

Cerkiew prawosławna w reformach Piotra Wielkiego

Dwudziestego pierwszego stycznia 1721 roku został opublikowany *ukaz* cara Piotra I, zatytułowany *Reglamient ili ustaw Duchownoj Kollegii*, który otwierał nowy etap historii Cerkwi rosyjskiej, w literaturze określany mianem synodalnego¹. Charakteryzował się on podporządkowaniem organizacji kościelnej i całego duchowieństwa najwyższej władzy sprawowanej przez świecki organ. Na wstępie *ukazu* zamieszczono „Manifest”, w którym czytamy:

[...] patrząc na stan duchowny i dostrzegając w nim wiele zamętu i wielkie w sprawach jego niedostatki [...], ustanawiamy Duchowne Kolegium, to jest Duchowny Zbiorowy Zarząd (*Sobornoje Prawitielstwo*)².

Manifest wyrażał obawę przed powierzeniem spraw tak istotnych, jak kierowanie Cerkwią, jednej osobie (*scil.* patriarsze), jeśli nie ma w tym wypadku mowy o władzy dziedzicznej. Zawierał także wezwanie skierowane do duchowieństwa i świeckich wyznawców prawosławia, aby pod groźbą surowej kary podporządkowali się kolegialnej władzy oraz byli posłuszni jej rozporządzeniom i sądom. Zostało wyraźnie podkreślone, że sam Piotr I jest źródłem władzy powołanego Kolegium i że może ono działać jedynie za aprobatą władcy. Skład Kolegium mieli stanowić: prezydent, dwóch wiceprezydentów, czterech radców i czterech asesorów, przy czym zasadę kolegialności gwarantowało powierzenie każdemu z jego członków, również prezydentowi, głosu o równym znaczeniu. Kolegium było organem państwa, niezależnie od tego, że w jego składzie zasiadały osoby duchowne. Nie pozostawia w tej kwestii wątpliwości sam *Reglamient*, w którym uzasadniano potrzebę kształcenia duchownych, dokonując przy tym charakterystycznych porównań:

Całemu światu wiadomo, jakie było ubóstwo i niemoc wojska rosyjskiego wówczas, gdy nie posiadało ono właściwego sobie systemu nauczania i jak nieporównanie pomnożyła się jego siła i nad-

¹ *Polnoe sobranije zakonow Rossijskoj Impierii* (dalej: PSZ), t. VI, 1830 r., b.m.w., ukaz nr 3718, s. 314 i n. W artykule zachowuję oryginalną pisownię niektórych słów, takich jak *ukaz* czy *prikaz*, nie znajdując dla nich odpowiednika w języku polskim, który nie byłby mylący. Nie przeprowadzam w tym artykule analizy wszystkich aktów prawnych dotyczących omawianego zagadnienia, lecz ilustruję problematykę wybranymi przykładami z obszernego dorobku legislatorskiego epoki Piotra Wielkiego.

² PSZ, t. VI, s. 314.

spodziewanie stała się wielką i straszną, gdy Panujący nam Monarcha, Jego Carska Wysokość Piotr I wykształcił je według przywoitych reguł. Tak samo mniemać należy i o Architekturze, i o Lecznictwie, i Politycznym Kierownictwie, i wszystkich pozostałych dziedzinach³.

Członkowie kolegium musieli złożyć przysięgę, w której między innymi zobowiązali się do przestrzegania „Regulaminu” (*Reglamienta*) i do posłuszeństwa carowi, jego żonie i wszystkim jego następcom. Przysięga dotyczyła również poszanowania i obrony panującego ustroju samowładztwa monarszego oraz powtarzane, jak się okaże, w wielu późniejszych zaleceniach obowiązku donoszenia o znanych sobie wystąpieniach lub zamysłach wystąpień przeciw panującej władzy. Tym samym Cerkiew stała się jedną z instytucji państwowych i została wprzęgnięta w politykę kierowaną przez jedynowładcę. Świeckie kolegium miało między innymi kompetencje w zakresie interpretowania dogmatyki i liturgii oraz regulowało kwestie majątkowe Cerkwi. Zgodnie z logiką więc, w czasie nabożeństw zaprzestano wymieniania imienia patriarchy, a sam Piotr zdecydował, aby jego miejsce zastąpione zostało przez podmiot zbiorowy, Świętobliwy Synod, taką bowiem nazwę przyjęło z czasem wymienione w „Regulaminie” Kolegium Duchowne.

Szczególnie charakterystyczny dla rozstrzygnięć prawnych epoki Piotra był *ukaz* z maja 1722 roku zobowiązujący duchownych do donoszenia władzom o przypadkach naruszeń obowiązującego prawa, o których dowiedzieli się oni podczas spowiedzi⁴. *Ukaz* ten, stanowiący dodatek do *Reglamienta*, obowiązek donoszenia o zamiarze wyjawionym na spowiedzi uzasadniał przepisami ewangelii i przekonywał, że w istocie, jeśli został wyjawiony zamiar popełnienia przestępstwa, to akt spowiedzi nie został dopełniony, zabrakło w nim bowiem konstytutywnego elementu, jakim jest żal za grzechy. *Ukaz*, o którym mowa, został poprzedzony *ukazami* carskimi z 1716 i 1718 roku, w których formułowano obowiązek corocznej spowiedzi, za którego niedopełnienie przewidziano kary, jak również urzędowy nakaz uczęszczania w święta do cerkwi, a nawet ponoszenia kary pieniężnej za rozmowy w czasie odbywania liturgii⁵. *Ukaz* z 17 maja 1722 roku oparł nakaz przekazywania władzy informacji pozyskanych w czasie spowiedzi na wydanym wcześniej *ukazie* senatu z 28 kwietnia 1722 roku o ochronie czci imperatora, sankcjach za obrazę tej czci i naruszenie spokoju powszechnego⁶. Konsekwentnie więc w *ukazie* z 17 maja 1722 roku szczególnie podkreślono, że duchowni muszą składać doniesienia przede wszystkim wówczas, gdy w grę wchodzi przestępstwa (lub zamiar ich popełnienia) zdrady, buntu przeciwko carowi oraz godzenia zarówno w jego, jak i całej panującej rodziny życie i zdrowie, a także złodziejstwa i głoszenia fałszywych cudów. *Ukaz* stwierdzał, że duchowny, który wysłucha takiej spowiedzi, ma o tym zameldować właściwym organom, jako że: „Nie tylko nie łamie tajemnicy spowiedzi i nie narusza praw, ale wypełnia dodatkowo boski nakaz”⁷. Duchownym niespełniającym nakazu groził sąd świecki, który w wypadku, gdy w grę wchodziło ukrywanie zdrajcy, skazywał obwinionego na karę śmierci. Niewątpliwie motywem sformułowania wobec duchownych takiego obowiązku było przede wszystkim włączenie ich do działań skierowanych

³ *Ibidem*, s. 330. Pisownię dużych liter zachowano w zgodzie z oryginałem.

⁴ *Ibidem*, ukaz nr 4022 bez daty dziennej, s. 699 i n.

⁵ PSZ, t. V, 1830 r., bmw, ukazy nr 2991, 3169, 3250.

⁶ PSZ t. VI, ukaz nr 3984, s. 666 i n.

⁷ *Ibidem*, s. 685 i n.

przeciwko staroobrzędowcom – o czym niżej. Zobowiązany do składania meldunków duchowny przysiąc musiał, że

[...] będę donosił i wyjawiał szczerą prawdę bez żadnej domieszki fałszu i bez dodawania chytrych wymysłów, pod strachem utraty czci i życia i mając w pamięci nieuchronny sąd boży⁸.

Nasuwa się nieodparcie podejrzenie, że gorliwi przedstawiciele duchowieństwa wypełniali nałożony na nich obowiązek aż nazbyt usłużnie, mając na widoku własne korzyści. Do nich więc odnosi się zapewne również zdanie z jednego z *ukazów*, mogące stanowić uniwersalną wskazówkę dla poddanych Piotra I we wszelkich kontaktach z władzą państwową: „[...] lepiej jest omylić się, donosząc, niż milcząc”, przy tym jednak zastrzeżeniu, że zbyt częste pomówienia zawarte w donosach mogą się stać podstawą do obwinienia donoszącego⁹. Ponieważ można się było spodziewać, że pewna liczba wiernych nie zdecyduje się, aby w tych warunkach odbywać spowiedź, kolejne *ukazy* nakładały na obywateli obowiązek dopełniania jej pod groźbą kar pieniężnych, zróżnicowanych według stanu, do którego należał odmawiający spowiedzi, i według tego, czy czynił to po raz pierwszy czy kolejny. W celu umożliwienia kontroli duchowni byli zobowiązani, również pod groźbą kar pieniężnych, między innymi do prowadzenia rejestru przystępujących do spowiedzi. Wprowadzono też system pisemnych zaświadczeń o odbytej spowiedzi, z którego korzystania zalecano pozostającym w podróży¹⁰.

11 maja 1722 roku pojawił się *ukaz* Piotra, wzywający, aby dokonano wyboru „dobrego człowieka spośród oficerów, który miałby odwagę”, na stanowisko najwyższego nadzorca Synodu w randze oberprokuratora¹¹. Według tabeli rang (*czinow*), stanowisko to należało do najwyższych w państwie i znajdowało się we wprowadzonej przez Piotra I tabeli na trzecim miejscu, po kanclerzu i rzeczywistym radcy stanu. W kolejnym *ukazie* szczegółowo opisano, w formie instrukcji, powinności oberprokuratora, podkreślając, że odpowiada on jedynie przed imperatorem i że tylko panujący ma prawo sądenia oberprokuratora¹².

Cytowany wyżej *Duchownoj Reqlamient* stanowił główny dokument w całym cyklu *ukazów* wydanych za panowania Piotra I i mających na celu zreformowanie funkcjonowania rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, zarówno od szeroko pojętej strony instytucjonalnej, jak i, w znacznej części, doktrynalnej. Dążenie ze strony państwa do poddania Cerkwi swojej kontroli znalazło wyraz w podjętym w 1678 roku i trwającym przez dwanaście lat spisywaniu dokumentów i majątku będącego w posiadaniu cerkwi i monastyrów. Już w październiku 1700 roku, a więc jeszcze przed radykalnym posunięciem, jakim było poddanie Cerkwi władzy świeckiej, dwa miesiące po śmierci ostatniego patriarchy moskiewskiego Adriana, hierarchy stojącego na tradycyjnym stanowisku każącym patriarchsze „pouczać” świeckiego władcę, Piotr Wielki wydał *ukaz* głoszący, aby patriarchszemu *prikazu razriadu nie byst*¹³. Na stanowisko egzarchy – „strażnika

⁸ *Ibidem*, s. 688.

⁹ *Ibidem*, s. 721.

¹⁰ *Ibidem*, ukaz nr 4052, z 17 lipca 1722 r., s. 737.

¹¹ *Ibidem*, ukaz nr 4001, z 11 maja 1722 r., s. 676.

¹² *Ibidem*, ukaz nr 4036, z 13 lipca 1722 r. s. 721 i n.

¹³ PSZ, t. IV, 1830 r., b.m.w, ukaz imiennyj nr 1818 z 16 XII 1700, s. 87: *O zakryti Patriaszego Razriada, o pieriedacze diel onago w raznyje prikazy po prinadleżnosti i o poruczenii Patriaszego Duchownago prikaza w wiedenije Mitropolita Riazanskago.*

i administratora” tronu patriarszego – został wyznaczony Stefan Jaworski, metropolita Riazania, późniejszy prezydent Synodu, który jednak nie należał do grona zdeklarowanych zwolenników reformy cerkiewnej Piotra I. Dla dalszych rozważań znaczenie ma fakt, że książka Jaworskiego *Kamień wiery* za życia Piotra, a nawet kilkanaście lat po jego śmierci, nie mogła się ukazać z uwagi na jej krytyczny stosunek do protestantyzmu.

W 1701 roku reaktywowano (zlikwidowany uprzednio w 1644 roku) *Monastyrskij prikaz*, jako organ państwa mający sprawować nadzór nad duchowieństwem zakonnym; kierownictwo tego *prikazu* powierzono wojewodzie astrachańskiemu Iwanowi Aleksejewiczowi Musinowi-Puszkiniowi, który już wkrótce mógł się pochwalić, że kierowany przez niego urząd znacznie wpłynął na wzrost dochodów państwa. Uprawnienia *prikazu*, od 1711 roku podporządkowanego bezpośrednio senatowi, zasadniczo ograniczały autonomię zgromadzeń klasztornych, a władze duchowne całkowicie pozbawiono wpływu na klasztory. W styczniu 1701 roku osobisty (*imiennyj*) ukaz cara nakazał dokonania spisu posiadłości, należących zarówno do domu patriarchy i jego otoczenia, jak i ziem klasztornych. Łączyło się to z zakazem zmiany przez mnichów i mniszki miejsca pobytu. Poza ograniczeniem swobody przemieszczania się pomiędzy monastyrami oraz przyjmowania w nich osób świeckich i cudzoziemców *prikaz* został zobowiązany do sporządzenia spisu mnichów i mniszek oraz wprowadzenia regulaminu dotyczącego ich zachowania się w murach monastyrów. Charakterystyczny nakaz głosił, aby mnisi w celach zostali pozbawieni atramentu i papieru, a pisać mogli tylko za specjalnym zezwoleniem w refektarzu¹⁴.

Istotnym skutkiem powstania nowych instytucji państwowych – najpierw *Monastyrskogo prikaza*, następnie Kolegium Duchownego – było poddanie kontroli wszelkich dochodów Kościoła, a więc nie tylko zgromadzeń zakonnych, lecz także całej Cerkwi; wiązało się to niewątpliwie ze zwiększonym zapotrzebowaniem na środki finansowe, potrzebne władzy do osiągnięcia zarówno zamierzonych celów militarnych, jak i inwestycji związanych z budową nowej stolicy państwa. Wydane w marcu i w czerwcu 1701 roku *ukazy* carskie zakazywały zakupu dla domu patriarchy ziem (zarówno dziedzicznych – *wotczinnych*, jak i nadawanych – *pomiestnych*), jak również dokonywania przez duchowieństwo i klasztory zamiany posiadanych gruntów z właścicielami ziemskimi. Pojawiła się również istotna kwestia o znaczeniu społecznym, gdyż nie należy zapominać, że wątek społeczny był bardzo mocno akcentowany we wszystkich działaniach reformatorskich dotyczących Cerkwi; regulowano sprawę tworzenia w majątkach patriarszych przytułków i szpitali. *Ukazy* te, poza ogólnymi zagadnieniami, poruszały także, w charakterystycznej dla rosyjskiego ustawodawstwa tego okresu kazuistycie, wiele szczegółowych kwestii, takich jak budowa kamiennych budynków klasztornych, zyski z jarmarków czy zmiany stanu cywilnego mniszek, lub dekretowały o *niepozwolenii Griekam, Armianam i Indiejcam żyć po najtu w monastyrach*¹⁵.

30 grudnia 1701 roku wydano *ukaz* carski pozbawiający monastyrzy dochodów z własności ziemskiej (*wotczin*), posiadłości (*ugodii*) i zakładów wytwórczych (*promysłow*) oraz zobowiązujący państwo do dostarczania w zamian środków materialnych – jak czytamy w *ukazie* – pieniędzy i chleba; później wyznaczono także uposażenie dla

¹⁴ *Ibidem*, ukaz nr 1834 z 31 I 1701 r., s. 139 i n.

¹⁵ *Ibidem*, ukazy nr 1839, 1840, 1856.

wybranych hierarchów cerkiewnych¹⁶. Ograniczono liczbę sług mogących się znajdować w monastyrach, a pozostałe dochody nakazano spożytkować na organizację przytułków dla starców i na wspomnienie uboższych klasztorów. Niektóre monastypy uległy likwidacji. Poddano większej kontroli, także ze strony biskupów (*episkopow*), nabór do stanu duchownego kandydatów na duchownych parafialnych. Regulowano, począwszy od 1718 roku, liczbę osób przyjmowanych do stanu duchownego, aby zapobiec zmniejszeniu się poboru do wojska. *Reglament* i dodatek do niego (*pribawlenije*) bardzo szczegółowo regulowały tryb przyjęć do zgromadzeń zakonnych, zasady kształcenia, powinności mnichów i mniszek oraz hierarchiczny nadzór nad ich poczynaniami. Wykazano także troskę o to, aby do Akademii duchownej nie przyjmować uczniów z gruntu złych, niepokornych, kłamliwych, skorych do wszczynania niepokojów, a nade wszystko tych, którzy są tępi, jako że taki „lata straci, niczego się nie nauczy, a poweźmie o sobie mniemanie, że jest mądry, a od takich nie ma gorszych”¹⁷. W 1725 roku zlikwidowano *Monastyrskij prikaz*, oddając jego kompetencje specjalnej *kamier-kontorie* Synodu. W *ukazie* powołującym ten organ określono, że ma się on zajmować zarządzaniem dochodami z *wotczin* klasztornych oraz rozdziałem pieniędzy i prowiantu dla klasztorów.

Należy zwrócić uwagę, że reformy dokonane w ciągu ponad dwudziestu lat, poza niewątpliwymi skutkami ekonomicznymi i politycznymi, miały także na względzie inne cele. Zostały one szczegółowo opisane w *ukazach* władzy państwowej wprowadzających nowe porządki cerkiewne. Jeśli nawet, a należy to przyjąć z całą pewnością, uzasadnienia te grzeszą jednostronnością i nie przekazują w pełni intencji ustawodawcy, nie są przecież pozbawione znaczenia i trudno im odmówić słuszności. Lektura carskich, a następnie imperatorskich *ukazów* przekonuje nas, że władza bardzo serio traktowała wynikające z reformy powinności zarówno natury społecznej, jak i edukacyjnej. O nakazie tworzenia szpitali i przytułków wspomniano już wyżej. Wiele miejsca unormowania prawne poświęciły zagadnieniu organizacji szkolnictwa zarówno duchownego, jak i świeckiego. Jako przykład bezpośredniej edukacji zawartej w akcie prawnym może natomiast służyć *ukaz* z 31 stycznia 1724 roku. Obszernie omawia on problem powołań zakonnych, wyjaśniając stanowisko Ojców Kościoła w tej kwestii, piętnuje próżniaczy tryb życia mnichów, będący wynikiem błędnego przekonania o powinnościach sług bożych. Negatywne przykłady dotyczące funkcjonowania osłabiających państwo ogromnych majątków duchownych, na których nie ciążyą żadne obowiązki, zostały zaczerpnięte zarówno z historii Bizancjum, jak i z krajów katolickich. Zostały także przywołane wcześniejsze akty prawne, w których poprzednicy Piotra I starali się ograniczyć majątek Cerkwi, jak to czyniło na przykład *Sobornoje ułożenije* cara Aleksego Michajłowicza z 1649 roku, zakazujące osobom duchownym i monastynom przekazywania *wotczin* na drodze wszelkiego rodzaju transakcji; osobom stanu zakonnego w ogóle odmówiono prawa posiadania i władania *wotczinami*. Niewątpliwie głównym celem unormowań *ukazu* z 1724 roku było wzmocnienie ekonomiczne państwa, trudno jednak odmówić słuszności zdaniu ustawodawcy, który twierdził, że „Jedynym uzasadnieniem tego stanu [zakonnego – K.Ch.] jest służba ubogim, starcom i dzieciom”. Szczegółowe postanowienia tego *ukazu* – odnoszące się głównie do zgromadzeń męskich – normowały

¹⁶ *Ibidem*, ukaz nr 1886, s. 181 i n.

¹⁷ PSZ, t. VI, s. 334 i n.

zasady rozlokowywania w domach zakonnych weteranów i funkcjonowanie szpitali dla ubogich, ograniczały liczebność mnichów w stosunku do potrzeb związanych z ich zatrudnieniami, szczegóły zakwaterowania i wyżywienia mnichów pełniących służbę, nadzór, zasady kontaktowania się ze światem zewnętrznym; klasztory żeńskie zostały przeznaczone przede wszystkim do prowadzenia sierocińców i szkół dla dziewcząt, które miałyby uczyć się w nich rzemiosła. Troskliwość ustawodawcy poszła tak daleko, że projektował sprowadzenie z Brabancji sierot, aby te mogły uczyć rosyjskie dziewczynki koronkarstwa. Druga część *ukazu* została z kolei poświęcona równie szczegółowym zaleceniom dotyczącym zorganizowania seminariów duchownych; zwrócono również uwagę na konieczność uczenia w tych seminariach prawa obowiązującego w imperium¹⁸.

Reglament w szczególności, a częściowo i inne *ukazy*, zostały napisane w sposób, który niekiedy przypomina raczej pamflet. Jest to szczególnie widoczne na tych stronach, na których barwnie przedstawiono występki i sposób życia mnichów. Główne zadanie władzy określono jako konieczność zmierzenia się z problemem: *kak by swiaszczenstwo ot symonii i biezstydno go nachalstwa odwratit'*. Z opisu wyłania się obraz duchownych, znany skądinąd również z literatury innych krajów: brudnych, nietrzeźwych, kłótliwych, próżniaczych i chciwych, żądających nadmiernych opłat za spełnianie swych powinności, z chęci zysku głoszących fałszywy kult rzekomo cudownych ikon, a także klasztorów, z których kilka przechwała się tymi samymi, zresztą nieautentycznymi, relikwiami. Wiele miejsca poświęcono problemowi wykształcenia duchownych, którego dotychczasowy poziom uznano za wysoce niezadowolający, niejednokrotnie graniczący z analfabetyzmem. Jednocześnie godne podkreślenia jest to, iż wskazywano na rolę władz państwa, które są w stanie zapobiec częstym przypadkom uzależniania się przedstawicieli duchowieństwa świeckiego i zakonnego od lokalnych wielmożów.

Władca świecki, któremu dotychczas w doktrynie prawosławnej wyznaczano rolę tego, który nie rezygnując z atrybutów panującego, dba również o dusze poddanych i wypełnia boskie nakazy, przekształcił się w świeckiego nadzorcę instytucji wyznaniowej, w wyraźny sposób dążącego do wykorzystania jej również dla celów politycznych. Cerkiew rosyjska stanowiła dla Piotra I niewątpliwie jeden z symboli staroruskiego zacofania, które, realizując swoją misję europeizacyjną, pragnął zlikwidować. Można by pominąć pytanie o przyczyny zlikwidowania patriarchy w Rosji i zadowolić się stwierdzeniem, iż był to po prostu kolejny dowód na wzmocnienie przez Piotra I władzy carskiej w Rosji. Jest to niewątpliwie twierdzenie prawdziwe, ale również niewyjaśniające do końca istoty problemu. Powodów ku temu jest co najmniej kilka, a ich pełne omówienie mogłoby wystarczyć na temat obszernej monografii.

Niezbędne jest sięgnięcie aż do XV wieku, kiedy ukształtował się model rosyjskiej Cerkwi, a stało się to w wyniku polemiki dwóch znaczących stronnictw prezentujących odmienne ujęcie roli Kościoła prawosławnego w powstającym carstwie rosyjskim. Już od zarania państwowości rosyjskiej w wyniku starcia się przeciwstawnych stanowisk wykryształizowały się dwie opcje. Ujmując je w dużym uproszczeniu, można stwierdzić, że opcja reprezentowana przez Niła Sorskiego proponowała model Kościoła ubogiego, lecz niezależnego od władzy świeckiej. Zwycięska okazała się jednak opcja druga, głosząca ustami swego wybitnego przywódcy, Josifa Wołockiego, wizję Kościoła potężne-

¹⁸ PSZ, t. VII, Sankt-Petersburg 1830, bmw, ukaz nr 4450 z 31 I 1974 r., s. 226–233.

go i bogatego, który stanowi wsparcie dla państwa i jest podporządkowany priorytetom prowadzonej przez niego polityki. To właśnie koncepcja Wołockiego, która uzyskała od jego imienia nazwę josiflanizmu, współtworzyła potęgę carstwa rosyjskiego w czasach Iwana IV Groźnego, a jej twórca zasłużył sobie w Kościele wschodnim na kanonizację.

Poza historycznym ukształtowaniem pozycji Cerkwi, dokonany przez Wołockiego na przełomie XV i XVI wieku, należy wziąć pod uwagę również, a nawet przede wszystkim, bliższe czasom Piotra I reformy cerkiewne i niepokoje, jakie one wywołały wśród rosyjskich wyznawców prawosławia. Mowa o reformach patriarchy Nikona (1605–1681) i dramatycznym przebiegu protestu przeciw jego dążeniom, aby przybliżyć prawosławne obrzędy Cerkwi rosyjskiej do greckiego pierwowzoru, którego zresztą, jak podkreślają niektórzy autorzy, sam patriarcha nie znał, przyjmując za oryginalne liczne późniejsze zmiany¹⁹. Jak więc twierdzą znawcy prawosławia, eliminując błędy z ksiąg ruskich, wprowadzano do nich równie fałszywe fragmenty z ksiąg greckich²⁰. Konieczność wprowadzenia zmian w rosyjskich księgach liturgicznych nasuwała się Nikonowi w związku z potrzebą ujednoczenia zróżnicowanych nieraz rękopisów staroruskich, które miałyby stanowić podstawę dla, coraz powszechniejszej w XVII wieku, wersji drukowanej. Również liczne wpływy katolickie, biorące początek z Kijowa czy Litwy i tamtejszych Cerkwi, miały zostać wyeliminowane przy okazji tworzenia jedynie obowiązującego kanonu. Wśród szerokich rzesz wiernych największy sprzeciw wzbudził jednak wprowadzony z inicjatywy Nikona nakaz żegnania się na wzór grecki „szczyptą”, a więc złożonymi trzema palcami, mającymi symbolizować Trójcę Świętą, zamiast praktykowanego przez Rosjan wykonywania znaku krzyża dwoma palcami; ten tradycyjnie rosyjski sposób czynienia znaku krzyża sobór określił jako „nestoriański”. Przywiązanie do tradycyjnych obrzędów tak silne było podówczas w Rosji, że doprowadziło do schizmy (*raskoła*), która podzieliła nie tylko wyznawców prawosławia, lecz także hierarchów Kościoła wschodniego. Opór tych ostatnich symbolizuje postać mnicha Awwakuma, uznawanego za męczennika, którego losy spisane w autobiografii, poza wybitnym znaczeniem w historii literatury, stały się świadectwem walki w obronie tradycji prowadzonej przez *raskolników* (schizmatyków – według określenia Cerkwi oficjalnej) – *starowierów*, *staroobriadców* (staroobrzędowców – według ich własnych określeń). Ich przywiązanie do tradycyjnych form ruskiej pobożności było tak silne, że w reformie dostrzegali niechybną oznakę przyjścia Antychrysta, co zostało dodatkowo spotęgowane zbliżającą się datą 1666 roku, zawierającą sześć szóstek, a następnie przez powszechnie oczekiwany w 1699 roku koniec świata²¹. Schizma przetrwała w Kościele prawosławnym przez wieki, a pierwsze pokolenie jej wyznawców, podobnie zresztą jak wielu zwolenników oficjalnej Cerkwi, nie miało wątpliwości, iż wcieleniem Antychrysta był Piotr Wielki. To on, powróciwszy w tymże roku z pierwszej podróży zagranicznej, zaczął energicznie walczyć z zewnętrznymi przejawami tradycji rosyjskiej, każąc golić

¹⁹ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999, s. 17.

²⁰ Por. A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 323, który określa reformy Nikona mianem „bezmądnego hellenofilstwa”.

²¹ Jako że koniec świata w 1666 r. nie nastąpił, zaczęto oczekiwać jego przyjścia 33 lata później, odliczając 1666 lat nie od narodzin, lecz od śmierci Chrystusa.

brody i narzucając noszenie europejskich strojów – dotychczas rosyjska ikonografia bez brody i odzianego w strój niemiecki przedstawiała biesa²².

Przełomowość reformy cerkiewnej Piotra I najczęściej jest odczytywana jako konstytutywny element prowadzący do umocnienia systemu władzy absolutnej w Rosji. Tezę tę słusznie podważa swoim autorytetem Mikołaj Bierdiajew, którego zdaniem:

Kościół podporządkowany był państwu nie tylko w czasach Piotra Wielkiego, lecz i w czasach Rusi moskiewskiej. Chrześcijaństwo pojmowane było w sposób niewolniczy²³.

Jako argument przywołuje Bierdiajew fakt, że już w czasach Iwana Groźnego „sobory zwoływane były na polecenia carów”, a „życzenie cara w sprawach kościelnych było dla archijerejów prawem”²⁴. Bierdiajew podkreśla kilka okoliczności historycznych, towarzyszących likwidacji przez Piotra I patriarchatu moskiewskiego. Z jednej strony wskazuje na niezwykle niski poziom standardów etycznych, uznawanych przez ówczesną Cerkiew, jej hierarchów i wiernych, co zostało zaświadczone w wielu relacjach naczynych świadków. Z drugiej podkreśla fakt, również znajdujący potwierdzenie w wielu źródłach, a mianowicie że pobożność ludu rosyjskiego nie doznała uszczerbku w wyniku podporządkowania Cerkwi władzy świeckiej; lud nadal odnajdywał w przynależności do tego Kościoła swoją tożsamość, na co dzień nie określając się mianem Rosjan, lecz prawosławnych. Pozostawali niepokodzeni z państwową rzeczywistością *raskolnicy*, których Bierdiajew uznaje za uniwersalny archetyp wszystkich tych, którzy w ciągu wieków stawiali opór omnipotencji rosyjskiej samodzierzawnej władzy i w każdej sytuacji politycznej zachowywali wewnętrzną wolność. Tak więc to właśnie w znacznym stopniu *raskolnicestwo*, będąc symbolem dążenia do wolności – tak jak wszelkie takie dążenia w Rosji – wzbudziło natychmiast czujność władzy i uczyniło nieuchronną reformę Piotra I podporządkowującą Cerkiew władzy państwowej.

To jednak działalność oficjalnej Cerkwi, znacznie bardziej aniżeli *raskolnicestwo*, przyczyniła się do utraty przez Kościół rosyjski samodzielności, choćby była ona w poprzednich wiekach wysoce problematyczna. Patriarcha Nikon wyraźnie dążył do uzyskania przewagi władzy duchownej nad świecką, co zakończyło się jego osobistą klęską, niezależnie od niewątpliwego powodzenia wprowadzonych przez niego w Kościele reform. Chłopski syn, były prosty mnich, jakim był Nikon, nie tylko powążył się na reformy zrywające z tradycją wielu setek lat ruskiego i rosyjskiego prawosławia, nie tylko otoczył Cerkiew i swój w niej urząd niespotykanym dotychczas zbytkiem i przepychem, nie tylko nieustannie zwiększał patriarsze posiadłości, lecz także posunął się najdalej w stawianiu tez na temat charakteru wzajemnych relacji pomiędzy władzą cesarską a Kościołem. Po zdobyciu przez Nikona ogromnych wpływów w czasach panowania cara Aleksego Michajłowicza, ojca Piotra Wielkiego, szczyt formułowanych przez niego roszczeń nastąpił w czasie wystąpienia na soborze w 1666 roku, na którym w obecności hierarchów Kościoła greckiego wysunął tezę o wyższości władzy duchownej nad świecką; sobór pozostał jednak przy tradycyjnej formule o „symfonii” obu władz.

²² B. Uspiński, *Historia sub specie semioticae* [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Łódź 1993, s. 184.

²³ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, s. 15.

²⁴ *Ibidem*.

Wyraźną odpowiedź na dążenie Nikona do dominacji władzy duchownej stanowią te fragmenty *Duchownego Reglamienta*, w których zostało przedstawione oficjalne stanowisko imperatorskiej władzy świeckiej odnośnie do jej relacji z władzą duchowną. Intencje władzy zostały wyrażone w tych fragmentach jasno. Czytamy więc, że:

[...] lud prosty nie wie, czym różni się władza duchowna od samodziśzawnej; wielką najwyższego Pasterza czią i sławą zadziwiony myśli, że taki władca jest drugim Gosudarem równym samodziśzawy, albo i wyższym niż on, i że stan duchowny jest drugim, lepszym państwem²⁵.

Ponieważ zaś duchowni żądni są władzy, pozostawianie ludu w tym przekonaniu jest jakby „podkładaniem ognia pod chrust”²⁶. Zarówno przy lekturze tego fragmentu, jak i wielu innych, łatwo zauważyć, iż na ogół nie występuje w nich znane na Zachodzie rozróżnienie na władzę duchowną i świecką, lecz raczej duchowną i samodziśzawną. Świadczy to zapewne o tym, że władza państwowa nie była skłonna zaakceptować dychotomii sugerującej samodzielność Kościoła, a jednocześnie sama nie chciała się wyzbywać elementów duchowości, widocznych chociażby w stosunku do osoby panującego pomazańca.

Motyw konkurencji pomiędzy władzą samodziśzawną a duchowną, którą symbolizują dzieje patriarchatu Nikona, jest często podkreślany w literaturze radzieckiej, na ogół paradoksalnie wyrażającej oburzenie z powodu pozbawiania Cerkwi autonomii i samodzielności finansowej²⁷. Działalność Nikona jest w niej przedstawiana jako próba usamodziśnienia się Cerkwi, a konkretnie – zgodnie z nakazem klasowego interpretowania historii – rodów bojarskich, których przedstawiciele stanowili tradycyjnie najwyższe kręgi hierarchii duchownej; nawiasem mówiąc, liczne są świadectwa opozycji bojarskiej względem poczynań Nikona. Niewątpliwie natomiast podjęte przez niego działania miały na celu ochronę majątku cerkiewnego, który w początkach XVIII wieku, przed przejściem przez państwo, osiągnął znaczne rozmiary. Zawite interpretacje radzieckiej historiozofii pomijają istotny fakt, iż przejście kontroli nad majątkiem duchownym nie było jedynie zabiegiem mającym na celu ubezwłasnowolnienie Cerkwi i wzbogacenie kasy państwowej. Wyżej zostały przytoczone liczne przykłady na to, że *ukazy* Piotra I rozdysponowały pozyskane środki na cele związane ze szkolnictwem, również szkolnictwem cerkiewnym, budową szpitali, przytułków i sierocińców.

Wahadło, które Nikon pchnął zbyt daleko w jedną stronę, wkrótce miało przechylić się na drugą ze zdwojoną siłą. [...] Piotr postanowił, że nie powinno już być żadnych innych Nikonów²⁸.

Z jednej strony bowiem car miał w osobie Nikona do czynienia z hierarchą, który nie wahał się wyznaczać granic władzy państwowej, a w retoryce zbyt często podkreślał znaczenie swego pasterskiego urzędu w stosunku do powierzonych mu owieczek; był tym, który mógł pchnąć Cerkiew na groźną dla władzy drogę niezależności, wspartej ogromną potęgą majątkową. Z drugiej zaś strony rozłam w Cerkwi wyzwolił siły anarchii i wolności, reprezentowane przez staroobrzędowców, którzy z nową, petersburską monarchią rosyjską nie czuli się związani. Każda z tych opcji była dla władcy nie do przyjęcia, a jednocześnie ich wyłonienie się wskazywało, że czas już najwyższy, aby

²⁵ PSZ, t. VI, s. 317.

²⁶ PSZ, t. VI, s. 314 i n.

²⁷ Por. np. *Cerkow w istorii Rossii (IX–1917 g.)*, Moskwa 1967, s. 163 i n.

²⁸ K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 127.

władza państwowa przejęła ster we własne ręce. Schmemann bardzo słusznie zwraca uwagę, iż zerwanie z tradycją, którego z taką łatwością dokonał Nikon, stało się forpocztą dalszych zmian, tym razem wprowadzonych z rozkazu Piotra I:

Hierarchia tak łatwo i bez zagłębiania się w źródła wiary i nauki Kościoła przyjęła tę reformę, że później równie łatwo przyjmie także inne reformy, byleby pochodziły od władzy i były uczynione według „najwyższego rozkazu”²⁹.

W istocie Cerkiew, w osobach nie tylko hierarchów rosyjskich, lecz także patriarchów wschodnich, bez sprzeciwu przyjęła ustrój synodalny. Nieliczne są znane nam protesty, takie jak ten, opisywany przez Sergiusza Sołowiowa: metropolita niżegorodzki Isaj zagroził oficerowi, przybyłemu w celu dokonania inwentarza dochodów zamknięciem podległych sobie cerkwi i porzuceniem stanowiska, swoje oburzenie wyrażając słowami: *Ty owca, wam li, owcam, pro nas, pastyriej, razyskiwat*. O sprzeciwie większości hierarchów nie było jednak mowy, a mimo to Piotr Wielki zadbał – przynajmniej formalnie – o ich poparcie i przed podjęciem ostatecznej decyzji przeprowadził coś na kształt błyskawicznych konsultacji z senatem z jednej i z biskupami z drugiej strony. 23 stycznia 1720 roku zwrócił się do archierejów i senatu z *ukazem*, w którym wezwał ich do zgłaszania ewentualnych uwag do projektu powołania Kolegium Duchownego. Już następnego dnia skierował do nich podziękowanie za dobre przyjęcie tego projektu, połączone z wezwaniem do podpisania go, zanim uczyni to on sam; egzemplarz projektu miał być rozesłany również do wszystkich archierejów, aby i oni mogli na nim złożyć swój podpis. O znaczeniu sprawy może świadczyć fakt, że oryginał dokumentu został napisany ręką samego Piotra³⁰.

Również współcześnie nie brak pozytywnych ocen dokonanego przez Piotra I podporządkowania Cerkwi władzy cywilnej. Na owe pozytywy zwraca uwagę najpoważniejszy XX-wieczny badacz historii Cerkwi ruskiej i rosyjskiej Anton Kartaszew. Formułuje on swoją opinię, opierając się na analizie rozkwitu, jaki osiągnął rosyjski Kościół prawosławny w okresie dwustu lat po utworzeniu Kościoła synodalnego. Ekspansja terytorialna prawosławia, wzrost liczby wyznawców, rozwój piśmiennictwa teologicznego, a nade wszystko ukształtowanie się kultury narodu, głęboko przenikniętej duchem prawosławnego chrześcijaństwa, która w XIX wieku zaowocowała wybitnymi dziełami artystycznymi – to według Kartaszewa widoczne rezultaty rewolucyjnych zmian dokonanych przez Piotra I³¹.

W literaturze często jest omawiana teza o protestanckich inspiracjach reformy przeprowadzonej przez Piotra I. Georgij Florowski w swojej fundamentalnej pracy *Puti russkogo bogosłowija* stwierdził wprost, że „[...] zamysł *Reglamienta* jest bardzo prosty i całkiem jasny. Jest to program rosyjskiej reformacji”³². W licznych pracach można odnaleźć spekulacje dotyczące źródeł, z jakich czerpał Piotr informacje na temat relacji państwo–Kościół w krajach protestanckich. Trudno powiedzieć coś wiążącego na temat

²⁹ A. Schmemann, *Droga prawosławia...*, s. 324.

³⁰ *Sbornik Russkogo Impieratorskogo Obszczestwa*, Sankt-Petersburg 1873, t. 11, s. 400.

³¹ A.W. Kartaszew, *Oczerki po istorii russkoj Cerkwi*, t. 2, Moskwa 1992, s. 318 i 320. Podobnie W. Cypin, *Istorija Russkoj prawosławnoj Cerkwi*, Moskwa 2006, s. 28.

³² G. Florowski, *Puti Russkogo bogosłowija*, Paris 1988, s. 84. Por także M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, s. 21.

inspiracji, jakie wyniósł z podróży zagranicznych. Wiadomo, że w czasie swoich wojaży car zetknął się z różnymi wpływami. Katolicy uczeni Sorbony, podczas jego pobytu we Francji w 1717 roku, przekonywali go do połączenia Kościołów – greckiego i łacińskiego. Znana jest życzliwość cara w stosunku do sprowadzonych do Moskwy jezuitów i ich dobre o nim opinie. Z kolei goszcząc w 1698 roku w Anglii, spotkał się car z argumentami na rzecz autonomii Kościoła narodowego. Tam też przeżył Piotr inicjację jako mason. Wiadomo także, że w Kościele wschodnim Piotr I znacznie wyżej cenił sobie oświecone duchowieństwo metropolii kijowskiej niż Kościół rosyjski. Jednocześnie – a jest to źródło pewniejsze – z jego korespondencji i z instrukcji, jakich udzielał odnośnie do wychowania następcy tronu Aleksego, wynika, że znane mu były wysoko przez niego oceniane osiągnięcia zachodniej filozofii polityki, a szczególnie dzieła Grocjusza i Puffendorfa dotyczące relacji, jakie winny zaistnieć pomiędzy prawem naturalnym a ustawodawstwem państwowym³³. Dzieła Puffendorfa zostały też wymienione w *Reglamencie*, pomiędzy traktatami Ojców Kościoła i proroków, jako lektura zalecana w uczelniach kształcących duchownych³⁴. Piotr zlecił przetłumaczenie *Wprowadzenia do historii europejskiej* Puffendorfa, książki, którą zresztą kolejni monarchowie rosyjscy obłożyli zapisem cenzury. W przyjętych przez Piotra I rozwiązaniach należałoby zapewne także upatrywać wpływów dobrze znanego mu Leibniza i jego irenistycznych idei umożliwiających między innymi pogodzenie katolicyzmu z protestantyzmem. Idee pojednania Kościołów (w zasadzie jedynie protestanckich) były również przez głoszone Puffendorfa.

Przywoływanym najczęściej argumentem, mającym przesądzić kwestie inspiracji reformy cerkiewnej, jest fakt, iż najbliższy współpracownik Piotra I i faktyczny autor zarówno *Reglamienta*, jak i większości ważnych *ukazów*, Teofan (Fieofan, Theophanes) Prokopowicz, należał do grona tych spośród ówczesnych hierarchów Kościoła wschodniego, którzy byli zafascynowani nauką Lutera, choć wielu badaczy dopatruje się raczej wpływów katolicyzmu na jego poglądy. To właśnie Prokopowicz był autorem ideologii imperialnej Piotra I, w tym także zasad dotyczących funkcjonowania Cerkwi pod rządami Synodu. *Duchowny Reglamient* napisał najprawdopodobniej wspólnie z samym Piotrem, który przynajmniej uzupełnił jego ostateczną wersję³⁵. W tym dokumencie – trudnym w odbiorze, a jednocześnie kazuistycznym i zawierającym uwagi zgoła banalne, pełnym obcych językowi rosyjskiemu pojęć – najdobitniej uwidaczniają się, zdaniem badaczy, wpływy protestantyzmu³⁶.

Teofan Prokopowicz (1681–1736) był jedną z najbardziej znaczących postaci kultury rosyjskiej początków XVIII wieku, tych, które wyznaczały szczyt elity intelektualnej państwa. Był uczniem, a następnie wykładowcą i rektorem słynnej Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, kształcił się również u jezuitów, w celach edukacyjnych wyjeżdżał do Polski i Włoch. Rozległość horyzontów intelektualnych i bogactwo doświadczeń

³³ A.W. Kartaszew, *Oczerki po istorii...*, s. 325. Na fakt ten zwraca uwagę wielu autorów, począwszy od Sergiusza Sołowiowa.

³⁴ PSZ, t. VI, s. 334.

³⁵ W. Cypin, *Istorija Russoj...*, s. 20.

³⁶ Częste są w tekście polonizmy i latynizmy. Ponadto z racji przeprowadzanych reform często wprowadzano do tekstów prawniczych słownictwo nieznane ówczesnemu językowi rosyjskiemu. W jednym z *ukazów* (PSZ, t. VI, ukaz z 29 II 1720, s. 160) opublikowano nawet na użytek urzędników słowniczek, w którym wyjaśniano takie pojęcia, jak: publiczne, prywatne, partykularne, memoriały, rekomendacje. Zwraca uwagę szczególnie rosyjski przekład słowa „kryminalne” jako *wina podleżaszczaja smierti*.

Prokopowicza sprawiły, że nie były mu obce elementy religii katolickiej i protestanckiej. Pomimo przynależności do stanu duchownego (był episkopem pskowskim, a od 1724 roku archiepiskopem nowogrodzkim) rezydował w stolicy i uczestniczył w rozrywkach dworu Piotra I, stając się ważną osobą w otoczeniu imperatora, w którym odgrywał rolę zarówno panegirysty, jak i teoretyka wyjaśniającego zasady rosyjskiej monarchii. Posługiwał się przy tym wieloma rodzajami wypowiedzi – będąc pisarzem i poetą oraz tworząc dzieła o charakterze oficjalnym. Pozwala to na marginesie sformułować uwagę, że doktryna państwowa władzy rosyjskiej powstawała z reguły na podstawie najnowszych osiągnięć współczesnej myśli politycznej i filozoficznej, że tworzyli ją ludzie o najwyższych kwalifikacjach intelektualnych. Doktryna ta – a dotyczy to jej twórców zarówno z grona poprzedników, jak i następców Prokopowicza – zachowując swój wysoki poziom teoretyczny i formalny, uzasadniała nieodmiennie coraz bardziej na gruncie europejskim anachroniczną tezę o patriarchalnej, uświęconej pozycji władzy carskiej w państwie rosyjskim, korzystając jednocześnie z uzasadnień właściwych dla władzy absolutnej w modelu zachodnim. I musiało minąć ponad stulecie, zanim podobny poziom osiągnęła myśl w stosunku do władzy opozycyjnej.

Kwestii władzy dotyczył przede wszystkim utwór Prokopowicza zatytułowany *Prawda woli monarszej w wyznaczaniu następcy tronu*, napisany w 1722 roku. Jako teoretyk i panegirysta autor dbał o zaakcentowanie pozycji cara, coraz bardziej eksponując jej podobieństwa do rzymskiego wzorca. To on nazwał Piotra „ojcem ojczyzny”, „imperatorem”, w końcu „wielkim”, które to przydomki na wniosek złożony w imieniu senatu przez kanclerza Gawryłę Gołowkina zostały oficjalnie nadane władcy 22 października 1721 roku podczas uroczystej mszy dziękczynnej, odprawionej z okazji zawarcia ze Szwecją pokoju w Nystad, przyznającego Rosji znaczne zdobycze terytorialne. Uzasadnienie zasięgu władzy, jakie Prokopowicz zawarł w *Prawdzie*, opierało się na zachodnich koncepcjach prawa naturalnego. Sięgało do myśli europejskiej kontreformacji, a w szczególności do doktryny Suareza. Wywodząc od Boga zasadę władzy, uznawał, że otrzymuje ją władca z woli ludu. Nawiązywał także do Puffendorfa. Badacze zwracają również uwagę na wpływy Hobbesa na kształt absolutnej władzy carskiej, konstruowany w pismach Prokopowicza, a widoczny w *Prawdzie woli monarszej*, gdzie autor pisze o rzeczeniu się władzy przez lud na rzecz monarchy jako o źródle jego uprawnień³⁷.

Należy sądzić, że doszukiwanie się źródeł reformy cerkiewnej Piotra (jak zresztą i wielu innych jego reform) w najnowszej myśli zachodniej nie powinno przesłaniać właściwego sensu jego działalności. Piotr chętnie sięgał do doświadczeń Zachodu, ale bodaj tylko w reformie wojskowości pozostał bliski zachodniemu wzorcowi. Liczne nawiązania do wspomnianych wyżej doktryn świadczą raczej o erudycji Prokopowicza i o tym, że Piotr ową erudycję u swojego współpracownika cenił. Jednoznaczna ocena wpływów protestanckich na kształt przyjętej przez Piotra reformy ogranicza właściwe zrozumienie specyfiki przemian dokonanych w Rosji. Celem reformy Piotra miało być, aby:

Duchowieństwo [...] spełniało funkcje wchodzące w zakres nadzoru i kurateli państwowej, innymi słowy, stałoby się klasą służebną wypełniającą jedną z funkcji państwa „dla dobra i na pożytek wspólny”³⁸.

³⁷ G. Florovskij, *Puti Russkogo bogosłowija*, s. 87; W. Cypin, *Istorija Russkoj...*, s. 19.

³⁸ A.W. Kartaszew, *Oczerki po istorii...*, s. 326.

Piotr słusznie uznał, że taką właśnie rolę najlepiej odgrywać będzie Kościół prawosławny. Przemawiało za tym przynajmniej kilka argumentów. Oczywiście podstawowy argument musiał stanowić fakt głębokiego zakorzenienia się wyznania prawosławnego w mentalności Rosjan, a także to, że służyło ono narodowej identyfikacji odróżniającej Rusinów/Rosjan przede wszystkim od Polaków i Litwinów. Rosja, jako jedyne mocarstwo prawosławne po upadku Bizancjum, nie miała konkurencji, co od wieków dawało państwu argument w postaci roszczenia sobie prawa do obrony prawosławia przed atakami (prawdziwymi czy rzekomymi) ze strony innych wyznań. Nie bez znaczenia była również bogata oprawa obrzędów cerkiewnych, której używano dla uświetniania uroczystości państwowych; nie ograniczano się w tym względzie jedynie do samego ceremoniału, wkraczano również w sferę zasadniczo obcą protestantom – ubóstwienia władcy. Ogromne znaczenie miało i to, że prawosławie, głoszące jako jedną z głównych zasad ideał pokory (*smirienije*), znakomicie przygotowywało swoich wyznawców do roli uległych poddanych państwa. Te same argumenty, które dawały rękojmię, że Kościół da się dobrze wykorzystać w interesie państwa, wskazywały jednocześnie na jego niesamodzielność i niezdolność do utrzymania wewnętrznej spójności, a więc na konieczność objęcia Kościoła kierownictwem ze strony państwa. Nawet jeżeli nie w pełni będziemy zgodni z Weberowską tezą o protestantyzmie (kalwińskim) jako, między innymi, szkole indywidualizmu, odpowiedzialności jednostki i jej wewnętrznej niezależności, to z całą pewnością możemy stwierdzić, że nie takie były cele podporządkowania Cerkwi państwu w Rosji. Protestancka (tym razem luterńska) zasada *cuius regio, eius religio* nie zapewniała władcy, a już na pewno nie całej jego rodzinie tego, co za czasów Piotra I w Rosji zaczęło przybierać formy coraz silniejszej sakralizacji osoby monarchy.

Nie sposób również nie patrzeć na reformę cerkiewną Piotra Wielkiego, ani też na żadną inną spośród przeprowadzonych przez niego reform, nie uwzględniając osobowości samego władcy. Świadomi tego faktu autorzy antologii zawierającej opinie o Piotrze i jego dziele uwzględnili w niej fragmenty, w których Piotr jest opisywany jako podobny Bogu, Chrystusowi czy apostołowi Piotrowi, i te, w których jest przedstawiany jako pogańskie bóstwo; Piotr jako europeizator i ten, który Rosję przed wpływami Europy uchronił; sługa ojczyzny i zdrajca; zwolennik protestantyzmu i kontynuator moskiewskich tradycji, a także poprzednik Lenina, Stalina, Jelcyna, Piotr technokrata i Piotr liberał, Piotr antychryst – każda opinia o Piotrze została sformułowana i każda znalazła swoje uzasadnienia³⁹.

Formalne poddanie Cerkwi władzy świeckiej i zastąpienie patriarchatu świeckim organem nie były jedynym znakiem zerwania z dotychczasowymi relacjami państwo–Kościół. Piotr od 1721 roku formalnie posługujący się tytułem „ojciec ojczyzny” (*otiec otieczestwa*), został tak nazwany po raz pierwszy przez Prokopowicza w *Pieśni zwycięskiej* po bitwie pod Połtawą w 1709 roku. Na fakty te zwrócili uwagę i poddali je interpretacji semiotycy. Uspienski, rozpatrując zagadnienie *sub specie semioticae*, podkreśla, iż w kulturze rosyjskiej tytuł ten nie był jedynie kalką rzymskiego *pater patriae*. Oznaczał również przejście pozycji patriarchy, któremu tytuł ten uprzednio przysługiwał. Zostało to dodatkowo wzmocnione przez ogłoszenie Piotra najwyższym sędzią Kolegium Duchownego, co również stawiało go na równi z piastującymi dotychczas

³⁹ A.A. Kara-Murza, L.W. Poljakov, *Russkije o Pietrie I. Rieformator*, Iwanajakowo 1994, *passim*.

godność patriarszą⁴⁰. Piotr podlegał, zarówno zdaniem współczesnych, jak i późniejszych historyków, krańcowym ocenom, które wahają się pomiędzy traktowaniem go jako Antychrysta a nadawaniem mu przydomków wskazujących nie tylko na jego miejsce w hierarchii duchownej, lecz także na nazywanie go Chrystusem, wprawdzie w znaczeniu: pomazańcem, jednak zbitka Imperator-Chrystus funkcjonowała w horyzoncie pojęciowym współczesnych. Nie tylko panegirysta Prokopowicz zwracał się do swojego władcy słowami modlitwy, jako do tego, który „powołał nas z niebytu”, lecz także – w następnym pokoleniu – największy z XVIII-wiecznych uczonych rosyjskich, Łomonosow, pisał o Piotrze: *On Bog twój, Bog twój był, Rassija*.

Z punktu widzenia semiotycznej analizy postępowania Piotra dwoistej interpretacji mogą także podlegać liczne zachowania będące odwzorowaniem/parodią ceremonii religijnych. Tak więc widzimy Piotra, który, powracając do Moskwy po zwycięskiej bitwie, wjazd swój stylizuje według pradawnego, wywodzącego się z Bizancjum ceremoniału powtarzającego wjazd Jezusa do Jeruzolimy, tradycyjnie odprawianego w Niedzielę Palmową; dotychczas w rolę Chrystusa wcielał się patriarcha. Piotr, tak jak duchowni i święci, kazał używać swego imienia bez patronimiku. Piotr zasiadał na czele „soboru błazeńskiego” i podkreślał, że jest Piotrem Pierwszym, co w systemie hierarchizowania bytów i zjawisk, właściwego kulturze rosyjskiej, lokowało go w sferze sakralnej⁴¹. Sakralizacja monarchy w wydaniu Piotra I wydaje się oderwana od bizantyńskiego wzorca, w którym najsilniej w świecie chrześcijańskim rozwinęła się idea cesarza pomazańca. Cesarstwo wschodnie nie istniało już w owym czasie od ponad dwustu pięćdziesięciu lat, a misja cara Piotra miała wszak polegać na okcydentalizacji Rosji. Rezultatem zaś jego działalności było ostatecznie nadanie Rosji odmiennej od tradycyjnej, lecz nadal oryginalnej w świecie, nie tylko formy ustrojowej, lecz również doktryny uzasadniającej istotę władzy.

Wspomniano już wyżej, że jeżeli formułowano doktrynalne zastrzeżenia przeciw poddaniu Cerkwi władzy państwa, to opierały się one na podstawowym zarzucie, iż ich rezultatem stało się zerwanie związku opartego na „symfonii” („harmonii”) symbolizującej ideał stosunków pomiędzy władzą świecką a duchowną. Pojęcie „symfonii”, przypomniane przez sobór w 1666 roku, wywodzono z czasów Justyniana. W literaturze jest ono uznawane często jako opozycyjne w stosunku do ceszaropapizmu; tym ostatnim mianem określano system wprowadzonego przez Piotra I Kościoła synodalnego⁴². Wielu badaczy, w tym Schmemmann, w nawiązaniu do fundamentalnego dzieła Florowskiego *Puti russkogo bogosłowija* formułuje tezę o tym, że reformy Piotra I, a przede wszystkim reforma cerkiewna, oznaczały odejście od teokratycznego ustroju Rosji w kierunku ustroju absolutystycznego właściwego państwom zachodnim. Schmemmann precyzuje tę tezę, pisząc:

Reforma Piotra oznaczała ostre zerwanie tradycji teokratycznej, była świadomym i wszechstronnym przejściem na pozycje Europy Zachodniej. Było to zaprowadzenie w Rosji zachodniego absolutyzmu. [...] Kościół nie był wolny – we współczesnym sensie tego słowa – od czasów Konstantyna Wielkiego ani w Bizancjum, ani w Moskwie. Nie będąc wolnym Kościół tym niemniej był różny

⁴⁰ B. Uspienski, *Historia...*, s. 180 i n. Por. także B. Uspienski, W. Żywow, *Car i bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, przeł. i wstęp H. Paprocki, Warszawa 1992.

⁴¹ B. Uspienski, *Historia...*, s. 183 i n.

⁴² *Idee w Rosji*, t. 6, red. J. Kurczak, Łódź 2007, s. 280.

od państwa, nie należał do Państwa w swoim życiu i organizacji. Bez względu na naruszanie „symfonii” (były to właśnie tylko naruszenia), wcześniej lub później państwo przyznawało się do tych naruszeń, a nawet czciło ich ofiary. Państwo uznawało bowiem istnienie wyższego prawa, chrześcijańskiej Prawdy, której strażnikiem był Kościół. Zachodni absolutyzm, który zrodził się w walce z Kościołem, odrzuca prawo Kościoła do bycia „sumieniem” państwa, ogranicza działalność Kościoła do „zaspokajania duchowych potrzeb wiernych”, przy czym sam określa owe potrzeby i ich zaspokajanie. [...] Państwo odbiera Kościołowi jego zadania i bierze je na siebie. Bierze także na siebie zadanie troski o religijną i duchową pomyślność narodu. Jeśli później znów przekaże tę troskę duchowieństwu, to już według porządku i tytułów delegacji państwowej, i jedynie w granicach tej delegacji Kościół ma swoje miejsce w systemie życia państwa, ale tylko na miarę potrzeb i korzyści⁴³.

Ten obszerny fragment oddaje istotę zrealizowanych przez Piotra przemian w sposób charakterystyczny dla stanowiska jej przeciwników, którzy pisząc o zachodnim absolutyzmie, *de facto* piszą wciąż o Rosji i raczej udaje im się uzasadnić jej odmienność niż podobieństwo do Zachodu; problematyczne pozostaje także stawianie równości pomiędzy teokracją i „symfonią”. Należy jednak przyznać, że przeprowadzając swoje reformy, Piotr I najbardziej w historii Rosji zbliżył się do modelu zachodniego, w którym dominował model rządów absolutystycznych, realizując to zbliżenie za pomocą ściśle sprecyzowanych przepisów prawa, aby osiągnąć rezultaty, które Jan Baszkiewicz określił mianem „dwoistego oblicza absolutyzmu” – tradycyjnego i modernizacyjnego zarazem⁴⁴. Jednocześnie dyskusji wymaga problem, czy rzeczywiście można uznać, że po reformie Piotra I Rosja zmieniła swój ustrój z teokratycznego na cesaropapistyczny. Wydaje się, że to teza nieprawdziwa. Teokracja nigdy w Rosji w praktyce nie istniała („symfonia” zresztą też nie), ale od czasu powstania państwa moskiewskiego można określać funkcjonujący w państwie system mianem cesaropapizmu. W tym ujęciu nowe usytuowanie Cerkwi w państwie, wprowadzone przez Piotra, jedynie wzmocniło ów model ustrojowy, nie było zaś – wbrew temu, co twierdzi Schmemann – wprowadzeniem nowej formy ustrojowej. Nowością był zakres podjętych regulowań i nadanie im szczegółowo określonej formy prawnej; rozstrzygnięcia faktyczne otrzymały dzięki Piotrowi postać sformalizowaną i dzięki owej formalizacji mogły być konsekwentnie realizowane.

Reforma Cerkwi stała się faktem. Paradoksalne zachowanie monarchy – pomazańca i antychrysta – było odczytywane przez Rosjan skrajnie, lecz nie pozostawało dla nich niezrozumiałe. W kulturze naznaczonej *raskołem*, w zatarciu granic pomiędzy władzą prawdziwą a samozwańczą (*łżedymitr; łżealeksy*), cezura pomiędzy *sacrum* a *profanum*, *imperium* a *sacerdotium* nie była dla wyznawców prawosławia najistotniejsza. Przyzwolenie na wszechwładzę cara odpowiadało ideałowi chrześcijańskiej pokory. Bunt przeciw niej z reguły odwoływał się do innej nieograniczonej siły; w Rosji mógł nią być również ideał nieograniczonej, anarchicznej wolności. Istotą tej kultury jest totalność i taką też totalną wizję władzy realizował Piotr Wielki, łącząc Cerkiew z państwem, a swoją imperatorską pozycję z godnością patriarchy, jednocześnie niszcząc i wzmacniając rosyjski Kościół prawosławny.

⁴³ A. Schmemann, *Droga prawosławia...*, s. 32.

⁴⁴ J. Baszkiewicz, *Powszechna historia ustrojów państwowych*, Gdańsk 2002, s. 177 i n.

Peter the Great's Reforms Referring to the Eastern Orthodox Church

Summary

In 1701 tsar Peter I resigned from appointing anybody to the throne of patriarch and, in 1721, he subjected the Orthodox Church to the secular office of higher rank, the Office being additionally supervised by Oberprocurator as one of the highest officers of the state. There appears a question: what was the cause, the aim and the sense of the reform thus carried out. Did Peter exploit the Protestant patterns. Or did he try to reach only economic, but perhaps also social, objectives. What additionally requires answering is whether the Orthodox Church benefited from the reform or whether the reform led to its fall. Was the subjecting of the Orthodox Church to the secular power only the next step upon the road that led to the strengthening of the patrimonial system in Russia or was this maneuver tantamount to the adoption of the Western model of absolute power? What is also of importance is the significance that Peter the Great attached to the legal form of his reforms. The answer to the aforementioned questions is not always unambiguous. The very formulation of these questions may however contribute to better understanding of Russia in one of the most important stages of its history.