologii semiotyków kultury szkoły tartusko-moskiewskiej widoczne jest przejście od synchronicznej analizy tekstu ku analizie ujmującej jego synchroniczny i diachroniczny wymiar, co dalej wymagało uwzględnienia mechanizmu pamięci w kulturze. Zmiana perspektywy ujmowania rzeczywistości tekstowej ze statycznej w dynamiczną wiązała się z przekształceniem semiotyków systemów w ich historyków²⁶.

Dostrzegalny w podejściu semiotyków radzieckich do tekstu zwrot wpisywał się w ogólny nurt reorientacji myślenia o źródłach historycznych, jaki dokonywał się w europejskiej historiografii już od połowy lat 60., czyli momentu powstania szkoły tartusko-moskiewskiej. Najbardziej wyrazistym tego przykładem były publikacje francuskie: cytowana wcześniej *Faire de l'histoire* z 1974 r. oraz *La nouvelle histoire* z 1978, będące manifestacją nowego podejścia do historii, łączącego różne nauki społeczne i humanistyczne. „Nowa historia” sprawiła, „że do historii, rozumianej teraz jako historia kultury, zbliżyli się badacze literatury, sztuki, nauki czy filozofii. Dziś nie sposób sobie wyobrazić poważnej rozprawy z historii tych dziedzin bez powstałych w kręgu Nowej Historii prac o społecznych kontekstach ich funkcjonowania, o nośnikach, mediach i obiegach komunikacyjnych, o cenach i dostępności dóbr kultury, o społecznościach twór-

²⁶ Por. B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska, słowo/obraz-terytoria*, Gdańsk 2009; D. Jewdokimow, K. Kizińska, *Cultural theory and history: sign and context*, Wyd. Naukowe WNS, Poznań 2014.

ców, czytelników i odbiorców etc.”²⁷ Nowa Historia definitywnie porzuca dogmaty XIX-wiecznej historii, która przeszłość odtwarzała i poznawała za pośrednictwem źródeł pisanych w postaci dokumentów publicznych, inne narracje pozostawiając filologom oraz przedstawicielom pozostałych dziedzin nauk społecznych i humanistycznych. Nowa Historia zamazuje wcześniej wyraźne różnice między historią i filologią²⁸. Ponadto, jak przekonuje Paweł Rodak we wstępie do polskiego wydania pracy Jacques’a Le Goffa *Historia i pamięć*, za sprawą Nowej Historii „dokonało się w bardzo różnych obszarach poznania odejście od ujęcia hermeneutycznego, w którym najważniejszą rolę odgrywało pojęcie dzieła czy tekstu, rozumianych jako wytwór duchowy i ponadczasowy nośnik idei, w stronę ujęcia, które nazwać można antropologicznym, a jego sens opisać jako ucieleśnienie idei, uspołecznianie twórców, ukazywanie dzieł jako dynamicznych całości wyrastających z praktyk kulturowych, a w konsekwencji uhistorycznienie wytworów duchowych”²⁹. Ten sam sposób ujmowania tekstu obecny był u przedstawicieli semiotyki radzieckiej, którzy badając teksty, brali pod uwagę synchroniczny i diachroniczny wymiar kultury.

Synchroniczny wymiar kultury stanowi, zgodnie z określeniem Łotmana, „strukturę organizacyjną, która jednoczy ludzi żyjących w tym samym czasie”³⁰. Kultura jednak, zawsze zakładając „zachowanie poprzedniego doświadczenia”³¹, ściśle splota swój wymiar synchroniczny z wymiarem diachronicznym, określonym poprzez jej historyczne związki i odniesienia. Oba te aspekty wydają się nierozdzielne, natomiast ich wyodrębnianie może mieć jedynie charakter zabiegu służącego systematyzacji procesu badawczego. W definicji Łotmana „kultura jest pamięcią”³², stanowi „niedziedziczną” pamięć zbiorowości, co ściśle wiąże ją z historią, a w konsekwencji badanie kultury, wyrażanej w tekstach i symbolach, czyni badaniem historii. Łotman przekonuje, że kultura „zawsze kojarzy się z ciągłością moralnego, intelektualnego, duchowego życia człowieka, społeczeństwa, ludzkości. I dlatego kiedy mówimy o kulturze naszej, współczesnej, mówimy również, być może

²⁷ P. Rodak, *Wstęp do wydania polskiego. Historia wobec pamięci*, w: J. Le Goff, *Historia i pamięć*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 11.

²⁸ Zob. szerzej: K. Pomian, *Historia. Nauka...*, ss. 199-203.

²⁹ P. Rodak, *Wstęp do wydania polskiego. Historia...*, ss. 11-12.

³⁰ J. Łotman, *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 6.

³¹ Ibidem, s. 8.

³² Ibidem.

tęgo nie zauważając, o olbrzymiej drodze, jaką ta kultura przeszła. Droga ta liczy tysiąclecia, przekracza granice epok historycznych i zanurza nas w jedną kulturę – kulturę ludzkości”³³.

Przedstawiając historyczne postaci i idei zjednoczenia Kościołów w myśli rosyjskiej, będę uwzględniała ich synchroniczny i diachroniczny wymiar; badając i prezentując ich wewnętrzną strukturę. Będę jednocześnie wskazywała na ich rozwój i przekształcenia w ramach kontekstu historycznego. Omawiając tu, zgodnie z porządkiem ich historycznej konkretyzacji, cztery różne idee zjednoczenia Kościołów, będę jednocześnie wskazywała na ich powiązania, różnice, podobieństwa oraz wzajemne wpływy. Rozpatrując historyczne postaci i idei zjednoczenia Kościołów, buduję jednocześnie narzędzie rozumienia współczesności. Świadoma jestem przy tym tego, że towarzysząca mi perspektywa współczesności wpływa na moje rozumienie przeszłości, albowiem „nasza wiedza o przeszłości zawsze zależy i musi zależeć, od epoki, w której żyjemy, od naszego miejsca w niej i specyfiki naszej perspektywy poznawczej”³⁴. Pozostając w kręgu założeń badawczych historyków idei, posługuję się metodami historycznymi i porównawczymi, rezygnując z podejścia czysto analitycznego, ahistorycznego.

Porównanie badanej ideologii z ideologiami mniej lub bardziej pokrewnymi oraz włączenie jej do określonego ciągu rozwojowego jest koniecznym warunkiem uchwycenia prawidłowości tłumaczących jej pojawienie się, a zarazem konstruujących jej strukturę i jej indywidualność historyczną³⁵.

Zastosowanie metod porównawczych pozwala również na, istotne w kontekście podejmowanej problematyki, wyłonienie cech charakterystycznych kultury rosyjskiej, ukazanie jej swoistości oraz uzasadnienie samego aktu jej wyodrębnienia na tle większej całości, jaką pozostaje kultura europejska.

Warszawska szkoła historii idei, do której dorobku się odwołuję³⁶, formułując własną postawę badawczą wobec problematyki zjednoczenia Kościołów, na tle innych tradycji badawczych, pozostaje mało spójna metodologicznie. Stosowane przez jej reprezentantów metody są każdorazowo zależne od przedmiotu badań, a zatem niemożliwe jest mówienie

³³ Ibidem.

³⁴ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 46.

³⁵ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964, s. 14.

³⁶ Zwłaszcza do dorobku Andrzeja Walickiego ze względu na problematykę rosyjską podejmowaną w jego pracach.

o jakimkolwiek spójnym aparacie metodologicznym. Mamy tu raczej do czynienia ze zbiorem założeń naukowych, które wyznaczają ogólny kierunek pracy, określoną postawą intelektualną zarysowującą ramy właściwego jej warsztatu badawczego. Wspólna postawa badawcza jest tym, co w rzeczywistości łączyło prace autorów związanych z kierowanym przez Bronisława Baczkę Zakładem Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej PAN, w związku z czym możemy mówić raczej o „formacji intelektualnej”, „kręgu środowiskowym”³⁷ niż o „szkole” w ścisłym tego słowa znaczeniu, co możliwe jest w odniesieniu do tradycji tartusko-moskiewskiej. Wspólną im postawę określa się jako „Postawę rozumiejącego obserwatora procesu historycznego”. W 1964 r., czyli w momencie szczytowej aktywności grupy, Bronisław Baczko pisał:

Można już chyba mówić o tym, że w szeregu prac zarysowuje się pewna wspólna i, jak się wydaje, oryginalna orientacja badawcza. Chodzi tu o historiografię filozoficzną zorientowaną antropologicznie, traktującą dzieje filozofii nie tyle ze względu na jej funkcję poznawczą, ile na jej funkcje ekspresyjne wobec ludzkich postaw, konfliktów i antynomii, zarówno historyczno-społecznych, jak i egzystencjalnych. Filozofia rozpatrywana jest nie tylko jako pewien wysiłek intelektualny, ale i jako przeżycie świata, nie tylko jako czynność poznawcza, ale również jako wysiłek wyposażania świata w wartości, nadawania przez człowieka sensu zarówno światu, jak i ludzkiej działalności indywidualnej i zbiorowej. Filozofia, ujmowana jako fenomen ludzki, a więc historyczny, badana jest w jej uwikłaniach w szersze struktury światopoglądowe, przejawiające się w innych dziedzinach ludzkiej aktywności, w sferze kultury, polityki itd. Stąd też predykcja do problematyki znajdującej się na pograniczu różnych sfer aktywności kulturowej – filozofii i religii, filozofii i historiografii, filozofii i utopii, filozofii i myśli społecznej, filozofii i literatury itd. Stąd też zainteresowanie nie tylko nieredukowalnym residuum, jakie stanowi osobowość filozofa, ale i przesłankami nieuświadomionymi o charakterze ponadindywidualnym w twórczości różnych myślicieli, w szczególności – nieuświadomionymi przesłankami wspólnymi w twórczości myślicieli choćby nawet wypowiadających tezy przeciwstawne. Stąd też dążenie do połączenia badania genetycznego z analizą strukturalną, śledzenia dynamiki z tworzeniem typologii. Naszkicowana tu orientacja to nie tyle zbiór dyrektyw, ile pewna wspólna perspektywa, dająca się odnaleźć w różnych pracach, ulegająca modyfikacji i przekształceniom, indywidualizowana, różnicowana i przekształcana w zależności od wymogów stawianych przez badany materiał i od pytań wysuwanych przez badającego³⁸.

³⁷ R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei...*, s. 14.

³⁸ B. Baczko, *Filozofia polska w dwudziestoleciu. Historia filozofii nowożytnej*, „Studia Filozoficzne” 3/1964, s. 22.

Przytoczony tu obszerny fragment wypowiedzi Bronisława Baczki zawiera główne założenia kręgu intelektualnego skupionego wokół jego osoby, założenia wyznaczające również kierunek podejmowanych przeze mnie badań nad kulturą rosyjską.

Podstawowe założenia warszawskiej szkoły historii idei formułowane były w powiązaniu ze zmianami, jakie dokonywały się wówczas w historiografii europejskiej. Powstawały również pod wpływem określonych warunków politycznych, konstruowane były w opozycji do dogmatyzmu obowiązującego wówczas w nauce, czego skutkiem pozostawał m.in. zwrot ku historyzmowi. Jak pisze po latach Andrzej Walicki:

Podejście historyczne, wraz z jego składnikiem historycznej względności, wydawało się nam bardziej wiarygodną bronią przeciw wszelkim postaciom dogmatyzmu, niż zastępowanie jednej dogmatycznej teorii inną. Inaczej mówiąc, historyczność stała się dla nas antidotum na skostniałe, zreifikowane formy myślenia dogmatycznego, czy to marksistowskiego, czy nie-marksistowskiego³⁹.

To, co było dla pokolenia historyków idei związanych z Bronisławem Bączką adogmatyzmem w nauce, ochroną jej samej przed uwikłaniem ideologicznym, dla kolejnego pokolenia historyków idei pozostawało „relatywizmem historycznym”, brakiem zaangażowania. Stało się to podstawą oskarżenia formułowanego przez kolejne pokolenie, oskarżenia, które w pełni wybrzmiało w artykule *W pół drogi* Pawła Śpiewaka z roku 1979⁴⁰. Warszawscy historycy idei odnieśli się do tego oskarżenia, biorąc pod uwagę warunki historyczne, w których było ono formułowane, czyli *de facto* utrzymując „postawę rozumiejącego obserwatora procesu historycznego”. Walicki w swym artykule poświęconym postaci Leszka Kołakowskiego pisał: „Ludzie młodszy, których pokoleniowym doświadczeniem były wydarzenia lat 1968 i 1970, byli w zupełnie innej sytuacji. Stanęli w obliczu systemu ucisku, którego przedstawiciele byli cyniczni raczej niż dogmatyczni; systemu, który do pewnego stopnia tolerował swobodę intelektualną [...]. W takich warunkach wszelki relatywizm stał się podejrzany jako możliwy sojusznik cynicznego oportunisty, podczas gdy coraz bardziej widoczna stawała się potrzeba epistemologicznej pewności, a więc absolutnych prawd i absolutnych wartości. Chodziło już nie o wolność od ucisku ideologicznego (choć niektóre formy tego ucisku wciąż

³⁹ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 37.

⁴⁰ P. Śpiewak, *W pół drogi*. *Warszawska szkoła historyków idei*, „Res Publica” 1/1979.

nam towarzyszyły), ale raczej o swobodę wyrażania aspiracji społecznych w działaniu”⁴¹. Młode pokolenie historyków idei domagało się postawy pełnego zaangażowania, całkowicie odrzucając, negatywnie ocenianą pod względem moralnym, postawę bezstronności.

Ograniczenia wynikające z przyjęcia postawy bezstronności wobec badanych zjawisk kultury były w pełni uświadamiane przez warszawskich historyków idei. Postawa taka czyniła badacza niewidzialnym, uniemożliwiała manifestację jakiegokolwiek indywidualności, co sprowadzało rolę badacza do zestawiania, relacjonowania i prezentacji określonych idei „z zewnątrz”. Postawa taka, według Andrzeja Walickiego, „rozkłada wolę i działa paraliżująco na zdolności «ideotwórcze»”⁴². Rozwiązaniem tej sytuacji było uznanie uniwersalnych wartości: wolności, estetyki i świadomości, stanowiących oparcie i uzasadnienie „humanistyki rozumiejącej”. „Humanistyka bez dogmatu”, której podstawy zostały sformułowane przez Walickiego, wyprowadzała badacza z pułapki bezstronności i niezaangażowania. Jak przekonywał Walicki:

[...] humanistyka „bez dogmatu”, o ile naprawdę pomaga „rozumieniu” różnych światopoglądów i „stylów myślenia”, nie jest w istocie neutralna, broni bowiem wartości następujących: 1) Wolności, poprzez obronę (pośrednią) pluralizmu światopoglądowego. Można powiedzieć, że wolność nie jest wartością, jeżeli nie jest wolnością ku czemuś – tak, ale wolność (negatywna) jest warunkiem wartości, wtedy więc, gdy jest zagrożona, staje się wartością, i to wartością najwyższą (od niej bowiem zależą wszystkie inne). 2) Wartości estetycznych, potrafi bowiem (w przeciwieństwie do humanistyki „z dogmatem”) pokazać piękno różnorodnych idei, wzbogacić człowieka, rozszerzyć jego zdolność rozumienia. 3) Świadomości. Pokazując „od wewnątrz” różne światopoglądy i systemy wartości pomaga ludziom dokonać wyboru wolnego i świadomego, to jest wyboru ze świadomością zarówno tego, co się zyskuje, jak i tego, co się traci⁴³.

Andrzej de Lazari, przedstawiciel kolejnego pokolenia historyków idei i zarazem uczeń Andrzeja Walickiego, w swej pracy poświęconej nacjonalizmowi rosyjskiemu pisał: „O nacjonalizmie historycznym mogę pisać «na chłodno» – badać go z punktu widzenia określonych założeń metodologicznych i nie angażować się emocjonalnie. O nacjonalizmie współczesnym tak pisać nie potrafię i nie chcę. «Żywe życie», jak powiedziałby Fiodor

⁴¹ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 51.

⁴² A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Czytelnik, Warszawa 1993, ss. 173-174.

⁴³ *Ibidem*, s. 175.

Dostojewski i Apollon Grigorjew, rozsądza ramy teorii naukowej”⁴⁴. Tym samym podtrzymuje on, wypracowaną w ramach warszawskiej szkoły historii idei, postawę bezstronnego obserwatora jedynie w odniesieniu do zjawisk przeszłości, natomiast rezygnuje z braku zaangażowania w odniesieniu do terażniejszości. Na mocy własnej decyzji dokonuje na użytek prowadzonych badań rozdzielenia, w istocie swej nierozdzielnych, czego dowiodła nieklasyczna historiografia, przeszłości i terażniejszości.

Podobnego rozdzielenia, również na użytek prowadzonych tu badań, dokonuję w przedkładanej pracy. Oddzielając przeszłość od terażniejszości, jestem świadoma ich realnych powiązań. Zatrzymuję się na badaniu i prezentacji historycznych form idei zjednoczenia Kościołów, próbując zachować wobec nich postawę bezstronności, tworzę przy tym narzędzie zrozumienia współczesności, rozumienia, które winno poprzedzać wszelką ocenę. Rezygnuję jednocześnie z całościowego i wyczerpującego opisu poszczególnych idei, ze względu na istniejące już w dorobku polskich badań nad kulturą rosyjską szczegółowe ich opracowania⁴⁵. Rezygnacja ta i niekiedy radykalne ograniczenie pola badawczego są również podyktowane dążeniem do przejrzystości wyводу. Zagadnienia współczesnych form myślenia o zjednoczeniu Kościołów, ze względu na ich obszerność, pomijam w swej pracy, choć pominięcie to nie może być zupełne. Współczesność pozostaje obecna w prezentowanych tu rozważaniach choćby ze względu na osobę badacza spoglądającego na przeszłość z perspektywy współczesności (np. pisząc o idei „Moskwa – Trzeci Rzym”, mam świadomość istnienia historycznego rozwoju tejże idei). Opisując idee zjednoczenia Kościoła, pamiętam o dwóch wymogach stawianych historykowi przez warszawskich historyków idei, według których historyk „musi być zdolny do takiego utożsamienia się z dawnymi myślicielami, by rozumieć ich od wewnątrz, by ujrzeć ich perspektywę jako otwartą, a jednocześnie spoglądać na nich z dystansu historycznego, to znaczy postrzegać ich perspektywę jako zamkniętą. Nie ma adekwatnego kryterium, które mówiłoby, jak wiele empatii i dystansu powinno się założyć”⁴⁶. Przy tym należy pamiętać, że postawa empatii oznaczająca pełne utożsamienie, pomijająca element dystansu wobec przeszłości, nie jest możliwa i przede wszystkim nie jest wskazana w badaniu historycznym. Badacz w momencie rezygnacji z empatii nadaje

⁴⁴ A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, „Śląsk”, Katowice 1995, s. 7.

⁴⁵ Wyjątek stanowi tu koncepcja autorstwa Lwa Zandera, której opracowania brakuje zarówno w Polsce, jak i w literaturze światowej.

⁴⁶ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 46.

przeszłości cech otwartości, daje jej możliwość generowania nowych znaczeń, czyni dawnych myślicieli aktywnymi uczestnikami dialogu. Dialogu, który, przy uznaniu, że badacz i dawni myśliciele reprezentują odrębne kultury, nabiera cech dialogu międzykulturowego.

Dialog badacza z myślicielami przeszłości, jako akt dialogu międzykulturowego, staje się, zgodnie z teorią kultury Michaiła Bachtina, „życiodajny” i możliwy przy uwzględnieniu w nim przemienności momentu „wczuwania” i „obiektywizacji”. Moment „wczucia” stanowi konieczny etap poznania, polega na widzeniu przedmiotu poznania od wewnątrz „w jego własnej istocie”. Bachtin odrzucał jednak wyłączność empatii, nie zgadzał się na jej absolutyzację, uznawał, iż „czyste wczuwanie jako takie jest w ogóle niemożliwe; gdybym rzeczywiście zatracił siebie w innym (zamiast dwóch uczestników pozostałby jeden, co byłoby zubożeniem bytu), czyli przestałbym być jedynym, to ten moment mojego niebytu nigdy nie mógłby się stać momentem mojej świadomości”⁴⁷. „Czyste wczuwanie”, redukując byt, znosząc istnienie jednego z uczestników relacji, czyni jednocześnie wszelki dialog niemożliwym, albowiem dwa odrębne głosy w akcie pełnego utożsamienia stają się jednym. Zatem po momencie „wczucia” każdorazowo powinien nastąpić „moment obiektywizacji, czyli ulokowanie zrozumianej dzięki empatii indywidualności poza sobą, oddzielenie jej od siebie”⁴⁸. Dialog z innym, poznanie innego, innej kultury dokonuje się w ramach dialektyki utożsamienia i dystansu, przy zachowaniu „ambiwalencji aksjologicznej, tj. zdolności do otwarcia na odmienną perspektywę wartościowania – to, co biorę ze znakiem minus może mieć swoje plusy, które powinny się liczyć, które zmienią mój stosunek”⁴⁹. W opartej na idei pogranicza teorii kultury Bachtina:

[...] najciekawsze, najdonioślejsze (z punktu widzenia uzyskania przez daną wspólnotę pełnej osobowości) zjawiska zachodzą na pograniczu różnych całości kulturowych, na styku [podkr. – D.J.] różnych „stylów” myślenia i odczuwania różnych wizji świata i człowieka, leżących u podstaw poszczególnych kultur. Autentyczne życie kultury konkretnej społeczności, podobnie jak życie duchowe jednostki, toczy się nie w odosobnieniu, lecz w twórczym kontakcie z cudzymi kulturami⁵⁰.

⁴⁷ M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997, s. 43.

⁴⁸ Ibidem, s. 41.

⁴⁹ L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 120.

⁵⁰ T. Szkołut, *Michał Bachtin, sztuka i dialog*, „Akcent” 3/1990, s. 137.

Treść przedkładanej książki sytuuje się na owym „styku”, „stycznej” (ros. касательной) – styku różnych dyscyplin, różnych wyznań, różnych momentów historycznych i ostatecznie różnych kultur – i ów „styk”, „styczna”, (ros. касательная) staje się w istocie jej treścią.

Dziękuję wszystkim tym, którzy przyczynili się do powstania niniejszej książki. Dziękuję pracownikom i studentom Prawosławnego Teologicznego Instytutu św. Sergiusza w Paryżu za ich gościnność i niezwykłą serdeczność. Był to dla mnie ogromny zaszczyt i szczęście móc bezpośrednio uczestniczyć w życiu Instytutu. Dziękuję przede wszystkim o. Borysowi Bobrinskiemu, o. Mikołajowi Ozolinowi, o. Mikołajowi Cernokrakowi, Nadzieździe Secinski, Goranowi Sekulovskiemu oraz Maciejowi Leszczyńskiemu za ich wspomnienia, rozmowy, poświęcony mi czas i udzielaną pomoc. Profesor Annie Grzegorzcyk za życzliwość i wsparcie. Profesorowi Bogusławowi Żyłce za pierwszą lekturę oraz wszystkie wskazówki, które przyczyniły się do rozwinięcia treści książki. Dziękuję przede wszystkim Robertowi i Iwie Domurat, którzy towarzyszyli mi w czasie pisania.