

Wacław Zaikyn

"Duch ruské církve", Valerij S. Vilinsky, Praha 1930 : [recenzja]

Collectanea Theologica 19/2, 239-250

1938

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.

avait eu aucuns terreurs de la lutte religieuse qui eurent lieu dans différents états de l'Europe occidentale, et, en cela, la Pologne peut avec équité être fière de son rapport pour les autres religions, beaucoup plus tolérant, sans aucune comparaison, que dans la majorité des pays de l'Europe occidentale en XV—XVII siècles.

Incontestablement les affirmations de l'auteur sont erronées quand il dit que l'opinion générale des théologiens orthodoxes et des canonistes admet que: 1) à l'aube du christianisme toutes les communautés chrétiennes étaient des églises complètement indépendantes (autocéphales) et que 2) dans chaque pays il doit y avoir absolument une Église Orthodoxe autocéphale. Son affirmation que les rois polonais et les grands-ducs de Lithuanie aspiraient à l'instabilisation d'une complète autocéphalie de l'Église Orthodoxe est tout à fait incorrecte. Le „droit de collation“ qui fut un de principaux malheurs de l'Église Orthodoxe en Pologne est représenté par l'auteur, comme un salut. L'importance du Synode à Nowogródek (1414—1415) est très exagérée. Complètement arbitraire est l'affirmation qu'une partie des évêques orthodoxes en Pologne reconnaissait l'union ecclésiastique pendant le gouvernement du métropolitaine Grégoire II qui, il est vrai, fut consacré par l'ordre du Siège Apostolique comme un métropolitaine uniata, mais, qui bientôt abjura l'union et fut ensuite sanctionné par le patriarche de Constantinople non-uni. L'analyse juridique de l'institution des exarques à la fin du XVI et au commencement du XVII siècle est incomplète et insuffisante. Le rôle de Moscou dans les affaires de l'Église Orthodoxe en Pologne est très exagéré, tandis qu'en contraire, le rôle des cosaques est très rapetissé. Enfin les caractéristiques des métropolitaines S-t Alexis Biakont et Job Borecki sont injustes.

On aurait pu indiquer encore tout un nombre d'imperfections, toutefois secondaires dans leur majorité, mais tous ces défauts du livre du prof. Chodyncki sont rachetés par ses très grandes qualités. Aussi faut il admettre que ce livre est une grande et considérable acquisition dans la science et forme réellement une époque dans l'étude de l'histoire de l'organisation juridique et des institutions de l'Église Orthodoxe en Pologne et de ses rapports avec l'État.

Lwów

Venceslas Zaïkyn.

Valerij S. Vilinsky, Duch ruské cirkve. Ladislav Kunčíř, Praha 1930, 2 wyd. 1936, str. 435.

Wymieniona praca płodnego autora rosyjskiego należy do najciekawszych dzieł o kościele rosyjskim. Autor objął w niej

wiele najrozmaitszych zagadnień teologicznych, historiozoficznych, a zwłaszcza historyczno-kościelnych. Wprawdzie autor nie wykazał dostatecznej znajomości tych zagadnień i należytego przygotowania do ich rozstrzygnięcia i wskutek tego wypowiedział szereg nieuzasadnionych twierdzeń i popełnił dość liczne błędy — jednakże praca Vilinskyego (głównie, druga część historyczno-kościelna) ma też swoje znaczne zalety i zasługuje na baczną uwagę teologów i historyków kościoła.

Książka ta składa się z dwóch części różniących się zarówno co do treści, rozmiarów — jakoteż wartości naukowej. Pierwsza, mniejsza część, zatytułowana „Názor na dějiny ruské cirkve“ (ok. 100 stron) zawiera próbę filozoficznego wyświeśtlenia niektórych zasadniczych zagadnień dziejów Rusi i Rosji oraz historii kościoła staroruskiego i rosyjskiego, ze szczególnym uwzględnieniem problemu stosunku Rosji do Europy zachodniej, jakoteż kultury rosyjskiej do zachodnio-europejskiej. Niestety, autor nie był należyście przygotowany do opracowania tych bardzo trudnych i spornych zagadnień. Wiele dawniejszych i nowych rosyjskich dzieł historiozoficznych wcale nie uwzględnił. Nie wykorzystał on nawet cennej pracy Bazylego Zieńkowskiego „Russkie mysliteli i Evropa“ (Paryż 1927), doskonale wyświeśtlającej szereg tychże kwestyj, które próbował autor wyjaśnić. Dużo miejsca poświęca autor przedstawieniu rozwoju dwóch prądów rosyjskiej myśli historiozoficznej: 1) narodowo-rosyjskiego, przedstawiającego Rosję jako świat kulturalny, odrębny od Europy zachodniej i 2) okcydentalistycznego, podkreślającego zasadniczą łączność kulturalną, mimo pewnych odrębności drugorzędnych, Rosji z Zachodem i dążącego do zlania kulturalnego z Europą zachodnią.

Cała sympatja autora jest po stronie ruchu ókcydentalistycznego, który przedstawia dokładniej i stosunkowo lepiej, niż ruch narodowo-rosyjski. Co do tego ostatniego autor nie zna dzieł nawet najwybitniejszych jego przedstawicieli i kreśli charakterystykę ich poglądów na podstawie wiadomości zaczerpniętych z trzeciej ręki, przytym często ze źródeł wyraźnie tendencyjnych i wogóle nieodpowiednich. Początków rosyjskiej historiozofji narodowej (której podstawy były położone już w dziełach Fonwizina, Nowikowa, Bołtina i inn. w drugiej połowie XVIII w.) autor zupełnie nie wspomina i wywodzi je z „oficjalnej doktryny narodowo-rosyjskiej“, za której głosiceli uważa Karamzina, Speranskiego i Uwarowa. Z jakiej racji zalicza Speranskiego do przedstawicieli prądu narodowego, jest niezrozumiałym, gdyż w rzeczywistości był to jeden z najgorętszych okcydentalistów z początkiem XIX w. Zaliczanie Karamzina do reprezentantów „doktryny oficjalnej“ również jest zupełnie bezpodstawnym; autor wogóle nie zrozumiał i nie ocenił głębokiej historiozofji Karam-

zina. Za zwiastuna ruchu okcydentalistycznego uważa autor Czaadajewa, gorącego wielbiciela Zachodu i ostrego krytyka bizantynizmu i przeszłości rosyjskiej. Naśladowcami jego, wedle autora, byli Swieczyna, Gagarin, Szuwałow i Włodzimierz Sołowjow, który, jak twierdzi autor, „ve svých knihách, O spravedlněni dobra, a 'Rusko a obecna církev' spoil myšlenku určitého dějinného poslání Ruska s katolickým ideálem theokracie“. W rzeczywistości jednak W. Sołowjowa nie można zaliczać do naśladowców Czaadajewa: Sołowjow był bardzo daleki od skrajności Czaadajewa, nigdy nie był bezwzględnym krytykiem przeszłości rosyjskiej i bezwarunkowym czcicielem katolicyzmu; w znakomitej pracy „Oprawdanije dobra“ wcale nie zajmował się zagadnieniami historiozofii i polityki cerkiewnej (z tego wynika, że autor nie zna najznakomitszej pracy W. Sołowjowa), ale wyłącznie problemami etyki; pod koniec życia W. Sołowjow w silnym stopniu rozczarował się do katolicyzmu i wrócił z powrotem na prawosławie, czego autor widocznie też nie wiedział. Porównywując systemy historiozoficzne W. Sołowjowa i Danilewskiego, autor uważa historiozofję ostatniego za bardziej powierzchowną. Ocena ta jest oczywiście niesłuszną, gdyż historiozofja Sołowjowa była właściwie piętą achillesową w jego systemie filozoficznym: Sołowjowowi nie udało się pogodzić niektórych zasadniczych sprzeczności historiozoficznych; natomiast historiozofja Danilewskiego odznacza się harmonijnością i konsekwentnością; można się z nią nie zgadzać lub ją zwalczać, lecz nie można jej odmówić głębokiego i ściśle filozoficznego rozstrzygnięcia najgłówniejszych problemów historiozofii. Można tu dodać, że szereg współczesnych historiozofów zachodnio-europejskich, zwłaszcza niemieckich, z Spenglerem na czele, wygłasza wiele z tych idei, które na długo przed nimi rozwijał w swych dziełach Danilewski. O słowianofilach rosyjskich autor mówi pobieżnie. O bardzo ciekawych ideach historiozoficznych i myślach o stosunku Rosji do Zachodu Mik. Hohola, Herzena, Mik. Strachowa, Dostojewskiego, L. Tołstoja, Michajłowskiego, neosłowianofilów (Ern i in.), autor wcale nie wspomina; natomiast znajduje miejsce dla przedstawienia poglądów niektórych trzeciorzędnych pisarzy. Wogóle przegląd rosyjskich doktryn historiozoficznych jest jedną z najsłabszych części książki Vilin-skiego.

Autor uwzględnia również zresztą dość pobieżnie myśli o stosunku Rosji do Zachodu niektórych pisarzy zachodnich, np. Spenglera, Ottmara Spanna, H. Massisa, R. v. Waltera, E. Rábla i niektórych innych, w związku z ich ogólnymi teoriami historiozoficznymi, mniej lub bardziej wyraźnie wyznającymi istnienie zupełnie odrębnych kultur narodowych w historii. Wszystkie te poglądy, jak również Danilewskiego, Leontiewa i in. najwy-

raźniejszych przedstawicieli rosyjskiego „narodowego“ kierunku historiozoficznego, określa autor, jako destrukcyjne. Im przeciwstawia ideę „unionizmu“, którą zupełnie bezpodstawnie nazywa też „ideą cyrylo-metodiańską“. Za najwybitniejszych przedstawicieli tej idei uważa D. Mereżkowskiego, A. Sałtykowa, W. Solowjowa i Swieczynową. Najcharakterystyczniejszymi cechami ich „unionizmu“ są: uznanie bliższej łączności kulturalnej Rosji z Zachodem oraz dążenie do ich jedności kościelnej. Szczególnie dokładnie, lecz niezupełnie ściśle i niebezstronnie rozpatruje autor poglądy Sałtykowa: autor przemilcza w zupełności filoprotestanckie składniki ideologii Sałtykowa.

Autor odrzuca w ślad za tymi „unionistami“ istnienie zupełnie odosobnionych i zupełnie oryginalnych kultur: wyraźne różnice, istniejące obecnie w kulturze, psychice, religii Rosji i Zachodu, powstały nie wskutek odrębności ich kultur, lecz wskutek późniejszego przyjęcia chrześcijaństwa przez Ruś oraz niektórych innych przyczyn historycznych, które spowodowały opóźnienie rozwoju kulturalnego Rosji. Szczególnie nacisk kładzie autor na różnice w czasie chrystianizacji Zachodu i Rosji. Przyjmując modną obecnie teorię, która za wszelką cenę chce udowodnić, że chrześcijaństwo było bardziej utworem hellenistycznym, niż żydowskim, podnosi autor, że składniki chrześcijaństwa i kultury chrześcijańskiej istniały na Zachodzie już od czasów Platona, Arystotelesa i stoików. Natomiast na Rusi rozszerzyło się chrześcijaństwo dopiero w X w., ale i wówczas odbyła się wedle autora tylko zewnętrzna, oficjalna chrystianizacja Rusi: długo potem istniało jeszcze dwuwierstwo (chrześcijaństwo w połączeniu z tajemnym oddawaniem czci bogom pogańskim i wykonywaniem obrzędów pogańskich); wprowadzone „per rescriptum principis“ chrześcijaństwo na Rusi długo było „instytucją arystokratyczną“; jako skutki tego, pozostały w czasach późniejszych bardziej obrzędowy, niż duchowy charakter chrześcijaństwa rosyjskiego (por. schizmę staroobrzędowców) i wielka różnica w samym ujmowaniu chrześcijaństwa, w wierze i praktykach religijnych wyższych a niższych warstw społeczeństwa. Nadto na rozwój chrześcijaństwa i kultury w Rosji ujemnie podziały wedle autora „bizantyzm“ (pojęcia tego jednak autor nie określa) i cesaropapizm ostatnich dwu stuleci. Równocześnie z tym jednak znajduje autor w ruskim czy też rosyjskim chrześcijaństwie dwie dodatnie cechy: pewność wszechchrześcijańskich prawd oraz żywość i świeżość rosyjskiej religijności, jako stosunkowo młodej. Główna różnica pomiędzy „ruską duszą“ a „duszą“ Zachodu polega na tym, „że ruska religijność ludowa znajduje się w intensywnym stadium swego rozwoju, natomiast religijność katolickiego Zachodu zaczęła już przechodzić w ekstenzywną formę“. „Ruska“ religijność i religijność Zachodu „są to

dwa etapy tego samego procesu przyswojenia prawd Chrystusowych“. W religijności i kulturze Włoch XII stulecia, w „quattrocento“ w Anglii czasów Shakespeara znajduje autor wiele legend i podań, bliskich Dostojewskiemu i t. p.

Wyjaśniewszy w ten sposób różnicę między duszą ruską a duszą Zachodu, czy też między religijnością i kulturą „ruską“ a zachodnią, autor następnie przystępuje do konkretnego wyjaśnienia treści „ruskiej“ religijności i religijnej kultury, czy też „ducha ruskiej cerkwi“. Autor nadmienia, że różni badacze dążą często do wyjaśnienia tego problemu przez badanie literatury; uważa on jednak, że literatura nie daje wszechstronnego i obiektywnego obrazu religijności i kultury „ruskiej“. Natomiast autor zwraca się do badań nad historią kościoła i najróżniejszych dziedzin kultury ruskiej, uważając, że tylko w ten sposób można dać należyte rozwiązanie tak mocno interesującego obecnie świat zagadnienia „duszy ruskiej“, a przede wszystkim „ducha ruskiej cerkwi“. Przy tym autor uważa za konieczne ograniczenie historycznych badań do czasów stosunkowo dawniejszych (do początku XVIII wieku), przypuszczając, że tylko badania nad tymi czasami mogą dać ustalone i obiektywne wyniki.

Zastanawiając się nad zasadniczym twierdzeniem autora, że istotna różnica między „ruską“ a zachodnią religijnością i kulturą polega na opóźnieniu rozwoju religijności i kultury „ruskiej“, konstatujemy przede wszystkim niejasność używanych przez autora terminów „Ruś“, „ruski“. Pozostaje niejasnym, czy autor rozumie „Ruś“ jako Rosję (Wielkorusję), czy też jako całą Wschodnią Słowiańszczyznę. Na początku drugiej części swej pracy autor zajmuje się przeważnie dziejami Rusi południowej i kościoła południowo-ruskiego; natomiast w dalszych rozdziałach prawie zupełnie zapomina o Rusi południowej (Ukrainie) i ześrodkowuje całą swą uwagę na dziejach Wielkorusji i kościoła wielkorusyjskiego.

Twierdzenie autora o spóźnieniu rozwoju religijności i kultury „ruskiej“ może być zastosowane do Wielkorusji (choć i w tym wypadku możnaby poczynić pewne zastrzeżenia przeciw temu twierdzeniu), ale w każdym bądź razie nie może być mowy o spóźnieniu rozwoju kultury i religijności Rusi południowej (Ukrainy) w porównaniu do większości północnych, germańskich krajów Europy zachodniej. Południowo-wschodnie ziemie słowiańskie znajdowały się od najdawniejszych czasów w ścisłych i ożywionych stosunkach ze starożytną Helladą, następnie ze światem hellenistyczno-rzymskim i na koniec z imperium bizantyńskim. W VIII—VII w. przed Nar. Chr. zakładają na północnym wybrzeżu Morza Czarnego Grecy, przeważnie z Miletu, szereg kolonij, pod wpływem których rozpoczyna się hellenizacja południowo-wschodniej Europy. „Żywym jej symbolem stała się

legendarna osobistość króla Anacharsisa, który był współczesny Solonowi, wyjechał do Grecji celem poznania greckiej mądrości i ustawodawstwa, lecz przypłacił życiem zbyt ostrą próbę wprowadzenia greckiej religii wśród swych ziomeków. Skutkiem tejże hellenizacji było stopniowe przejście sąsiadujących z Grekami Scytów od koczowniczego sposobu życia do osiadłego i do rolnictwa. W ten sposób na naszych naddnieprzańskich równinach zakołysały się zielone niwy — i to w tym czasie, kiedy netylko oddalona północ scytyjska, lecz i Germanowie, Brytyjczycy i Gallowie żywili się zołędziami i mięsem¹⁾.

Jak wyjaśnili to w ostatnich czasach w swych pracach najwybitniejsi badacze starożytnej historii połudn.-wschodniej Słowiańszczyzny Rostowcew, Wasiliew, Wernadski, Odinec i in., na ziemiach połudn.-wschodnio-słowiańskich istniała nierozrwalna tradycja kulturalna od czasów bardzo dawnych (przynajmniej od VII—VIII st.) do czasów państwa kijowskiego („Rurykowiczów“). Państwo kijowskie IX—XII w. było dalszym ciągiem starożytnych państw scytyjskiego, bosporańskiego, gockiego, antskiego i t. d. W kulturze materialnej, drogach handlowych, sztuce, formach społecznych i politycznych, a nawet wierzeniach religijnych na ziemiach połudn.-wsch.-słowiańskich od VIII—VII st. przed Nar. Chr. aż do VIII—IX w. po Nar. Chr. można zaobserwować jedną nieprzerwaną linię rozwojową. Wobec tego przy obecnym stanie badań nad starożytną historią nie może być już mowy o pierwotnym charakterze państwa kijowskiego i kultury południowo-ruskiej VIII—XII w. [jak to dawniej przypuszczali Ewers, Sołowiow, Kawelin, Cziczerin i in.]. Przeciwnie, należy stwierdzić, że kultura połudn.-ruska (państwa kijowskiego) miała już conajmniej 1500-letnią historię. Chrześcijaństwo na ziemiach połudn.-wschodnio-słowiańskich zaczęło szerzyć się też od czasów bardzo dawnych. Wprawdzie ostateczne zwycięstwo chrześcijaństwa nad pogaństwem nastąpiło w południowej Rusi dopiero w X stuleciu, jednakże chrześcijańska kultura i organizacja kościelna państwa kijowskiego wyłoniły się z poprzedniego rozwoju chrześcijaństwa na ziemiach połudn.-wschodnio-słowiańskich w państwie bosporańskim, gockim i t. d. Niektórych z zagadnień historii kościoła staroruskiego nie można rozwiązać bez uwzględnienia poprzedniej ewolucji chrześcijaństwa na ziemiach połudn.-wschodnio-słowiańskich w II—VIII wieku. A więc teoria spóźnienia rozwoju, czy też względnej młodości kultury i religijności „ruskiej“ nie nadaje się w zupełności w odniesieniu do Rusi południowej czyli Ukrainy.

Można wyrazić również pewne wątpliwości, czy ta teoria nadaje się także w stosunku do Wielkorosji. Najnowsze ba-

¹⁾ T. Zieliński, Istorija antičnoj kultury, Petrograd 1915, s. 67—68.

dania historyczne i archeologiczne wykazują, że kultura i państwowość wielkoruska ma swe początki w czasach znacznie dawniejszych, niż to przypuszczali do niedawna historycy. W VII—VIII w. po Nar. Chr. istniało już nad górną Wołgą (na terenie późniejszego państwa władimirsko-suzdalskiego) państwo normańskie. Nie jest wykluczonym, że Normanowie nie założyli sami tego państwa, lecz podbili już przedtem istniejące państwo meriańskie. W każdym bądź razie państwo to stało się początkiem najznacniejszego z państw wielkorosyjskich. Otóż w VII—VIII st. w głównym ośrodku Wielkorosji istniała już stosunkowo rozwinięta państwowość i kultura. Przy tym kultura tego państwa rozwijała się pod mocnym wpływem arabsko-mahometańskiego Wschodu. Znakomity historiozof i historyk Wipper widzi, całkiem słusznie, w kulturze i państwowości państwa suzdalsko-władimirskiego i następnie moskiewskiego dalszy ciąg form i tradycji kulturalnych, właściwych wielkim monarchiom starożytnego Wschodu. Chrześcijaństwo w Wielkorosji umocniło się wprawdzie stosunkowo późno (w Nowogrodzie i w kraju suzdalskim w XI w., w ziemi Więtyczów jeszcze później), jednak spóźnienie to nie było znacznym w porównaniu, np. do Szwecji, gdzie chrześcijaństwo zakorzeniło się przy samym końcu X w. (ostateczna chrystianizacja Szwecji nastąpiła nawet jeszcze później), a mimo to Szwecja niedługo już potem stała się czynnym członkiem rodziny kulturalnej narodów Zachodu.

Wobec tego należy szukać przyczyn i źródeł różnic religijno-kulturalnych między Zachodem a Rosją (Wielkorosją) nie w opóźnieniu rozwoju religijno-kulturalnego Wielkorosji, lecz w odmiennych podstawach kultury i religijności tych dwóch światów. Co się zaś tyczy Rusi południowej czyli Ukrainy, nie można ją oczywiście przeciwstawiać Zachodowi w tym samym stopniu co Wielkorosji, lecz należy ją rozpatrywać, jako kraj o odmiennej kulturze i religijności, stojący niejako pośród trzech ośrodków kulturalno-religijnych — bizantyńskiego — zachodnio-europejskiego i wielkorosyjsko-eurazjańskiego.

Czynnikami, które ujemnie wpłynęły na religijność i kulturę „ruską“, były wedle autora, bizantyzm i ceszaropapizm. Niestety jednak autor nie wyjaśnił, co rozumie pod bizantyzmem; wskutek tego pozostaje też niejasnym, czy w rzeczywistości wpływ „bizantyzmu“ był tak mocny i tak ujemny, jak to wydaje się autorowi. „Cesaropapizm“ miał bezwątpienia wpływ na organizację prawną kościoła rosyjskiego, a następnie i wogóle wschodnio-słowiańskiego i pośrednio wpłynął oczywiście też na religijność i kulturę rosyjską. Jednakże wydaje się nam, że autor przecenia znaczenie ceszaropapizmu w dziejach religijności i kultury „ruskiej“. Najgłębszym i najdoskonalszym wyrazem religijności ruskiej (wschodnio-słowiańskiej w ostatnich dwóch stu-

leciach było bezwątpienia życie i działalność Paisiusza Welyczkowskiego i jego uczniów, Joasafa Białogrodzkiego, Tichona Zadońskiego, Serafina Sarowskiego, Melecjusza arcb. Charkowskiego, starców optyńskich i in. Ich życie i działalność ostały się niezależnymi od ciężącego nad organizacją kościelną cezarpapizmu i tym samym dały dowód, że cezarpapizm nie dotarł do głębi „ducha kościoła ruskiego“, że kościół ten, wbrew dosadnemu wyrażeniu W. Sołowiowa, nie został przez cezarpapizm „sparaliżowany“.

Znacznie lepszą, niż pierwsza, ogólno-ideologiczna część pracy Vilinskyego, jest druga jej część konkretno-historyczna, zawierająca przegląd dziejów kościoła ruskiego (wschodnio-słowiańskiego) w IX—XVIII w. oraz kościoła rosyjskiego w XIII—pocz. XVIII w. Ta część pracy Vilinskyego, mimo licznych niedociągnięć, stanowi stosunkowo najlepszy z nowych (wydanych po wojnie światowej) podręczników dziejów kościoła wsch.-słowiańskiego. Początek tej części jest jednak bardzo słaby. Starożytnym dziejom połudn.-wsch. Europy i chrześcijaństwa w niej do IX w. poświęca autor zaledwie dwie strony, ignorując ustaloną przez najnowszą naukę organiczną łączność starożytnych dziejów połudn.-wsch. Europy z późniejszymi dziejami połudn. Rusi. Przy tym autor wykazuje zupełną nieznaną starożytności połudn.-wsch.-europejskiej: Jornand, Prokopiusz i Maurycy okazują się, wedle niego, autorami IV st.!

Początki państwa ruskiego odnosi autor do połowy IX w. Badania Rostowcewa, Wasiljewa, Wernadskiego, Smirnowa i in., wyjaśniające znacznie dawniejsze powstanie państwowości południowo- i północno-wschodnio-słowiańskiej, pozostały autorowi zupełnie nieznanymi. Nie zna autor również bardzo ciekawych i cennych wyjaśnień pochodzenia nazwy „Ruś“, podanych przez Briema, Marra, Wasiljewa, Grekowa i in., wykazujących, że oprócz Rusi północnej, normańskiej, istniała Półc południowa, nie wspólnego początkowo z Normanami nie mająca. Kijów, wedle autora, został założony przez Normanów. Tymczasem archeologia ustala istnienie wielkiego centrum w okolicach Kijowa już w czasach gockich, niektórzy zaś historycy podają dowody istnienia Kijowa w czasach scytyjskich przed Nar. Chrystusa.

W ślad za Kluczewskim, Downar-Zapolskim i Rożkowem, uważa autor, że podstawą gospodarstwa staroruskiego był handel, i przypuszcza, że ludność dawnej Rusi kijowskiej w XII—XIII w. przesiedliła się w znacznej swej części do kraju nadwożańskiego i dopiero tam zajęła się rolnictwem, jako głównym zajęciem. Poglądy te, w świetle najnowszych badań historycznych i archeologicznych, wydają się zupełnie bezpodstawnymi. Badania Spicina, Presniakowa, Lubawskiego, Bujaka i in. wyjaśniły błędność mniemania o przesiedleniu się Polan kijowskich do kraju

nadwożańskiego. Z drugiej strony prace Gautiera, Lubawskiego, Presniakowa, Grekowa i in. udowodniły, że główną podstawą gospodarstwa na ziemiach połudn.-ruskich było od najdawniejszych czasów rolnictwo.

Autor powtarza kilkakrotnie ze szczególnym naciskiem twierdzenie o wprowadzeniu chrześcijaństwa na Rusi „per rescriptum principis“. Twierdzenie to jest słusznym tylko w odniesieniu do niektórych ziem wielkorosyjskich, gdy natomiast w dziejach chrześcijaństwa na Rusi południowej rozporządzenie Włodzimierza W. o ostatecznym wprowadzeniu chrześcijaństwa było tylko zakończeniem długiego i skomplikowanego procesu chrystianizacji, w którym książęta odgrywali rolę czasami dodatnią (Askold, Olga, Jaropek), czasem zaś ujemną (królowie gocy, Oleg, Świętosław, a nawet Włodzimierz W. na początku swych rządów).

Wiadomości autora o pogaństwie staroruskim są przestarzałe, powierzchowne i wątpliwe. Twierdzeniu autora o słabym rozwoju i prymitywności pogaństwa staro-wschodnio-słowiańskiego i o braku organizacji kastowej wołchwów stanowczo przeciwnostawiają się wiadomości o planowej akcji wołchwów w 1070 latach, na które zwracał już uwagę Gołubiński. Całkiem niesłusznym jest również twierdzenie autora (powtórzone za Gołubińskim) o pokojowym ustosunkowaniu się do chrześcijaństwa pogan wogóle, zaś pogan wsch.-słowiańskich w szczególności. Historia daje wiele przykładów stanowczej i ostrej opozycji pogan w stosunku do chrześcijaństwa i ostrej ich walki z chrześcijaństwem we wszystkich prawie krajach słowiańskich.

Autor zupełnie nie wspomina o biskupstwie tmuorokańskim (założonym, wedle katalogu de Boora, w połowie VIII wieku), o wzmiance ibn-Chordadbea o ruskich kupcach-chrześcijanach w IX w., o wiadomościach żywotów św. Jerzego z Amastrydy (o szerzeniu się chrześcijaństwa na Rusi na początku IX w.) i św. Cyryla-Konstantyna (o ewangelii i psalterzu w języku ruskim w połowie IX wieku). Wiadomości źródeł bizantyńskich o przyjęciu chrześcijaństwa przez Ruś w latach 860-ych nie chce autor odnieść do Rusi kijowskiej, mimo, że ze słów patr. Focjusza jasno wynika, że tyczy się to Rusi kijowskiej. Wiadomości żywota św. Stefana z Suraza uważa autor za niewiarygodne, nie wyjaśniając jednak powodów tej swojej opinii.

Chrześcijaństwo na Rusi za czasów Jaropeka, wedle zdania autora, nie było ani greckim ani rzymskim, lecz gockim. Twierdzenie to jest zupełnie bezpodstawne i niepoważne. Św. Adalberta, biskupa kijowskiego w 961/2 r., a później arcybiskupa magdeburskiego, miesza autor przez nieporozumienie ze świętym Wojciechem praskim. Św. Bonifacego, który wedle Piotra Damianiego, miał być misjonarzem łacińskim na Rusi za czasów Jaropeka, utożsamia autor ze św. Brunonem. W tym wypadku

idzie autor w ślad za panującą w nauce opinią. Jednakże porównanie żywotów tych świętych wykazuje bardzo znaczne różnice w wiadomościach o ich życiu i przemawia stanowczo przeciw ich utożsamianiu.

Autor uważa, że przyczyną przyjęcia chrześcijaństwa przez Włodzimierza z Bizancjum, a nie z Rzymu była obawa Włodzimierza przed zbyt mocną organizacją kościelną Zachodu. To wyjaśnienie jest zupełnie naiwnym i świadczy o nieznajomości autora stosunków kościelno-politycznych na Zachodzie i w Bizancjum przy końcu X w. „Wiadomość“ autora o „okazałym“ przyjęciu legatów papieskich przez Włodzimierza opiera się tylko na fantazji autora. Zupełnie bezpodstawną wydaje się charakterystyka Jarosława Mądrego, jako „czystej krwi Normana“. Wzmianka o wysłaniu przez papieża na Ruś biskupa Aleksego w 1021 r., podana przez pisarzy XVII—XVIII wieku, wydaje się bardzo wątpliwą (por. zdanie W. Abrahama); w każdym bądź razie, nie można podawać ją w tak kategorycznej formie, jak to czyni autor. Twierdzenie autora o konflikcie metr. Teopemta z Jarosławem z powodu projektowanej przez ostatniego kanonizacji Włodzimierza W., jest widocznym nieporozumieniem. Powtórzona za niektórymi innymi historykami wiadomość o wyjeździe legatów papieskich z Rzymu na Ruś w 1054 r., po wyjaśnieniu Michela, nie posiada należytego uzasadnienia. Przypuszczenie autora, że w drugiej połowie XI wieku książęta ruscy mieli większy wpływ i władzę w sprawach kościelnych, niż panujący zachodni, świadczy znowu o nieznajomości autora kościelno-politycznych stosunków na Zachodzie. Św. Antoni Rzymianin (którego autor mylnie nazywa Antoninem) był nie Włochem łacińskiego obrządku (jak przypuszcza autor), lecz prawosławnym Grekiem z Włoch (jak to już wyjaśnił Gołubiński).

W dalszej części swej pracy wypowiada autor znowu kilka zupełnie przestarzałych twierdzeń, niezgodnych z niewątpliwymi wnioskami współczesnej nauki: o przesiedleniu się ludności kijowskiej na półn.-wschód w XII—XIII w. i połączonym z tym „odejściu Rusi od Zachodu“, o ciężkim położeniu mas ludowych pod władzą tatarską, o niskim poziomie kulturalnym Rusi kijowskiej, o istnieniu politycznej jedności Rusi do poł. XII w., o powstaniu różnicy narodowościowej między Rusią południową (Ukrainą) a Wielkorosją dopiero w XII w., o fińskim charakterze Meri i t. d. Całkiem aprioryczne i bezpodstawne są dalsze przypuszczenia autora o niskim poziomie mnichów staroruskich i niewysokim poziomie moralnym społeczeństwa staroruskiego wogóle, o szerokim rozprzestrzenieniu praktyki podwójnej wiary w całej Słowiańszczyźnie wschodniej i t. d.

Wspominając o św. Sergiuszu Radonieskim, uważa go A. za najbardziej zbliżonego ze świętych ruskich do „zachodniej mental-

ności katolickiej“ i porównuje go do św. Franciszka z Assyżu. Jest to porównanie typowe dla autorów rosyjskich, bardzo powierzchownie obeznanych z hagiografią wschodnio-słowiańską, a z żywotów świętych zachodnich znających tylko żywot św. Franciszka. Gdyby autor znał lepiej hagiografię wschodnią i zachodnią, mógłby on wskazać daleko większe podobieństwo w życiu wielu świętych wschodnich do zachodnich. Podstawy mesjanizmu moskiewskiego i idea Moskwy — trzeciego Rzymu, nie zostały stworzone przez Moskwę, jak to przypuszcza autor, lecz zostały przeniesione z Kijowa, który zaczerpnął je znowu z Bułgarii, jak to dobitnie wyjaśnia M. Szachmatow. Zupełnie nieudaną wydaje się nam podana przez autora charakterystyka wielkorusyjskich stronnictw religijnych — „józefian“ i „starców zawołańskich“; zupełnie niesłusznym jest porównywanie starców zawołańskich z monarchomachami; nieodpowiednim jest zbyt silne podkreślanie konserwatyzmu „józefian“. Niesłusznym jest zaliczanie Maksyma Greka do „józefian“.

Zagadnienia przynależności religijnej i poglądów religijnych Dymitra Samozwańca autor nie wyświetlił należycie (w rzeczywistości, Samozwaniec należał, zdaje się, do braci czeskich i udawał tylko w zaleźności od potrzeby to katolika, to znowu prawosławnego). Zupełnie mylnym jest twierdzenie autora o braku reform i innowacyj w życiu moskiewskim za panowania Michała Romanowa. W rzeczywistości, w tym czasie zaszły wielkie zmiany w życiu i ustroju politycznym, społecznym i gospodarczym Moskwy i rozpoczęły się też zmiany w jej życiu kulturalnym.

Całkiem bezpodstawnym i wręcz błędnym jest przypisywanie przez autora staroobrzędowcom protestu przeciw centralizmowi i absolutyzmowi oraz walki o religijną i społeczną swobodę.

O religijnym piśmiennictwie ukraińskim XVI—XVII wieku autor ma bardzo słabe pojęcie: Jana Wszeńskiego zalicza on na równi z Piotrem Mohiłą do pisarzy, którzy przyswoili sobie „wiele metod i myśli łacińskich“. W rzeczywistości Jan Wszeński nie miał nic wspólnego z katolicyzmem ani w swych poglądach, ani w metodach zastosowanych do swych dzieł.

Mylnym jest przedstawienie stosunku społeczeństwa moskiewskiego, a zwłaszcza bojarów i dworjaństwa do kultury zachodniej przy końcu XVII w.: autor twierdzi, że w Moskwie wzmógł się wówczas konserwatyzm i że wyższe warstwy stroniły od wszelkich zachodnich wpływów. W rzeczywistości zaś wśród bojarów było wówczas dość dużo zwolenników europeizacji Moskwy (Matwiejew, Ordyn-Naszcokin, Rtiszczew i t. d.). Bezpodstawnym i mylnym jest również twierdzenie autora o zakazaniu przez sobór moskiewski z 1667 r. mieszania się duchowieństwa do spraw politycznych. Brak też podstawy zapewnieniu

autora o wyznawaniu przez „ruskie“ masy ludowe dogmatu Niepokalanego Poczęcia Najśw. Marii Panny aż do XVII w. włącznie.

Naogół trzeba powiedzieć, że autor przedstawił dzieje kościoła w państwie moskiewskim znacznie lepiej, niż dzieje kościoła staroruskiego. Najlepszym jednak jest w jego pracy rozdział o ustroju i reformach kościelnych za czasów Piotra I w pierwszej ćwierci XVIII w. Autor wykazuje całkiem słusznie mylność często przypisywanych Piotrowi zmian, dokonanych w rzeczywistości znacznie później, w XIX w. (np. zupełnego podporządkowania synodu rządowi świeckiemu, całkowitej biurokratyzacji zarządu świeckiego i t. d.). Z drugiej jednak strony poczyniona przez autora próba wybielenia Piotra od zarzutów skłonności do protestantyzmu jest niezgodna z rzeczywistością.

Wykazaliśmy tu najważniejsze błędy faktyczne w przedstawieniu dziejów kościoła wschodnio-słowiańskiego w drugiej części pracy Vilinsky'ego. Książka Vilinsky'ego, prawdopodobnie, doczeka się jeszcze niejednego wydania. Wobec tego wskazanie wszystkich tych błędów jest nieodzownym. Uważamy, że gdyby Vilinsky usunął wszystkie te błędy i dodał (zamiast pierwszej wstępnej części) przegląd dziejów kościoła wschodnio-słowiańskiego w XVIII—XX wieku, praca jego stałaby się bardzo cenną i wielce korzystną.

Lwów

Wacław Zaikyn.

Ks. Dr. Seweryn Kowalski, Zstąpienie do piekieł Chrystusa Pana wedle nauki św. Piotra Apostoła (Rozbiór krytyczny Dz. II, 27, 31 i I Piotr. III, 19, 20; IV, 6), Poznań 1928, s. 150.

Zstąpienie do piekieł Chrystusa Pana należy do podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej. Ma ona swe uzasadnienie tak w Piśmie św. jak w najstarszej Tradycji kościelnej. Szczególniejsze jednak znaczenie jako dowód skrypturystyczny na potwierdzenie dogmatu zstąpienia Chrystusa Pana do piekieł mają słowa św. Piotra Apostoła, zawarte w pierwszym jego liście r. 3, 19 n. oraz r. 4, 6. Wspominają one nie tylko o samym fakcie zstąpienia Chrystusa do otchłani ale wzmiankują także mimochodem, co zdziałał Chrystus w szeolu między haniebną śmiercią na krzyżu a chwalebne zmartwychwstaniem. Wspomniane teksty należą do najtrudniejszych i najzawilszych w egzegezie N. Testamentu i dlatego stanowią one prawdziwy „krzyż“ dla egzegetów tak katolickich jak protestanckich. Świadczą o tem wymownie różnorodne tłumaczenia tych miejsc o najdawniejszych czasach aż po dzień dzisiejszy. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa większość Ojców i pisarzy Kościoła przyjmowała na podstawie listu świę-