

Marija B. Pluchanowa

Folklor historyczny i ruchy ludowe w Rosji XVII-XVIII wieku : tezy

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 71/4, 217-224

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIJA B. PLUCHANOWA

FOLKLOR HISTORYCZNY I RUCHY LUDOWE W ROSJI XVII—XVIII WIEKU

TEZY

W końcu XVI w. powstaje w Rosji nowy typ folkloru, zwany folklorem historycznym. Głównym, najwyraźniej ukształtowanym gatunkiem folkloru historycznego jest pieśń. Pieśń jest związana z innymi, prozatorskimi gatunkami folklorystycznymi i pozostaje z nimi w stosunku wzajemnego oddziaływania. Podanie historyczne, pieśń historyczna, legenda i wieści [слухи и толки] składają się na jeden krąg tekstów, których nie sposób wyraźnie od siebie oddzielić. Legenda przechodzi w podanie, podanie w pieśń, pieśń w podanie; legenda wpływa na charakter wieści, wieści mogą być oparte na wątku [сюжет] pieśniowym i z czasem przekształcać się w podanie, itd. Wszystko to tworzy niezwykle złożony obraz kształtowania się i funkcjonowania ludowej świadomości historycznej.

Folklor historyczny, wyrósłszy z tradycyjnych form i wyobrażeń ludowych, długo zachowuje z nimi organiczną więź. Np. pieśń historyczna często kształtuje się na podłożu byliny, czerpie z niej gotowe fragmenty tekstu i nie od razu nabiera nowych istotnych cech stylistycznych. Pomiedzy wczesną pieśnią historyczną a byliną nie ma wyrazistych granic stylistycznych. Podania i pieśni nowego typu niewiele odbiegają od tradycyjnych również pod względem stopnia upośredniania w przedstawianiu realnych wydarzeń. Byłoby dziwne, gdybyśmy np. twierdzili, że bylina o Dobryni walczącym ze smokiem odtwarza mniej dokładnie sytuację walki z pogaństwem w Starej Rusi niż pieśń o ucieczce Piotra I ze Stiekolnego — okoliczności konfliktu rosyjsko-szwedzkiego. Mamy jednakowe podstawy, by za postać historyczną uważać stale uczującego bylinowego księcia Włodzimierza, jak też Iwana Groźnego, również uczującego w pieśni o gniewie na własnego syna. Jest to tym wyraźniejsze, że sytuacja i środki opisu uczty Iwana zostały w całości zapożyczone z bylin cyklu włodzimierzowskiego¹, tak iż car Iwan z pieśni

¹ Zob. В. Н. Путилов, *Песня о гневе Грозного на сына*. „Русский фольклор” t. 4 (1959).

historycznej występuje na miejscu Włodzimierza z byliny. W ten sposób Iwan IV, który panował wtedy, gdy ta pieśń powstawała, i najprawdopodobniej nie zdążył jeszcze zabić syna², uzyskuje w tym tekście funkcje bohatera epickiego.

Jakkolwiek na pierwszy rzut oka może się to wydać paradoksalne, jednakże Iwan Groźny przedstawiony na uczcie, która pierwotnie była ucztą Włodzimierza, jest postacią folkloru historycznego, natomiast księżę Włodzimierz na swej własnej uczcie jest postacią folkloru epickiego. Iwan zajmuje miejsce Włodzimierza, i to właśnie stanowi istotną cechę myślenia folklorowego nowego typu. Tekst, choćby był epicki pod względem pochodzenia, stylu, zestawu motywów i wątków fabularnych, zaczyna należeć do folkloru historycznego, gdy uzyskuje możliwość nazywania swoich postaci nowymi aktualnymi imionami.

Cechą szczególną tekstów folkloru historycznego jest to, że mogą być one przyporządkowane różnym postaciom historycznym. Fakt, że postać jednego wątku fabularnego może występować pod różnymi imionami, nie stanowi, ogólnie rzecz biorąc, cechy, która charakteryzuje historyczną sytuację kulturową. Jak wiadomo, światowy repertuar wątków jest ograniczony i postaci noszące różne imiona oraz należące do różnych epok i narodów wchodzą nieuchronnie w te same wątki. Istnieją jednakże okoliczności, w których następuje migracja wątków w granicach możliwych do uchwycenia, stosunkowo nawet wąskich pod względem czasu i przestrzeni, gdy wątek, czy cały tekst, przemieszcza się z jednego imienia na drugie. Wtedy pojawia się typ tekstu, którego centralnym wydarzeniem konstytuującym staje się akt nazwania postaci lub raczej zmiany jej imienia.

Okresy, w których powstaje ludowa samoświadomość historyczna i ogólnonarodowa refleksja, w początkowym swym stadium realizująca się w formie paralel, powinny dostarczyć bogatego materiału pozwalającego obserwować wzajemne stosunki pomiędzy tekstem a imieniem postaci.

Całe cykle pieśni i podań rosyjskiego folkloru historycznego mogą wędrować od jednej postaci do drugiej. Cykl wątków o Jermaku zostaje przeniesiony na Razina. Folklor związany z Razinem staje się folklorem wojny chłopskiej pod wodzą Pugaczowa. Wątki fabularne wyrosłe z motywów epickich odniesionych do Iwana Groźnego wchodzą do folkloru związanego z Piotrem I, itp.

Klasyczna dla folkloru historycznego jest pieśń o synu Stiepana Razina. W różnych jej wariantach „synek” uzyskuje około dziesięciu imion należących do konkretnych postaci historycznych — od Griszki Otriepiewa począwszy aż do Pugaczowa.

Podłożem pieśni historycznej bywa często pieśń liryczna. Nawet Su-

² *Ibidem*, s. 7.

worow, nie mówiąc już o Razinie, Pugaczowie i innych, prosi, by „pochować go pomiędzy trzema drogami [схоронить его промеж трех дорог]”³. Czasem tekst liryczny pozostaje nie zmieniony — jest monologiem prowadzonym w pierwszej osobie, jednakże pieśń zatracą swój liryczny charakter, gdyż komentarz prozatorski wiąże ją z jakąś konkretną postacią historyczną. Autorstwo starodawnej pieśni *He шуми ты лес зеленая дубравушка* przypisywano kolejno Kudiejarowi, Razinowi, Wańce Kainowi, Pugaczowowi, niekiedy zaś bywa ona przytaczana jako ich ulubiona pieśń.

W takiej sytuacji postać bezimienna uzyskuje nową jakość. O ile w kulturze staroruskiej owa anonimowość była zjawiskiem rzadkim, mało charakterystycznym i oznaczała brak zainteresowania imieniem, o tyle teraz anonimowość jest traktowana jako *z n a c z a c y* brak imienia, zero znaczące. Dmitrij S. Lichaczow wykazuje, iż anonimowość lub równoznaczne z nią imię fikcyjne w literaturze XVII w. oznacza, że bohater nie pełni żadnej szczególnej funkcji społeczno-historycznej, historycznej roli. Nowy bohater tej literatury to człowiek „niczym nie odznaczający się w życiu historycznym swego kraju”⁴.

W takiej sytuacji kulturowej nadanie bohaterowi imienia konkretnej postaci historycznej wskazuje, że tekst jako całość uzyskuje sens społeczno-historyczny, a przedstawiona w nim realna postać ma swoje społeczno-historyczne znaczenie. To właśnie w folklorze historycznym świadomość ludowa wyodrębnia znaczące dla niej pod tym względem postaci. W folklorze historycznym imię świadczy, że dany wątek ilustruje funkcję historyczną.

Wątki folkloru historycznego od końca XVI do XVIII w. nie tyle odtwarzają jakieś ważne wydarzenie, którym kieruje ważna postać (co z czasem stało się sprawą zwykłą i naturalną), ile określają funkcje, jakie postaci tej przypisuje świadomość ludowa. Jermak w folklorze nie dokonuje podboju Syberii, lecz uczestniczy we wzięciu Kazania. O Suworowie mówi się, że nie umarł, lecz siedzi we wnętrzu góry (tak jak Razin, Mazepa, Griszka Otriepiew, Wańka Kain) i wyjdzie stamtąd przed Sądem Ostatecznym.

Świadomość ludowa określała funkcje postaci historycznych opierając się na starych tradycjach kulturowych. Zespół przemieszczających się wątków folkloru historycznego kształtował się na materiale epickim oraz eschatologicznym, zgodnie ze staroruskim sposobem myślenia⁵. Wczesne wątki folkloru historycznego to zniknięcia i powroty, cudowne

³ Zob. Э. С. Литвин, *Образ Суворова в русском народном творчестве*. Лв.

⁴ Zob. Д. С. Лихачёв, *Человек в литературе древней Руси*. Москва 1970, s. 111.

⁵ Zob. Г. П. Федотов, *Святые древней Руси*. Париж 1931, s. 76: „Niewybredna co do teologii Stara Ruś, która szybko zapomniała greckie nauki, spośród wszystkich tematów teologicznych upodobała sobie jeden — eschatologiczny, a i ten rozwijała bardziej w utworach literatury ludowej niż pisanej”.

ocalenia od śmiertelnego niebezpieczeństwa, czasowa śmierć, zakładająca zmartwychwstanie w określonym momencie, starcie z waleczną dziewczicą, walka między ojcem a synem, uzyskanie wiedzy magicznej i korzystanie z niej, itp.

Epos i eschatologia funkcjonowały w kulturze określanej jako „zbiorowa”, tzn. bezosobowa. W wieku XVI w wyniku gwałtownego przełomu kulturowego z głębin „zbiorowości” wyłoniła się osobowość z wyostrzoną samoświadomością i wyraźną potrzebą pełnienia misji historycznej. Epos i eschatologia stały się w pierwszym okresie nie tylko środkiem opisu aktywnej postaci w twórczości ludowej, lecz także środkiem samookreślenia takiej postaci pochodzącej z ludu. W rezultacie ten bohater, ta samookreślająca się osobowość uzyskała dla swojej misji historycznej scenariusz nie przystosowany w zasadzie do tego, by wcielić go w życie w osobistym działaniu. Np. wyobrażenia eschatologiczne, z chwilą gdy stały się wytyczną praktyki życiowej, zrodziły potrzebę samobójstwa. Potrzeba ta wywołała w XVII i XVIII w. niebywałe w swej masowości wypadki samospaleń i samozagłodeń. Owe samobójstwa często są tłumaczone jako wynik prześladowania staroobrzędowców przez rząd. Jednakże idea samobójstwa zrodziła się prawdopodobnie bez żadnego związku z wydarzeniami raskołu, w kręgu zwolenników ascety Kapitona, którego nauka powstała jeszcze w pierwszej połowie XVII wieku⁶. Samobójstwa, jak również rozłam i reformy Nikona nie były zjawiskami stanowiącymi mechaniczny łańcuch następstw, lecz należały do jednej kategorii, wyrosły z tych samych głębokich korzeni kulturowych.

Wyłonienie się przywódcy w ruchu ludowym dokonywało się według tych samych zasad co organizacja tekstu w folklorze historycznym. Krok pierwszy, niezbędny do uzyskania władzy i odpowiedzialności, stanowiło przyjęcie imienia historycznie nacechowanego, zwykle imienia jakiegoś carewicza.

Istnieje rozpowszechniony pogląd, łatwy do zakwestionowania, niemniej jednak utrzymujący się, że imię, aby mogło zostać przyjęte przez ruch ludowy, musiało pierwotnie być imieniem człowieka, w którego czynach i charakterze przejawiały się cechy bohaterstwa. Jednakże ani małoletni Dymitr, ani synowie Aleksieja Symeon i Aleksiej, ani Piotr III nie zdążyli dokonać żadnego wybitnego czynu. Nawyk doszukiwania się bohaterstwa w postaciach realnych carewiczów był z jednej strony uwarunkowany tym, że już u progu XVIII stulecia, siłą ukształtowanej ogólnonarodowej inercji psychicznej, sam status carewicza został otoczony aureolą bohaterstwa. Od tego czasu aż do panowania Aleksandra I relacje pomiędzy panującym a jego następcą są nieuchronnie napięte czy nawet konfliktowe. Z drugiej strony przeświadczenie to płynęło

⁶ Zob. С. А. Зеньковский, *Русское старобрядчество. Духовные движения семнадцатого века*. München 1970, s. 146–152.

z utożsamiania zjawiska rosyjskich samozwańców z podobnymi zjawiskami zachodnioeuropejskiego średniowiecza. Fryderyk Barbarossa, którego imię zyskało klasyczną rangę w tradycji samozwaństwa europejskiego, zginął nie doprowadziwszy do końca swojej politycznej misji. Imię Barbarossy stało się sztandarem ruchów religijno-politycznych, kontynuujących jego dzieło zgodnie z rozumieniem ludowym. Świadomość ludowa w Rosji XVII i XVIII w. była słabo ukierunkowana na analizę politycznej roli bohatera-działacza państwowego. Jak wynika z wątków wczesnego folkloru historycznego, zestaw funkcji, którymi posługiwała się świadomość ludowa, uwarunkowany był o wiele bardziej tradycją kulturową niż burzliwymi wydarzeniami realnego życia politycznego. Po to, by przekazać swe imię ruchowi ludowemu, realny carewicz (lub car) musiał być nie tyle mężny i aktywny, ile raczej chorowity, a nawet mógł cierpieć na ataki epilepsji, co zwiastowało wczesną jego śmierć. Wykorzystanie imienia carskiego przy absolutnej obojętności wobec cech jego nosiciela można zilustrować faktem (wywołującym wielkie zainteresowanie we współczesnej kulturologii)⁷ pojawienia się samozwańczego carewicza Aleksieja Pietrowicza na długo przed powstaniem konfliktu pomiędzy rzeczywistym carewiczem a jego ojcem. Później tragiczny los Aleksieja stał się realizacją ludowej legendy o carewicu — orędowniku i męczenniku. Tym samym Aleksiej Pietrowicz jakby podwoił swe imię; świadomość ludowa umieściła go w jednym szeregu z licznymi samozwańczymi Aleksiejami.

W ciągu dwóch stuleci w Rosji tylko jedna figura polityczna, Razin, uzyskała w umysłach ludu na tyle wyraziste rysy, że mogła przekazywać swe imię na tej samej zasadzie, na jakiej dokonywało się to w Europie — na zasadzie idei kontynuacji dzieła. Pugaczow był oceniany jako Razin, który wrócił, który zmartwychwstał, przebudził się — jako sam Razin. Teksty o „synkach”, następcach i zwiastunach powrotu Razina należą do tego samego kręgu wyobrażeń.

Z reguły w ruchach ludowych przyjęcie imienia jakiegoś carewicza lub cara nie zakładało utożsamienia się przemianowanego bohatera z postacią, której imię przybrał. Było tylko sygnałem wzięcia na siebie i uzyskania funkcji nosiciela wyższej sprawiedliwości i władzy. Spośród wszystkich przywódców samozwańczych najbardziej racjonalnie posłużył się carskim imieniem Razin: nie przybrał on nowego imienia, lecz niejako dodał je do swego, rozgłosiwszy wieść, że carewicz Aleksiej Aleksiejewicz płynie z nim razem na łodziach.

Ze współistnieniem dwóch imion trudniej jest pogodzić się folklorystycznie.

⁷ Zob. A. M. Панченко, „Народная модель” истории в набросках Толстого о Петровской эпохе. W zbiorze: Л. Н. Толстой и русская литературно-общественная мысль. Ленинград 1979. — В. А. Успенский, *Historia sub specie semioticae*. W zbiorze: Культурное наследие древней Руси. Истоки, становление, традиции. Москва 1976. — К. В. Чистов, *Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв.* Москва 1967.

stycie niż folklorowi i ruchom ludowym. Znamienna pod tym względem wydaje się potrzeba, a zarazem niemożność ustalenia, kto właściwie jest bohaterem pieśni o Czernyszewie: dowódca naczelny graf Czernyszew czy Czika-Zarubin — współbojownik Pugaczowa, który przybrał owo imię wraz z tytułem grafa⁸. Natomiast folklor posługuje się swobodnie imionami zarówno Pugaczowa jak Piotra III w pieśniach i podaniach o chłopskim przywódcy.

Co więcej — i podanie, i owi samozwańcy łatwo godzili się na przybieranie tego samego imienia przez kilka osób. W autobiografii Kondratija Sieliwanowa — „Chrystusa” skopców i „Piotra III” — znajdujemy epizod o jego spotkaniu z innym „Piotrem III”, Pugaczowem. Epizod ten jest tym ważniejszy, iż okazuje się całkowicie fikcyjny: sąd nad Sieliwanowem i zesłanie go na Sybir nastąpiły już po straceniu Pugaczowa. Píše Sieliwanow:

W tym czasie, kiedy Pugaczowa więzili, on sam trafił mi się na drodze. I odprowadzało go mnóstwo pułków, i takż pod okrutnie mocną więzli go strażą; a mnie więzli pod strażą jeszcze dwa razy większą, bardzo srogo mnie więzli. I tutaj lud, który mnie odprowadzał, za nim poszedł, a którzy jego odprowadzali, za mną poszli⁹.

Badacze studiujący zjawisko pojawiania się samozwańców często widzą element irracjonalny w przybieraniu drugiego imienia. J. M. Lotman i W. A. Uspienski powołują się na samozwańców jako na przykład możliwości mitologicznego myślenia. Utożsamienie przywódcy ludowego z carem i likwidację pierwszego imienia widzą autorzy w znanym Puszkimowskim passusie: „On dla ciebie Pugaczow — odpowiedział gniewnie starzec, a dla mnie był to wielki hosudar Piotr Fiodorowicz”¹⁰.

Zdanie to może ilustrować i odwrotne podejście. Starzec nazywa Pugaczowa Piotrem III, podkreślając w ten sposób wielką historyczną rolę tego przywódcy, jednakże pamięta, że w oczach dworzanina Pugaczow nie ma takiego znaczenia, pozostając tylko Pugaczowem.

Aleksandr Michajłowicz Panczenko, uwzględniając swoistość świadomości religijnej, w której dusza i imię rozumiane były jako tożsame, proponuje, by akt samoprzemiaowania traktować jako akt „podobny sprzedaniu duszy diabłu”¹¹. Jednakże ani mitologiczne, ani mistyczne podejście do sprawy nie pomaga nam zrozumieć, dlaczego samozwańcy pojawiali się w Rosji tylko w ciągu dwóch wieków, potem zaś zjawisko to zanikło, mimo iż sprzyjające mu możliwości rozumienia istniały w zasadzie i przed tą epoką, i po niej.

⁸ Zob. В. К. Соколова, *Русские исторические песни XVI—XVIII вв.* Москва 1960, s. 138.

⁹ Zob. Н. И: Надеждин, *Исследование о скопческой ереси.* W: *Сборник правительственных сведений о раскольниках.* Составитель В. Кельсиев. Лондон 1862, supplement, s. 4—5.

¹⁰ А. С. Пушкин, *Замечания о бунте.* Сут. за: Ю. М. Лотман, В. А. Успенский, *Миф — имя — культура.* „Труды по знаковым системам” VI (Тарту 1973), s. 299.

¹¹ Zob. Панченко, *op cit.*, s. 8.

Traktowanie zjawiska samozwańców jako wyrazu tajemniczych właścicieli ducha ludu charakterystyczne jest dla XIX-wiecznych badaczy literatury. Spotyka się je nawet u ludzi współczesnych rozpatrywanym ruchom ludowym, należących do najwyższych warstw kulturalnych i społecznych.

Ten sam Sieliwanow-„Piotr III” sprowadzony został za sprawą Pawła I z Syberii i przywieziony do Petersburga. Wedle podań skopców i pieśni duchownych¹² — w odpowiedzi na pytanie Pawła, czy może Sieliwanow jest jego ojcem, ten odrzekł, że stanie się jego ojcem, jeśli Paweł zostanie skopcem [оскопится]. Podania jasno wykazują, że zarówno dla przekazujących je, jak i dla samego przywódcy skopców imię Piotr III i status „ojca” miały sens symboliczny, a nie dosłowny, czego obawiał się Paweł I i jego powiernicy. Sieliwanowa umieszczono w domu dla obłąkanych. Ludzie z kręgów oficjalnych, prześladowających samozwańców i członków sekt, skłonni byli w jednych i drugich widzieć maniaków, co utożsamiali się całkowicie z osobami, których imiona przybierali.

Jednakże nawet członkowie tzw. mistycznych sekt w Rosji nie byli na tyle „mistyczni”, by zapomnieć o pierwotnym swoim imieniu po przybraniu drugiego. Podanie chłystów¹³ zachowywało i ceniło imiona swych licznych „Chrystusów”: Daniły Filippowa, Iwana Susłowa, Iwana Wasiljewa i innych¹⁴.

Powstanie w Rosji w połowie XVII w. sekt mistycznych (wedle podania wielu „Chrystusów” pojawiło się już w w. XVI) oraz zjawisko występowania samozwańców wiążą się ze sobą, i to nie tylko chronologicznie. Jest to ruch ludowy tej samej natury, opierający się na realizacji tego samego eschatologicznego kompleksu wyobrażeń. Zostać „Chrystusem” znaczyło wziąć na siebie funkcje odkupiciela, a zarazem przywódcy, kierownika danej wspólnoty. Taki „Chrystus” widział swoją drogę życiową przez pryzmat treści *Ewangelii*, uzupełnionej elementami eschatologicznymi. Głównym elementem jego biografii stawała się męka śmierci. „Chrystusa” otaczali członkowie sekty, którzy wzięli na siebie role apostołów, Bogurodzicy, Jana Chrzciciela. Według dogmatyki chłystów pierwszy Chrystus też nie był Bogiem, lecz człowiekiem noszącym takie imię. Po poście i zwycięstwie nad pokusami na pustyni zstąpiła na tego człowieka, prostego syna cieśli, łaska. Zdaniem chłystów każdy, kto pragnie cierpieć, pragnie panować nad umysłami i przeszedł próbę postu, może otrzymać imię Chrystusa, przyjąć na siebie funkcje odpo-

¹² Zob. *Сборник правительственных сведений о раскольниках*, s. 71 n.

¹³ Ч хлы́стци (od ros. хлыстать — bić) — członkowie rosyjskich sekt mistycznych powstałych w XVII—XIX w., głoszących antynomiczny dualizm gnostyczny i konieczność surowej ascezy, łącznie z biczowaniem. Właściwym twórcą sekt chłystów był wieśniak rosyjski Daniło Filippow (zm. 1700). Dokładniej zob.: *Энциклопедия католическа*. Т. 3. Lublin 1979, k. 192.

¹⁴ Zob. П. И. Мельников, *Тайные секты*. W: *Полное собрание сочинений*. Т. 14. Москва 1898, s. 311 n. — Зеньковский, *op. cit.*, s. 482 n.

wiadające temu imieniu i odpowiadający mu los. Podobnie aktor, podejmując się jakiejś roli, przybiera nie tylko nowe imię, lecz bierze na siebie obowiązek reprodukcji tekstu sztuki.

Zjawisko samoprzemianowywania w Rosji XVII i XVIII w. nie może być, oczywiście, rozumiane w kategoriach gry aktorskiej. Trzeba jednak uwzględnić fakt, że wtedy i tylko wtedy kultura rosyjska potrafiła przyjąć i przyswoić sobie teatr — nie teatr lalek czy teatr panoramy ludowej [paëk]¹⁵ jak dawniej, ale grę aktorów. Do tego potrzebne były specjalne, nowe możliwości kulturowe i psychiczne.

Tak więc przyporządkowanie danej osobie określonej roli społeczno-histerycznej przejawiało się w świadomości ludowej w XVII i XVIII w. głównie poprzez nazwanie tej postaci imieniem historycznie nacechowanym i odpowiednio do niego przypisanie jej funkcji wybawcy: przywódcy otoczonego aureolą eschatologiczną, bądź odkupiciela-Chrystusa, bądź fałszywego odkupiciela — Antychrysta.

Analogiczna w swej istocie wydaje się doktryna „Moskwa — III Rzym”, sformułowana w XVI w. przez autorytety polityczne i hierarchię kościelną. W wieku XVII stała się ona formą pojmowania życia państwowego przez lud. Państwo moskiewskie otrzymuje historycznie nacechowaną nazwę „Rzym” (przy tym do owej nazwy sięgnięto nie ze względu na atrybut bogobojności, którą Rzym I się nie odznaczał — lecz dlatego że nazwa ta odnosi się do wielkiego państwa, które zakończyło już swoją drogę, dotarło do swego kresu). Moskwa, przyjmując nazwę „Rzym”, uzyskuje eschatologiczną funkcję ostatniej twierdzy bogobojności. O ile dla umysłów politycznych XVI w. ten „III Rzym” jest Rzymem ostatnim i, co ważniejsze, wielkim, o tyle dla świadomości ludowej XVII w. „ostatni” znaczy „skazany na zagładę”. O ile dla myśli państwowej wielkoksiażęca formuła „czwartego Rzymu być nie może [четвёртому Риму не быть]” była patetyczną gloryfikacją państwa moskiewskiego, o tyle dla ludzi XVII w. zawierała ona przeczucie lub świadomość zagłady.

Z rosyjskiego przełożyła *Elżbieta Janus*

¹⁵ *Rajok* — dawna rozrywka ludowa; skrzynka opatrzona szklami powiększającymi z otworami, przez które widzowie oglądali poruszające się wewnątrz obrazy. Oglądaniu takich obrazów towarzyszyły żartobliwe objaśnienia rymowaną prozą.