

Piotr Koprowski

Przestrzeń cywilizacyjna Europy Wschodniej i jej determinanty w okresie od Średniowiecza do XIX wieku

Przegląd Wschodnioeuropejski 7/1, 173-187

2016

Artykuł został 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.

PIOTR KOPROWSKI
Uniwersytet Gdański

PRZESTRZEŃ CYWILIZACYJNA EUROPY WSCHODNIEJ I JEJ DETERMINANTY W OKRESIE OD ŚREDNIOWIECZA DO XIX WIEKU

The Civilizational Space of Eastern Europe and its Determinants in the Period from the Middle Ages to the 19th Century

SŁOWA KLUCZOWE: Europa Wschodnia, Zachód, cywilizacja, Polska, Rosja

KEYWORDS: Eastern Europe, Western, the civilizational space, Poland, Russia

ABSTRACT: The question whether Eastern Europe is possible and necessary rarely arises among historians of idea. This problem does not play any significant role in various diagnoses related to the future of the world, either. Nevertheless, it seems that posing this question seems well-grounded. This article is an attempt to consider what created and determined the civilizational space of Eastern Europe in the period from the Middle Ages to the 19th century and what actions and ideas influenced the nature of this part of the Old Continent. Selected “polonica” have also been placed in the context of “easterness”.

W kręgu historyków idei dosyć rzadko pojawia się pytanie: „czy Europa Wschodnia jest możliwa i potrzebna?”. W różnych diagnozach dotyczących przyszłości świata problem ten również nie odgrywa zbyt dużej roli. Mimo to wydaje się, że postawienie powyższego pytania jest zasadne. Celem piszącego te słowa jest próba namysłu nad tym, co współtworzyło i determinowało przestrzeń cywilizacyjną Europy Wschodniej w okresie od średniowiecza do XIX w., jakie działania i idee wywarły wpływ na oblicze tej części starego kontynentu. W kontekście „wschodniości” usytuowane zostaną również wybrane polonica. J. Kuczyński podkreśla:

Europy nie można definiować geograficznie jako kontynentu. Jest historycznym podmiotem, na który składa się ogół jej mieszkańców, identyfikujących swą europejskość jako wspólną cywilizację, podległą szczególnemu ruchowi w przestrzeni i w czasie. Hezjod, który prawdopodobnie pierwszy pisał o Europie, określał ją w *Teogonii* jako boginię, która karmiła i podtrzymywała miłość ludzi. Mit porwania Europy miał być odzwierciedleniem ruchu historii ze Wschodu na Zachód.

Jakby powtarzając to Hegel pisał: „Dzieje powszechne przesuwają się ze Wschodu na Zachód; Europa jest niewątpliwie ich końcem, Azja ich początkiem” (Kuczyński 1999, 11).

Historia Europy rozpoczęła się na wschodnich wybrzeżach Morza Śródziemnego. Emigranci z Azji Mniejszej prawdopodobnie ok. 3000 r. p.n.e. założyli pierwsze trwałe ognisko cywilizacji na Krecie, która była wówczas odległą prowincją świata azjatyckiego¹. Nie sposób nie przywołać w tym kontekście mitu o Europie – córce fenickiego króla Agenora, uprowadzonej przez zakochanego w niej Zeusa z wybrzeży Fenicji (dzisiejszego południowego Libanu) przez Morze Śródziemne na Kretę (zob. Kubiak 1998, 369–372; Owidiusz 1995, 866–875).

Mit o porwaniu Europy jest, jak się wydaje, plastyczną alegorią faktu przeniesienia przez Zeusa owoców starszej, azjatyckiej cywilizacji Wschodu na tereny młodszych ośrodków usytuowanych na wyspach Morza Egejskiego. Fenicja znajdowała się w sferze wpływów egipskich. Początków kultury europejskiej można by przeto poszukiwać m.in. w Fenicji i w Egipcie². Przyjęcie takiej opcji nie oznacza jednak w żadnym wypadku umniejszenia znaczenia, wagi idei i wartości kulturowo-cywilizacyjnych wyrosłych w obrębie wielkich, monolitycznych systemów: Grecji i Rzymu oraz w odpowiedzi na uniwersalistyczne koncepcje Kościoła. Mimo iż na skutek działania różnych sił historycznych i określonych procesów kultura helleńska, rozprzestrzeniając się w basenie Morza Śródziemnego, utraciła swą jedność i spójność, a rzymska koncepcja państwa upadła, zachowały się najistotniejsze elementy współtworzące istotę cywilizacji europejskiej: grecki kanon piękna fizycznego i moralno-etycznego oraz rzymski kanon ładu prawnego w relacjach pomiędzy jednostkami, a także między większymi zbiorowościami ludzkimi. W zgodzie z tymi kanonami rozwijała się znaczna część ludności zamieszkującej powstałe na gruzach cesarstwa zachodniorzymskiego organizacje państwowe (Hertz 1997; Słowik 2007, 199–203).

Warto również podkreślić, że już w V w. p.n.e. historyk Herodot uznał „Europę i świat grecki” za oddzielny region, odróżniający się zdecydowanie od, zamieszkanego przez ludy barbarzyńskie i uważanej przez Persów za swoją własność, Azji. Autor *Dziejów* wskazał, że jedną z najbardziej charakterystycznych cech mieszkańców Europy jest ciekawość, zainteresowanie innymi kulturami (Herodot 1959). Poczucie przynależności do świata europejskiego tworzyło się, jak można przypuszczać, począwszy od okresu między wojnami grecko-perskimi

¹ Od czasu powstania cywilizacji kreteńskiej do XVI w. miała miejsce ciągła rywalizacja ludów na linii Azja – Europa. Zmiana charakteru owej rywalizacji wiązała się z odkryciem Ameryki i następstwami tego faktu (Chołaj 1995).

² Faraonowi Echnatonowi Europa prawdopodobnie zawdzięcza pierwsze idee monoteistyczne. Władca Egiptu swoją koncepcję Boga stworzył bowiem przed zapisami starotestamentowymi – ok. 1350 r. p.n.e.

a epoką Aleksandra Wielkiego. Europejczycy zaczęli wówczas przeciwstawiać własne wartości, idee – z ideą wolności na czele – azjatyckiemu despotyzmowi, zniewoleniu. Skutkowało to wykrystalizowaniem się, a następnie ugruntowaniem określonych terminów geograficzno-politycznych, uzasadniających tego rodzaju kategoryzację (Baczkowski 1995, 11–12).

Pytanie o tożsamość europejską, zwłaszcza kulturową, jest – biorąc chociażby pod uwagę korzenie społeczeństw europejskich – ze wszech miar zasadne. „Tożsamość europejska” to bowiem kategoria pojawiająca się w różnorodnych dyskusjach, w kontekście procesów integracji starego kontynentu, a także w związku z następstwami kontaktów, relacji Europejczyków z tymi, którzy Europejczykami nie są – a może raczej nie są przez niektórych za takich uważani. Tradycyjne identyfikowanie europejskości z wartościami, ideami chrześcijańskimi, i nadawanie miana „prawdziwych” Europejczyków jedynie osobom wywodzącym się z tego kręgu kulturowego jawi się obecnie jako nie do końca satysfakcjonujące, nieco dyskusyjne. Zgodzić się trzeba raczej z opinią A. Wolff-Powęskiej (1990, 7), iż od momentu, kiedy kontynent europejski „stał się przedmiotem ludzkiej refleksji, istnieje ogromna różnorodność Europy” i – dodajmy – wielość wzorów kulturowych. Owa „różnorodność Europy” i – co się z tym wiąże – sposobów myślenia oraz odnoszenia się do rzeczywistości stała się faktem dopiero w wieku XVI, a więc na początku okresu nowożytnego.

W średniowieczu łacińska część starego kontynentu stanowiła jedność, mimo iż samo pojęcie „Europa” nie było wówczas znane szerszym kręgom społeczeństw i pojawiało się głównie w rozważaniach, systemach myślowych intelektualistów (Mazurkiewicz, Sowiński 2005, 84). Ośrodkiem jedności, integrującym liczne zespoły etniczne i poszczególne jednostki, był w wiekach średnich Kościół rzymski. Średniowieczni Europejczycy, nie podlegając jednej władzy politycznej i jednolitym normom prawnym, wyznawali chrześcijańską hierarchię wartości, pogląd na świat, system wierzeń. Ci spośród nich, którzy byli ludźmi wykształconymi, posługiwali się jednym pismem i językiem. Cały łaciński obszar europejski, mimo toczących się na nim permanentnie wojen, jawił się jako zjednoczony kulturowo i religijnie. Ujęty był w sieć diecezjalną z miastami biskupimi jako dużymi ośrodkami kultu religijnego, nauki i szkolnictwa oraz w znacznie od niej gęstsza sieć parafialną, warunkującą organizację elementarnego nauczania. *Respublica Christiana* miała swoje centrum duchowe – Rzym, będący siedzibą papieża, stolice intelektualne – m.in. Paryż, Bolonię, a także ośrodki uniwersyteckie, takie jak chociażby Oxford, Montpellier, Padwa, Praga, Kraków. Uniwersytety, zorganizowane według tych samych zasad, skupiające profesorów i studentów różnych narodowości, kształtowały elitę europejską, czerpiącą ze skarbcza kultury scholastycznej.

Kultura scholastyczna, do powstania której przyczynił się w głównej mierze św. Tomasz z Akwinu, stawiała, w przeciwieństwie do uwypuklającej partykularyzmy

regionalne kultury rycerskiej, na jedność i spójność świata chrześcijańskiego (Pomian 1992; Le Goff 1997; Dylus 1998; Le Goff 1994; Ossowska 1974). Obydwe, charakterystyczne dla średniowiecza, kultury, porządkujące życie codzienne ówczesnych Europejczyków, wprowadzające doń określony ład i harmonię³, współistniały ze sobą, przenikając się nawzajem i nie wchodząc na drogę konfrontacji. Owa koegzystencja trwała do początku XVI w., kiedy to kultura uniwersalna załamała się pod naporem kultur regionalnych. Nie zniknęły jednak niektóre formy wyrazu charakterystyczne dla wieków średnich – m.in. łacina jako język nauki⁴.

W średniowieczu przestrzeń europejska była zorganizowana w głównej mierze przez idee i wartości o proveniencji chrześcijańskiej. Stworzona została dzięki temu perspektywa dla powstania Europy Wschodniej. Określone ówczesne terytorium może być nazwane „Europą Wschodnią”, ponieważ odróżniało się od obszaru nazywanego „Europą Zachodnią”, ale – co trzeba wyraźnie podkreślić – w sensie równorzędnej odrębności struktur tej samej, „naznaczonej” chrześcijaństwem, cywilizacji. Średniowieczna Europa składała się z dwóch równych co do wartości połówek. Pierwsza z nich – część zachodnia – miała za swego patrona m.in. św. Benedykta – prekursora „pobożnej pracowitości”. Drugiej natomiast połowie europejskiej przestrzeni, czyli Europie Wschodniej, patronowali zwłaszcza bracia sołunscy: Cyryl i Metody. Tym ostatnim wiele narodów: Bułgarzy, Morawianie, Białorusini, Rosjanie, Ukraińcy zawdzięczało wejście – jeszcze przed końcem pierwszego tysiąclecia – w świat chrześcijański. Ich działalność misyjna, bez wątpienia udana, wpłynęła w znaczącym stopniu na dzieje i świadomość Słowian. „Apostołowie Słowiańszczyzny”, nie narzucając chrystianizowanym ludom „wyższości” języka greckiego i kultury bizantyńskiej, działając w zgodzie z przeświadczeniem, iż każdy kościół lokalny wnosi swój wkład do „chrześcijańskiej pełni”, umiejętnie zespolili jedność z różnorodnością. Stanowią oni swoisty duchowy pomost pomiędzy nurtem tradycji zachodniej i wschodniej, współtworzących jedną wielką Tradycję Kościoła powszechnego⁵.

Średniowieczna Europa była w swym przestrzennym całokształcie swoistym rezultatem oddziaływania dwóch form kulturowo-religijnych. Można, przykładowo, wspomnieć, iż w rozwoju Słowian południowych i wschodnich język

³ Ludzie średniowiecza byli zwolennikami „racjonalnego” uporządkowania, określenia wszystkich dziedzin swego życia i działalności. W ich przekonaniu powinno być miejsce na wszystko i wszystko powinno znajdować się na właściwym miejscu. Ta idea przyświecała im jako organizatorem, kodyfikatorom, twórcom systemów filozoficznych itd. (Lewis 1986).

⁴ Szerzej o związkach między kulturą średniowieczną a ideami renesansu zob. Huizinga 1974; Burchardt 1961.

⁵ 31 grudnia 1980 r. Jan Paweł II w liście apostolskim *Egregiae virtutis* ogłosił Cyryla i Metodego współpatronami Europy. Głównym patronem tej ostatniej został 24 października 1964 r., ustanowiony przez Pawła VI, Benedykt z Nursji.

staro-cerkiewno-słowiański odegrał taką samą rolę, jaką w Europie Zachodniej spełniła łacina⁶. Wyodrębnienie się w wiekach średnich Europy Wschodniej jako określonej struktury nie wiązało się z kwestiami natury społeczno-gospodarczej. Poszczególne elementy struktury społecznej, które w Europie Zachodniej rozwijały się etapami przez kilkaset lat (od IX do XIII w.) – we wschodniej części kontynentu europejskiego pojawiły się w formie skondensowanej w ciągu niespełna stu kilkudziesięciu lat. W niektórych przypadkach były to struktury „okrojone”, szczątkowe, o charakterze hybrydalnym, a więc rzutujące na „całość” w ten sposób, że różniła się ona mocno od modelu oryginalnego. Tym ostatnim z pewnością był Zachód, ale najważniejszych przemian społecznych w krajach Młodszej Europy nie sposób postrzegać w kategoriach zwykłego naśladownictwa. Nie można zapominać o wewnętrznych impulsach tychże przemian, warunkujących – obok czynnika zewnętrznego – wspinały, wielostronny rozwój wschodniej części kontynentu europejskiego. Niezwykle charakterystyczne jest to, że bardzo szybko dokonał się zwrot społeczno-gospodarczy, w wyniku którego zachodni (geograficznie) kraniec Europy Wschodniej stał się – strukturalnie – wschodnim krańcem Europy Zachodniej (Kłoczowski 1998; Szűcs 1995).

W wymiarze przestrzennym Polska, od początków istnienia jako państwo, była „konstruowana” nierozłącznie z Europą. Nie można zapominać jednak o tym, że państwo stworzone przez Mieszka I nie było jeszcze Polską, lecz własnością Piastów, realizujących swoje rodowe cele z pomocą zmilitaryzowanych możnych, którzy odnosili korzyści z każdego sukcesu swojego przywódcy. Dopiero potrzeba utrwalenia zdobyczy terytorialnych i ściśle z tym związane pragnienie uzyskania swoistej legitymizacji geopolitycznej zmusiły Bolesława Chrobrego do wprowadzenia atrybutów samodzielnego państwa (arcybiskupstwo, własna moneta i nazwa terytorialna, korona królewska), akceptowanych w chrześcijańskiej Europie (Samsonowicz 2000). Państwo to zostało wpisane w chrześcijaństwo łacińskie. Związało się w głównej mierze z ideami i rozwiązaniami przynoszonymi przez ludzi z Europy Zachodniej, w znikomym jedynie stopniu partycypując we wzorcach kulturowych bizantyńskiej Rusi (Dowiat 1985). Polski „projekt istnienia” jawił się, mimo to, jako oryginalny. W ramach szerszych – tzn. chrześcijańskich i łacińskich – nasz kraj poszedł drogą rozwoju, w którym znaczenie możnych opierało się – w znacznym stopniu – na rodzimym obyczaju, odrębnych tradycjach, własnym prawie, a społeczeństwo poczuwało się do wspólnoty ogólnonarodowej (Kłoczowski 2000).

⁶ Warto zauważyć, że znaczna część badaczy stoi na stanowisku zaprezentowanym w XIX w. przez rosyjskiego myśliciela Piotra Czaadajewa, zgodnie z którym Wschód (Ruś Kijowska) poprzez przyjęcie chrześcijaństwa z Bizancjum w języku cerkiewno-słowiańskim został pozbawiony możliwości głębszej partycypacji w sferze kulturalno-intelektualnej Zachodu „zamkniętej” w łacinie. Szerzej na temat tego wątku myśli autora *Listów filozoficznych* zob. Przebinda 1998, 83–103.

Jednocześnie Polska pod rządami reprezentantów dynastii Piastów, a następnie Jagiellonów, ściśle związana z zachodnimi ośrodkami kultury, sukcesywnie przesuwała swoje oddziaływanie na wschód. Granice tegoż oddziaływania wyznaczyła – co prawda – na ziemiach ruskich ekspansja litewska, niemniej jednak to państwo polskie oferowało swoim wschodnio-południowym sąsiadom określone standardy cywilizacyjne. Polska zaczęła, jak się wydaje, stawać się zwierciadłem i modelem starego kontynentu. Na terytorium kraju realizującego się między Bałtykiem a Morzem Czarnym – z jednej strony – przenikały się dwie kultury: wschodnio- i zachodnioeuropejska, z drugiej zaś – jawił się ów kraj jako ucieleśnienie idei Zachodu na Wschodzie. Miejscem spotkania i dialogu kultury łacińskiej i ruskiej był m.in. Kraków. To właśnie w tym ośrodku miejskim, w kościele św. Krzyża, przy którym osiedlili się w 1390 r. słowiańscy benedyktyni, używano języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. W 1490 r. Niemiec Szwajpolt Fiol wydał w Krakowie pierwsze w świecie drukowane księgi cyryliczne (Jakowenko 2000, 115). W kontekście Krakowa i dialogu kultur wspomnieć warto również Francyska Skarynę, pioniera drukarstwa białoruskiego, w latach 1504–1506 studiującego w Akademii Krakowskiej. W 1517 r. rozpoczął on w Pradze edycję *Starego Testamentu* i *Psalterza* w przekładach na język cerkiewno-słowiański w wersji białoruskiej. Następnie założył w Wilnie pierwszą w Europie Wschodniej drukarnię (Sahanowicz 2001, 182). Podobnych przykładów podać można znacznie więcej. Są one wymownym dowodem na to, że przestrzeń wschodnioeuropejska, niezdeterminowana przez wielkie wydarzenia historyczne (może z wyjątkiem tzw. niewoli mongolskiej), była otwarta na propozycje Polski, pozostającej od schyłku XIV w. w związku politycznym z Litwą. Mimo iż „ruski” fragment tej przestrzeni postrzegano w Krakowie i w Wilnie jako dziedzictwo podbojów litewskich, nie głoszono programu likwidacji bądź też ograniczenia samodzielności Cerkwi prawosławnej i nawracania jej członków na katolicyzm przy użyciu siły.

Warto w tym miejscu podkreślić, że to właśnie w Europie Wschodniej, do której geograficznie należało również Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie, a od 1569 r. – Rzeczpospolita Obojga Narodów, już u schyłku średniowiecza działały osoby, które opowiadały się za wolnością religijną, a w chrześcijaństwie poszukiwały ekumenicznej jedności w różnorodności. W 1414 r. na soborze w Konstancji wystąpił Paweł Włodkowiec, ówczesny rektor Akademii Krakowskiej, przeciwstawiając się nawracaniu pogan na wiarę chrześcijańską przy pomocy miecza. Na tym samym soborze, cztery lata później, w 1418 r. wygłosił natomiast mowę Grzegorz Cambłak, pełniący funkcję przewodnika delegacji polsko-litewskiej, mowę, która mogłaby – również w czasach współczesnych – stać się częścią składową każdego traktatu ekumenicznego:

Jak długo możecie, o najmilsi ojcowie, znosić widok członków Chrystusa nie połączonych i nie powiązanych ze sobą? Jak długo Chrystus, który jest głową Kościoła, będzie dręczony przez swe własne członki, które powinny być przecież jego radością i ozdobą?! Bo czyż nie są walką wypowiedzianą Głowie, którą jest Chrystus, te wszystkie spory i utarczki, wymysły i niezwykle wybiegi, i to pragnienie każdej ze stron, by pokonać drugą?! [...] Jak długo jedyny Kościół chrześcijański podzielony będzie na dwie chwały i jak może nazywać się Kościołem chrześcijańskim, skoro nie ma w sobie jedności Chrystusowej? Chrystus bowiem zjednoczył nas Chrztem świętym i Dobrą Nowiną, a idąc na dobrowolną mękę modlił się za nas do Ojca, mówiąc: Ojcze, uczyni ich, aby byli jedno, tak jak i my jedno jesteśmy [...]; a my teraz nie jesteśmy jedno. I chociaż imię Chrystusa wspólne, to chwały i nauczanie odmienne; wiara w Tróję wspólna, wyznanie zaś niezgodne. Jak długo wschodni będą czynić zarzuty zachodnim, a zachodni to samo wschodnim, zupełnie jak niegdyś Żydzi z Samarytanami? (cyt. za: Naumow 1996, 75–76).

Na początku XV w., w dobie rzymskiego ekskluzywizmu soteriologicznego, poglądy Cambłaka nie mogły znaleźć – i nie znalazły – uznania w Konstancji. Musiały one jednak być znane przynajmniej niektórym polskim hierarchom Kościoła rzymskokatolickiego oraz królowi Władysławowi Jagielle. To Jagiełło wysłał bowiem Cambłaka do Konstancji, a z woli jego stryjecznego brata – księcia Witolda – duchowny ten został mianowany metropolitą kijowskim. Wiele wskazuje na to, że Jagiellonowie identyfikowali cywilizację europejską z chrześcijaństwem rozumianym jako zwarta, spoista religia, niezróżnicowanym na odłamy wschodni i zachodni (por. Ulewicz 1950), natomiast Europę Wschodnią starali się kreować jako przestrzeń syntezy kultur. U progu XVI w. reprezentanci tej dynastii władali już znaczną częścią terytorium wschodnioeuropejskiego (Królestwo Czeskie, Królestwo Węgierskie, Królestwo Polskie, Wielkie Księstwo Litewskie), lecz ich dominacja polityczna okazała się nietrwała. O losie lokalnego mocarstwa przesądziły m.in. sprzeczne interesy dzielące państwa jagiellońskie, pogłębiające się konflikty między potomkami Jagiełły, a także ich śmierć (Kolankowski 1991; Łowmiański 1999). W Czechach i na Węgrzech panowanie Jagiellonów trwało do 1526 r., później obydwaj kraje znalazły się pod władzą Habsburgów. W 1572 r. wygasła dynastia jagiellońska w Polsce i na Litwie.

Wydaje się, że rok 1526 to początek końca koncepcji Jagiellonów w odniesieniu do przestrzeni Europy Wschodniej. Rzeczpospolita Obojga Narodów nie zdołała ostatecznie „zbudować” tej ostatniej według własnego pomysłu – jako struktury, w obrębie której różnorodność kulturowa i wyznaniowa nie zagrażałaby wolności, wolności przekraczającej uprzedzenia polityczne i stanowe. Nie zdała egzaminu m.in. unia brzeska (1596 r.), zawarta między biskupami prawosławnymi z terenów Rzeczpospolitej a Kościołem katolickim; biskupi

przystępujący do unii mieli uznawać zwierzchnictwo papieża, zachowując jednakże liturgię wschodnią, język cerkiewnosłowiański i kalendarz juliański⁷.

Polski projekt Europy Wschodniej nie został w okresie nowożytnym urzeczywistniony. Zamiast realizacji wielkiej, potężnej Rzeczypospolitej wiek XVII przyniósł wojny kozackie. Nie weszła w życie, niewątpliwie spóźniona, tzw. ugoda hadziacka (1658 r.), ugoda między Rzeczypospolitą a propolskimi przywódcami kozackimi⁸. Podczas rokowań prowadzonych w Hadziaczu delegat polski, Stanisław Kazimierz Bieniewski, zwracając się do Kozaków, stwierdził m.in.:

A jeśli wam wolność miła, idźcież do jedności, a pospołu brońmy [tj. Rzeczypospolita i Kozacy – P. K.] praw, swobód i wolności, ratujmy ojczyznę; wnet się powróci do domów naszych i waszych pokój i swoboda (Tyszkowski 1923).

Szansa dla realizacji idei wolności została jednak utopiona w morzu krwi. Czy w tym kontekście chwalić można bohaterstwo i heroiczne zmagania Polaków w obronie swej ojczyzny? Raczej nie, bo czy – przykładowo – piękna karta dziejów żołnierza polskiego, jaką była obrona Zbaraża, może – podkreśla Z. Wójcik – zmienić fakt, że to nie Polska, lecz Kozacy i chłopci ukraińscy walczyli od 1648 r. o wolność... przeciwko Polsce? (Wójcik 1961). Odpowiedzialność za klęskę projektu Europy Wschodniej zdaje się spadać na tę ostatnią. Wiele wskazuje na to, że od schyłku XVII stulecia sternikom polskiej nawy państwowej i ludziom pióra – pisarzom, publicystom, twórcom – określenie „Europa Wschodnia” nie podobało się. Od tamtej pory było ono raczej niepopularne, nie godzono się, by Rzeczypospolitą doń „przypisywano” i z nim kojarzono.

Kolejną ważną kwestią stało się ustępowanie, począwszy od wieku XVII, cywilizacji europejskiej, sukcesywna eliminacja na wschodzie idei o proveniencji zachodniej. Powiększał się dystans nie tylko między Europą Wschodnią i Zachodnią, lecz również między tą ostatnią a Polską. Z doktryną kreuującą Rzeczypospolitą na tarczę kontynentu europejskiego (*antemurale christianitatis*) zbiegło się odejście od zachodniego nurtu kultury i wytworzenie nowych form cywilizacyjnych, uznanych później za arcy-polskie i ze wszech miar narodowe. Powstaje swoista polska „odmiana” baroku – sarmatyzm. Oprócz konserwatywnej

⁷ Kościół unicki, od XVIII w. zwany grekokatolickim, stał się w XIX–XX w. przedmiotem prześladowań rosyjskich władz: najpierw carskich, a później komunistycznych. Obecnie większość grekokatolików stanowią chrześcijanie ukraińscy.

⁸ Ugoda hadziacka przewidywała m.in. poszerzenie unii polsko-litewskiej o Księstwo Ruskie, utworzone z województw: kijowskiego, braclawskiego i czernihowskiego; nadanie praw szlacheckich tysiącowi Kozaków; ustanowienie odrębnych urzędów dla Rusi; dopuszczenie posłów kozackich do sejmu, a biskupów prawosławnych do senatu; przyjęcie do rejestru 30 tys. Kozaków oraz powrót szlachty polskiej do swych majątków na Ukrainie. Opór wobec tego ostatniego punktu oraz przeciwdziałanie Rosji sprawiły, że ugoda nie weszła w życie.

ideologii politycznej, zasadniczo republikańskiej, skierowanej swym ostrzem przeciwko jakimkolwiek próbom ograniczenia „złotej wolności” szlacheckiej i wzmocnienia władzy królewskiej, mianem tym określa się również gusty ideowo-artystyczne oraz styl życia szlachty, jaki obowiązywał w XVII i w pierwszej połowie XVIII w. (Tazbir 1987). Sarmatyzm uzasadniał (przynajmniej częściowo) odwrót od Europy Zachodniej, negację tamtejszego systemu społeczno-politycznego i niektórych rozwiązań w sferze kultury. Jego zwolennicy i reprezentanci, zwani Sarmatami, nie podawali jednak w wątpliwość europejskości Polski – kraju o chrześcijańsko-łacińskich podstawach. Te ostatnie nie zostały – co prawda – naruszone, ale Europa Zachodnia zaczęła „wyprzedzać” Polskę na wielu płaszczyznach. Fakt ten w naszym kraju uświadomiono sobie dopiero w drugiej połowie XVIII w.

Nie z zazdrości – pisał Stanisław Staszic w dziele *O skutecznym rad sposobie* – cudzego dobra, ale z przyrównania innych państw i rzeczypospolitych wolnych z naszą ojczyzną, jako Wenecji, Anglii, Szwajcarów, Holandii, serce się kraje na nieskończoną różność między nami a nimi (cyt. za: Michalski 1973, 136).

Zaś w *Przestrojach dla Polski* Stanisława Staszica, zaniepokojonego losem Rzeczypospolitej, czytamy m.in.: „Jakże to opodal stoi Polska! Gdzież to już zabiegły insze kraje! Polska dopiero w wieku piętnastym. Cała Europa już wiek osiemnasty kończy!” (ibidem, 158). Wypowiedzi Konarskiego i Staszica świadczą o tym, że wśród polskiej elity intelektualnej niezwykle silne było poczucie przynależności do europejskiej kultury i cywilizacji. Warto w tym miejscu dodać, iż w XVIII w. faktem stała się ponadpaństwowa współpraca uczonych, myślicieli, która – jak powszechnie sądzono – w znaczącym stopniu przyczyniła się do powstania nowego, lepszego i wygodniejszego świata. Ich działania sukcesywnie nabierają, podobnie jak rządy monarchów europejskich, „oświeconego” charakteru. Przeprowadzono określone reformy społeczno-ekonomiczne, zniesiono niektóre anachroniczne przywileje, zaczęto przywiązywać dużą wagę do starannego wykształcenia, opartego na dorobku naukowym i ideologicznym wieku świateł. Czy w rezultacie tych działań Europejczycy osiągnęli dostatek, szczęście i spokój ducha? Wiele wskazuje na to, że nie do końca tak się stało (zob. Hazard 1974, 388). Optymizm oświeceniowców, opierający się na przekonaniu, że na drodze racjonalizmu można poznać wszystkie aspekty rzeczywistości i zarazem ją zmienić, a dokonana w tym duchu interpretacja świata jest najlepsza z możliwych, okazał się – wbrew składanym deklaracjom – nietrwały i iluzoryczny. Dyskusji zdaje się natomiast nie podlegać to, że w XVIII w. doszło do kolejnego kulturowego zjednoczenia znacznej części kontynentu europejskiego. Powstała wtedy swoista *Respublica Litteraria*, stojąca ponad podziałami religijnymi i politycznymi. Można mówić o ujednoczeniu kultury ówczesnych

elit europejskich. Reprezentanci tych ostatnich, mimo dzielącego ich pochodzenia społecznego i przynależności narodowej, przejawiali zainteresowanie takimi samymi lub niewiele się od siebie różniącymi problemami, zagadnieniami, a proponowane przez nich rozwiązania twórcze mieściły się w ramach wyznaczonych przez epokę, w której żyli. Uważali, że należy przede wszystkim walczyć z taką wiedzą, z takimi ideami i przekonaniem, które – w ich mniemaniu – są fałszywe, przebrzmiałe, bezpodstawne, sprzeczne z „religią rozumu”, i podejmowali szereg działań zmierzających do realizacji tego celu⁹.

W ścisłym związku z rozważaniami dotyczącymi kulturowego zjednoczenia europejskiego pozostaje problem wschodnich granic tejże konsolidacji, czyli problem Rosji. Po upadku Cesarstwa Bizantyjskiego, różniącego się od łacińskiej Europy Zachodniej m.in. odmienną liturgią, strukturą kościelną, alfabetem, głównym europejskim spadkobiercą kultury bizantyjskiej stało się Wielkie Księstwo Moskiewskie. Moskwa ogłosiła się „Trzecim Rzymem”, podkreślając, że upadek Konstantynopola był karą za odstępstwo od prawowierności. Założyła własny patriarchat, zaprezentowała się jako centrum prawosławnej Europy, pozostając zarazem związana w pewien sposób z Zachodem. Od schyłku XVII w. władcy Rosji zaczęli myśleć kategoriami ogólnoeuropejskimi, pragnąc upodobnić rządony przez nich kraj w większym stopniu do państw zachodnioeuropejskich. Chcieli wziąć udział w zjednoczeniu europejskim, dokonującym się na płaszczyźnie kulturowej. Mimo iż niektórzy panujący – zwłaszcza Piotr I i Katarzyna II – przyczynili się do zmiany oblicza państwa rosyjskiego, do jego pewnej europeizacji (Koprowski 2008, 24–30), to jednak wydaje się, że Rosja w XVIII w. jedynie w niewielkim, ograniczonym zakresie uczestniczyła w kulturowym zjednoczeniu Europy. Rosjanie przyswajali sobie wówczas z kultury duchowej i materialnej Zachodu przede wszystkim to, co wydawało im się najbardziej atrakcyjne i ponętne (modne ubiory, wyszukane trunki, „złote myśli”, których znajomość była niezbędna w czasie konwersacji towarzyskich). Zazwyczaj nie były to jednak jej najbardziej wartościowe elementy, elementy współtworzące istotę formacji oświeceniowej, związane ze sferą działalności publiczno-obywatelskiej (ibidem, 27–28; Pipes 1990, 133). Nie bez znaczenia jest również fakt, że mimo istnienia rosyjskiej elity intelektualnej, rozwoju rodzimej kultury i sztuki, politycznego i militarnego zaangażowania Rosji w sprawy europejskie, władza carów miała nie tylko w XVIII, lecz również w XIX w. charakter autokratyczny, podczas gdy na Zachodzie sukcesywnie upowszechniały się diametralnie odmienne formy rządów: republika demokratyczna, monarchia konstytucyjna (w Anglii już od schyłku XVII w.). Gdyby zatem za kolejny – obok stopnia identyfikacji Rosjan z duchem kultury zachodniej – wyznacznik granic osiemnastowiecznego zjednoczenia europejskiego przyjąć system polityczny danego państwa, to okaże się, że Rosja znajduje się poza limes.

⁹ Szerzej o oświeceniowej „religii rozumu” zob. Becker 1995; Im Hof 1995; Postman 2001.

Wielkie Księstwo Moskiewskie, a później Rosja jawiły się polskiej szlachcie jako twory ze wszech miar obce, nieeuropejskie ze względu na brak w ich obrębie wolności i dominację carskiej wszechmocy. Specyfika i charakter tego państwa budziły niepokój Polaków, ale nie zniechęcały doń Europy Zachodniej. Co więcej, kiedy Rosja weszła w drugiej połowie XVIII w. „po trupie” Rzeczpospolitej do „koncertu europejskiego”, Zachód był przeświadczony, że z tego tytułu nie płynie dlań żadne zagrożenie. Absolutyzm oświecony powitał carski despotyzm z otwartymi ramionami, w podziwie dla jego siły i z nadzieją na współpracę. Jednym z przejawów tej ostatniej było współdziałanie Austrii i Prus w „dziele” rozbiorów Polski.

Państwo rosyjskie w drugiej połowie XVIII i w XIX w. uosabiało wobec Zachodu Europę Wschodnią. Polacy do tej ostatniej nie chcieli należeć, z uporem i konsekwencją domagając się uznania ich za reprezentantów kultury zachodniej. J. Jedlicki podkreśla:

W polskim życiu umysłowym okresu niewoli [...] wyczuwa się stale niespokojne nasłuchiwanie głosu Europy: co o nas mówią? co o nas piszą? czy nas aby nie szkalują? Europa na nas patrzy. Musimy dowieść Europie, że jesteśmy godni być narodem (Jedlicki 1971, 98).

Przyjęcie takiej optyki pociągało za sobą konieczność przekonania Zachodu o wyjątkowości Polaków i wielkości potencjału rozwojowego ich kraju. W tym celu posługiwali się oni zarówno argumentami o charakterze historyczno-moralnym, jak i utylitarno-pozytywistycznym. Adam Mickiewicz w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* przedstawił w plastyczny sposób dzieje martyrologii Polaków, wyrażając zarazem głęboką wiarę w to, że owi, będący ucieleśnieniem wolności, ludzie zmartwychwstaną i uwolnią wszystkie ludy z niewoli despotyzmu (Mickiewicz 1982). Naród polski zasługiwał na miano wielkiego również w przeświadczeniu przebywającego po 1831 r. na emigracji w Paryżu Józefa Bolesława Ostrowskiego, gdyż „zasadami i instytucjami liberalnymi uprzedziliśmy wszystkie narody Europy”. Należy przeto owe instytucje „wskrzesić, upowszechnić, rozprzestrzenić na wszystkich obywateli” (cyt. za: Szacki 1962, 244). Zadanie to postrzegano jako niezwykle ważne, szczególnie w kontekście narodowej identyfikacji i solidaryzmu, niezbędnych w realiach niewoli i uwarunkowań międzynarodowych. W tekście Zygmunta Krasińskiego *Polska wobec Europy* czytamy:

O tyle tylko świat potrzebuje Polski, o ile Polska jest i pozostaje rzeczywistą potęgą czyli narodem. Jedność zatem narodowa Polski jest miarą, według której świat sądzi o niej. Jeśli pod tym względem dopatruje w niej śladów rozchwiania, od jej sprawy się odstrzycha. Jeśli przeciwnie widzi w niej całość nienaruszoną, szanuje

ją, bo się od niej wiele spodziewa. Ta prawda powinna służyć za kamień węgielny wszelkiej rozprawie, z którą Polacy występują przed cudzoziemcami w Polsce. Polak żaden, do jakiego bądź stronnictwa należy, nie ma prawa z duchem wyłącznym i ograniczonym tego stronnictwa stawać przed światem, bo ten duch nie siłę, ale słabość Polski w nim stanowi. Jego obowiązkiem nie rozwiąż, ale spójnię narodową objawiać Europie (Kraśiński 1912, 373).

Kraśiński stał na stanowisku, że Zachodowi grozi ze strony rosnącej w siłę Rosji wielkie niebezpieczeństwo – niebezpieczeństwo utraty suwerennego bytu. Przeciwdziałać temu można, przywracając Polsce niepodległość i czyniąc ją swoistym przedmurzem, chroniącym Europę przed wschodnim barbarzyństwem, despotyzmem i dominacją:

Siłę Polski [...] wobec świata stanowi [...] dziwnie przejednawcze i rozjemcze stanowisko dziejowe, polityczne i duchowe Polski, naznaczone jej od wieków Opatrznością, wciąż przez nią zajmowane na pograniczu pomiędzy wschodem i zachodem, a dziś najokazalej widome tym, co wzroku nie zatracili, zupełnie zaś niewidzialne zachodowi zdjętemu ślepotą, a które na tem szczególnie w niniejszej chwili zależy, iż ona jedna może, skoro odbudowana, ocalić świat [...] od podboju moskiewskiego (ibidem, 373–374).

Powrót Polski na mapę Europy jest warunkiem harmonijnego, nieskrępowanego rozwoju starego kontynentu.

Arcyzynem sprawiedliwości jest wskrzeszenie Polski, [...] a wtedy budowa Europy z wolna i po chrześcijańsku się przekształci, ale się nie roztrząśnie, nie rozleci się w proch pod stopy barbarzyńcom. Polacy, doświadczeni brakiem wolności i ogromnym cierpieniem, zasłużyli na miano przewodnika narodów Europy. Nieokończoność krzywdy, Polszcze zadanej, czyni ją [...] pierwowzorem wszystkich pokrzywdzonych narodów, pozbawionych już, czy dopiero zagrożonych niepodległości pozbawieniem. Polska jest starszą siostrą w boleści wszystkich ojczyzn bolejących. [...] Jej [...] miejsce przewodniczki należy i w cierpieniu i zwycięstwie (ibidem, 373–376).

Funkcję Polski jako tarczy kontynentu europejskiego przeciw Rosji uwypuklił niezwykle plastycznie również Henryk Kamieński (1999). Tego rodzaju sposób widzenia rzeczywistości Europy był, jak się wydaje, przedmiotem znacznego zainteresowania samych Polaków, lecz nie mógł znaleźć raczej akceptacji i uznania wśród mieszkańców Europy Zachodniej, w drugiej połowie XIX w. zafascynowanych ideą cywilizacji przemysłowej oraz poprawą i stabilizacją warunków życia codziennego. Romantyczna koncepcja samostanowienia ludów i przypisywania im określonej misji została zastąpiona przez postulat modernizowania struktur społecznych i propagowania dążeń o charakterze materialnym.

W związku z powyższym również w myśli polskiej XIX w. zaczęły pojawiać się utrzymane w tym duchu rozważania, będące niekiedy swoistymi apelami do Polaków.

Gdzie [czytamy w jednym z tego typu tekstów – P. K.] są wasze faktorie, gdzie statki, okręta i z banderą, i płodami narodowymi? Czemu na bursie paryskiej i londyńskiej [...] nie słyhać o przemyśle polskim, o płodach nadwiślańskich? [...] Gdzie znaki waszego europejskiego życia, waszej zamożności, waszej potęgi? (Jedlicki 1973, 207).

Myśliciele, pisarze, publicyści, mając świadomość, iż społeczeństwo polskie nie jest jeszcze jako całość mentalnie przygotowane na takie apele, podejmowali – zwłaszcza w epoce pozytywizmu – próbę jego przebudowy, propagowali europeizację na drodze rozłożonej w czasie modernizacji, wskazywali na idee i rozwiązania zachodnie jako godne naśladowania. Aleksander Świętochowski podkreślał w 1882 r.:

Dotychczas ufamy zwykle atmosferze zużytej, odżywczych pierwiastków pozbawionej – dlatego serce nasze drga zbyt wolno, a umysł porusza się zbyt ciężko. Trzeba przebić więcej okien do Europy i dozwolnić jej prądom, ażeby przewiały naszą duszną chatę (cyt. za: Kulczycka-Saloni 1971, 239).

Wiele wskazuje na to, że „idea Zachodu” przez cały wiek XIX nie przestała być dla polskich środowisk opiniotwórczych siłą wiążącą, spajającą zależności pomiędzy tradycją i postępem, rozwojem cywilizacyjnym i troską o rodzime interesy narodowe.

Zadaniem naszym [czytamy w artykule Adolfa Dygasińskiego *My i nasze sztandary* z 1882 r. – P. K.] najgłówniejszą cechą i wyzwaniem wiary chorągwi postępowej w Polsce jest nie negowanie tradycji, ale dążenie do zasilania ducha narodowego ideami cywilizacji zachodniej (Wojeński 1953, 31).

Obrona interesów ziemiańskich na Kresach w XIX w. była przeto – zgodnie z utrzymanymi w takim duchu „wytycznymi” – obroną polskości identyfikowanej z wzorcową europejskością – europejskością w wydaniu zachodnim. Nawet jeśli w okresie zaborów pojawiały się elementy krytyki pod adresem Polaków bezkrytycznie zapatrzonych w model, którym był Zachód, nieumiejących samodzielnie przetworzyć tamtejszych idei i tym samym ulegających duchowemu zniewoleniu (zob. Szczepanowski 1987), nie oznaczało to chęci zerwania więzi łączących nas z Europą Zachodnią. Więzy te Polacy zachowali również w dwudziestym stuleciu, choć w nowych, złożonych realiach miały one inny kształt i specyfikę.

Bibliografia

- BACZKOWSKI, K. (1995), *Idea jedności europejskiej w średniowieczu*. W: Pułaski, M. (red.), *Z dziejów prób integracji europejskiej. Od średniowiecza do współczesności*. Kraków.
- BECKER, C.L. (1995), *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*. Poznań.
- BURCHARDT, J. (1961), *Kultura Odrodzenia we Włoszech*. Warszawa.
- CHOLAJ, H. (1995), *Kolumb, Europa i świat*. Warszawa.
- DOWIAT, J. (red.) (1985), *Kultura Polski średniowiecznej X–XIII w.* Warszawa.
- DYLUS, A. (red.) (1998), *Europa. Fundamenty jedności*. Warszawa.
- HAZARD, P. (1974), *Kryzys świadomości europejskiej 1680–1715*. Warszawa.
- HERODOT, (1959), *Dzieje*. Warszawa.
- HERTZ, P. (1997), *Gra tego świata*. Warszawa.
- HUIZINGA, J. (1974), *Jesień średniowiecza*. Warszawa.
- IM HOF, U. (1995), *Europa oświecenia*. Warszawa.
- JAKOWENKO, N. (2000), *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*. Lublin.
- JEDLICKI, J. (1971), *Kłopoty z Europą i kłopoty z historią*. W: *Więź*, z. 2.
- JEDLICKI, J. (1973), *Polskie nurty ideowe lat 1790–1863 wobec cywilizacji Zachodu*, W: Stefanowska, Z. (red.), *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa.
- KAMIĘŃSKI, H. (1999), *Rosja i Europa. Polska. Wstęp do badań nad Rosją i Moskalami*. Warszawa.
- KŁOCZOWSKI, J. (red.) (2000), *Historia Europy Środkowo-Wschodniej*, t. 1. Lublin.
- KŁOCZOWSKI, J. (1998), *Młodsza Europa*. Warszawa.
- KOLANKOWSKI, L. (1991), *Polska Jagiellonów. Dzieje polityczne*. Olsztyn.
- KOPROWSKI, P. (2008), *W kręgu romantyzmu. Kształtowanie się struktur światopoglądowych Iwana Turgieniewa*. Gdańsk.
- KRASIŃSKI, Z. (1912), *Pisma*, t. 7: *Pisma filozoficzne i polityczne*. Kraków – Warszawa.
- KUBIAK, Z. (1998), *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa.
- KUCZYŃSKI, J. (1999), *Młodość Europy i wieczność Polski*. Warszawa.
- KULCZYCKA-SALONI, J. (1971), *Pozytywizm*. Warszawa.
- LE GOFF, J. (1997), *Inteligencja w wiekach średnich*. Warszawa.
- LE GOFF, J. (1994), *Kultura średniowiecznej Europy*. Warszawa.
- LEWIS, C.S. (1986), *Odrzucony obraz: wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Warszawa.
- ŁOWMIĄŃSKI, H. (1999), *Polityka Jagiellonów*. Poznań.
- MAZURKIEWICZ, P./SOWIŃSKI, S. (red.) (2005), *Religia – tożsamość – Europa*. Wrocław – Warszawa – Kraków.
- MICHALSKI, J. (1973), *Sarmatyzm a europeizacja Polski w XVIII wieku*, W: Stefanowska, Z. (red.), *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*. Warszawa.
- MICKIEWICZ, A. (1982), *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Rzym.
- NAUMOW, A. (1996), *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej*. Kraków.
- OSSOWSKA, M. (1974), *Etos rycerski i jego odmiany*. Warszawa.
- OWIDIUSZ, (1995), *Metamorfozy*, ks. II. Wrocław.
- PIPES, R. (1990), *Rosja carów*. Warszawa.
- POMIAN, K. (1992), *Europa i jej narody*. Warszawa.
- POSTMAN, N. (2001), *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*. Warszawa.
- PRZEBINDA, G. (1998), *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*. Kraków.

- SAHANOWICZ, H. (2001), *Historia Białorusi od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*. Lublin.
- SAMSONOWICZ, H. (red.) (2000), *Ziemie polskie w X wieku i ich znaczenie w kształtowaniu się nowej mapy Europy*. Kraków.
- SŁOWIK, Z. (red.) (2007), *Człowiek i świat. Współczesne dylematy*. Warszawa.
- SZACKI, J. (1962), *Ojczyzna, naród, rewolucja. Problematyka narodowa w polskiej myśli szlachecko-rewolucyjnej*. Warszawa.
- SZCZEPANOWSKI, S. (1987), *Idea polska. Wybór pism*. Warszawa.
- SZUCS, J. (1995), *Trzy Europy*. Lublin.
- TAZBIR, J. (1987), *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa.
- TYSZKOWSKI, K. (oprac.) (1923), *Teksty źródłowe do nauki historii w szkole średniej, z. 36: Od rokoshu Zebrzydowskiego do wojen kozackich*. Kraków.
- ULEWICZ, T. (1950), *Sarmacja. Studium z problematyki słowiańskiej XV i XVI wieku*. Kraków.
- WOJEŃSKI, T. (oprac.) (1953), *Publicystyka okresu pozytywizmu. Wybór tekstów*. Wrocław.
- WOLFF-POWĘSKA, A. (1990), *Wprowadzenie*. W: eadem (red.), *Wspólna Europa mit – czy rzeczywistość?*. Poznań.
- WÓJCIK, Z. (1961), *Dziki Pola w ogniu. O Kozaczyźnie w dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa.