

Zadomować się w "świecie". Oblicza przestrzeni w opowieściach rosyjskich prawosławnych

«Making home into the "World" the Space aspect over the Russian orthodox tales»

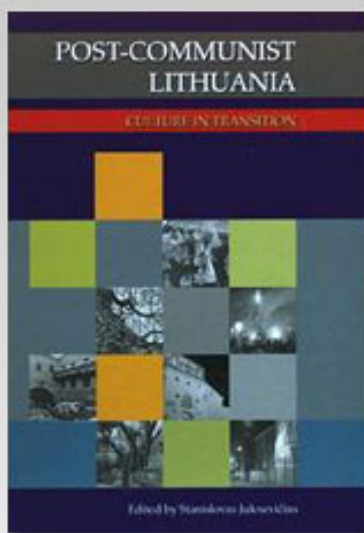
by Maria Rogińska

Source:

Anthropos? (Anthropos?), issue: 16-17 / 2011, pages: 127-141, on www.ceeol.com.

The following ad supports maintaining our C.E.E.O.L. service

eBooks on Central, East and Southeast Europe



Post-Communist Lithuania. Culture in Transition

By **Helmutas Šabasevičius, Antanas Andrijauskas, Almantas Samalavičius, Skaidra Trilupaitytė**, et al.

Kultūros, Filosofijos ir Meno Institutas,
Vilnius, 2006.
(in English)

This book is devoted to an analysis of the complex and varied processes taking place in post-Communist Lithuania.

more on:

www.dibido.eu

Zadomowić się w "świecie" **Oblicza przestrzeni w opowieściach rosyjskich prawosławnych**

Tęsknota za "domem"

Po upadku komunizmu w pewnym mieście rosyjskim zbudowano na placu centralnym wielką katedrę - w miejsce popadającego w ruinę budynku komitetu partii i figury Lenina obok. Te komunistyczne symbole *axis mundi* zastąpiły istniejącą dawniej na placu cerkiew. Zdaniem prawosławnej gazety, komentującej ten temat w latach 90-ch, owa architektoniczna zamiana drastycznie wpłynęła na kondycję mieszkańców: "Kiedy zburzona została katedra, nasze dusze też stały się małosłowne". Dopiero po 1991 roku szkody duchowe zaczęto naprawiać.

W lipcu 2003 roku w rosyjskim mieście Ekaterynburgu konsekrowano inną ważną świątynię - cerkiew-pomnik Na Krwi w Imię Wszystkich Świętych w Ziemi Rosyjskiej Wsławionych. Cerkiew wzniesiono w 85-tą rocznicę zabójstwa przez bolszewików carskiej rodziny, świętych Carskich Męczenników, w miejscu ich śmierci. Z okazji konsekracji mer Ekaterinburga A. Cziernieckij podpisał rozporządzenie o nadaniu terytorium, ograniczonym przez ulice komunistycznych bohaterów Karła Liebknechta i Clary Zetkin(!), nazwy "święty rejon" ("świątyni kwartał").

Owe wyspy świętości, wyłaniające się po upadku Związku Radzieckiego ze starej przestrzeni ateistycznej jako widoczne znaki budowanego właśnie nowego mitu narodowego, obrazują charakterystyczne dla Rosji przeplatanie porządków świeckiego i sakralnego. Ekspansja sakralnej przestrzeni kształtowała i nadal kształtuje polityczny krajobraz Rosji. Nie poślednią rolę grają tutaj gesty najwyższych władz. Kiedy w roku 2005 prezydent Władimir Putin przebudowuje w świątynię dachę wysokich urzędników partyjnych Ogariewo-2 (przerobioną za Sowietów z dawnej cerkwi), sygnalizuje w ten sposób zmianę istotnych dla państwa symboli. Ogariewo-2 jest teraz nie tylko cerkwią, ale, wraz ze stadniną, basenem, siłownią i lądowiskiem dla helikoptera, częścią zamieszkiwanej przez samego Putina państwowej rezydencji Ogariewo-3. Kiedy, już jako premier, Władimir Putin spędza co roku Boże Narodzenie w małej prowincjonalnej cerkiewce, uobecnia sakralny wymiar obrzeży rządzonego przez siebie świeckiego państwa.

Podobna symbioza świeckiego i sakralnego w zagospodarowaniu przestrzeni państwa obecna jest także po drugiej stronie: główny dyspozytor rosyjskiego sacrum, Rosyjski Kościół Prawosławny, wykorzystuje zasoby świeckie, aby, z pomocą administracji państwowej, uświęcić i uporządkować jako "swoją" przestrzeń, która wcześniej "swoja" nie była. Przykładem może być choćby decyzja Dumy obwodowej Kaliningradu (2010) o przekazaniu Kościołowi Prawosławnemu byłych katolickich i protestanckich świątyń, w wielu z których od czasów przyłączenia Königsbergu do ZSSR, mieszczą się świeckie instytucje kultury. Mimo że pierwsza prawosławna parafia była zarejestrowana w obwodzie Kaliningradzkim dopiero w roku 1985, administracja uznała, że to właśnie Kościół Rosyjski jest w stanie zrusyfikować najbardziej zachodnią przestrzeń państwa, która włączyła się już w odśrodkowy ruch w kierunku Europy.

Można zastanawiać się nad tego rodzaju, jakże istotnymi dla nowej rosyjskiej meta-narracji kulturowej, sposobami przenikania sacrum do przestrzeni świeckiej, doszukując się ich kluczowych mechanizmów. Można także to pytanie odwrócić: czym jest przestrzeń świecka dla człowieka, który opowiada się po stronie sacrum? Jak osoba wierząca, w naszym przypadku rosyjski prawosławny, którego języka religijnego zdarza się używać świeckiej władzy, oswaja przestrzeń państwa? Czy jest w niej **zadomowiony** - i jakie są formy owego

zadomowienia? A może szuka sobie innego domu, odsuwając luksus przynależności w jakąś eschatologiczną przyszłość? Lub też tworzy enklawy nadające się do zamieszkania, uciekając w nie przed czymś totalnie obcym - "światem"? Jeżeli uznajemy, że prawosławie odgrywa historyczną rolę w kształtowaniu rosyjskiej tożsamości kulturowej, stojąc u źródeł ważnych mechanizmów rosyjskiego myślenia i czynu, to takie spojrzenie na dialektykę świeckiego i sakralnego wydaje się istotne.

Lata pierwszego, po rozpadzie ZSSR w 1991 roku, kryzysowego dziesięciolecia, które wybrałam jako ramy czasowe analizy, wydają się wiele wyjaśniać w tej sprawie. Kryzys jest sytuacją graniczną; nie tylko odsłania ukryte zazwyczaj granice badanych zjawisk, ale, jako czas dezintegracji i lęku, jest momentem szczególnej tęsknoty za "domem". Podczas gdy burzy się przestrzeń ateistycznego państwa, kształtowana poprzez projekty ideologiczne, ale siłą rzeczy jakoś już oswojona, pojawia się szansa opowiedzenia się - poprzez swoją tęsknotę - za tą czy inną architektoniką przyszłego miejsca zamieszkania.

W poniższych rozważaniach będą nas więc interesowały formy zadomowienia się rosyjskich prawosławnych w zamieszkiwanym przez nich kraju, a także związane z tym obrazy przestrzenne, zarysowane na tle burzącej się przestrzeni państwa i w momencie względnej stabilizacji, kiedy to narracja kulturowa nowej Rosji nabiera pewniejszych kształtów. Zadamy się również pytaniem: co dla prawosławnych domem nie jest? W poszukiwaniu odpowiedzi należy wziąć pod uwagę specyfikę myślenia chrześcijańskiego, szczególnie w jego wersji wschodniej, dla którego decydującą w stosunkach z pozakościelną rzeczywistością kategorią jest "świat" z Ewangelii św. Jana (wierzący w Jezusa "nie są ze świata", jak i On "nie jest ze świata" - Jan 17, 1416). "Świat", zarówno w aspekcie przestrzennym, jak i aksjologicznym, może się wiązać dla wierzącego z obszarem kraju, z terytorium historycznej Rosji jako państwa świeckiego. Może być symbolicznym "poza domem", mitopoetyckim "chaosem". Może się wreszcie okazać w ogóle nieaktualnym w sensie praktycznym konstruktem ideowym.

Materiałem poniższego badania stały się 550 opowieści, znalezione na łamach prasy prawosławnej, która ukazywała się w latach 1991-1993 (zbiór I) i w latach 2000-2003 (zbiór II). Ten drugi obszar czasowy, pierwsze lata urzędowania Władimira Putina, ważny jest ze względu na to, iż, według niektórych badaczy rosyjskich, kończy okres ostrego kryzysu i "niepewności" kulturowej, ukazując już w miarę ukształtowaną narrację kulturową zarówno ogólnorosyjską, jak i prawosławną. Przyjrzenie się dwóm próbkom może więc odsłonić dynamikę badanego zjawiska. Wspólna dla opowieści fabuła zawiera trzy elementy: *zawiązek/komplikację - reakcję - rozwiązanie*. Taka struktura była kryterium doboru opowieści, które okazywały się zazwyczaj częściami większych form - artykułów. Pisma, z których pochodzą, należą do, używając określenia Patriarchatu, "właściwie prawosławnych", tzn. drukowanych z błogosławieństwem Patriarchy. Wydawane są one w Moskwie - mieście, gdzie znajduje się siedziba Patriarchy, a do tego najbardziej produktywnym wydawnictwo.

Wybierając prasę kościelną jako źródło materiału empirycznego, kierowałam się przekonaniem, że odbiorca w znacznym stopniu określa cały proces komunikacji i, przede wszystkim, treść komunikatu. Ważne jest zatem, kto jest adresatem wypowiedzi, jak mówiący odczuwa i wyobraża sobie swoich adresatów, jaka jest siła ich wpływu na wypowiedź^[1]. Autorzy badanych pism zwracają się właśnie do członków Kościoła, zaś ich retoryka jest, jak się wydaje, bardzo bliska oczekiwaniom większości grup ukościelnionych, które przeważnie są środowiskiem fundamentalistycznym i konserwatywnym. Gwarancją takiej zgodności dyskursów jest specyficzny stosunek prawosławnych do swoich mediów. "Podstawą działalności [prawosławnych - M.R.] dziennikarzy [...] jest ich prawosławny światopogląd", - czytamy na przykład na stronie Klubu Prawosławnych Dziennikarzy. - "Tematyka religijna to zbyt trudny i odpowiedzialny kierunek, by naświetlenie go można było powierzyć specjalistom z innym poziomem światopoglądowym [...], religijne materiały może

przygotować tylko dziennikarz o światopoglądzie prawosławnym, nie zaś obserwujący kościelne, duchowe życie z boku. Co więcej, jakościowa treść jego publikacji związana jest ze stopniem jego własnego ukościelnienia"^[2].

Widzimy zatem, że - zanim zostanie wydrukowany w prasie prawosławnej - tekst musi przejść przez wiele filtrów autocenzury. Niektórzy hierarchowie natomiast mówią również o potrzebie cenzury *sensu stricto*. Głowa Rady Wydawniczej Patriarchii i redaktor naczelny wydawnictwa PM arcybiskup bronnicki Tichon pisze na przykład: "Szczególnie ważne jest, żeby w skład fundatorów środków przekazu masowego wchodziły oficjalne struktury Kościoła, które mogłyby nie tylko formalnie błogosławić, ale też realnie prowadzić linię tego czy innego wydania na tory kościelne. Obecnie namiastką instytucji duchownej cenzury jest gryf »wydawane z błogosławieństwem« (patriarchy, rządzącego biskupa) lub też »drukowane na podstawie decyzji Rady Wydawniczej«. Według mnie, cała literatura o treści duchowej sprzedawana w cerkwiach powinna mieć pieczęć o poddaniu się odpowiedniej ekspertyzie, i ma też być zaznaczone imię cenzora"^[3]. Nie zmienia to faktu, że badamy treści na etapie nadania, nie zaś obiegu późniejszego, kiedy to stają się elementami komunikacji wewnątrz wspólnoty kościelnej. To pozwala nam mówić tylko o dość ogólnie pojętym środowisku kościelnym. Przedmiotem badania będzie zatem pewna komunikatywną całość, na którą składa się tak faktyczny nadawca, jak i wirtualny odbiorca badanych treści, tak "szeregowi" wierni, jak elita wspólnoty kościelnej, która, nawiasem mówiąc, często pochodzi z bardzo prostych i tradycyjnych rodzin prawosławnych^[4].

Specyfika narracji religijnej jako formy zbliżonej do folkloru i mitu, ale jednocześnie traktującej nieraz o wydarzeniach epoki, sprawiła, że opowieści doskonale odzwierciedlają całe spektrum założeń i wyobrażeń. Badane jako jeden hipertekst - gdzie sporą swobodę interpretacji daje nam metoda jakościowej analizy treści - prezentują bowiem zarówno "części stałe" uniwersum prawosławnego, powszechniki kulturowe i istotne cechy środowiska prawosławnego, jak i "ruchome", realia okresu. Ze względu na wspomnianą specyfikę narracyjno-mitologiczną odpowiednią optyką analizy wydaje się być dorobek rosyjskich semiotyków i folklorystów.

We wczesnej fazie transformacji ustrojowej reakcja dyskursu rosyjskiego na nową sytuację była ambiwalentna: panice z powodu "rozłamującej się przestrzeni" mocarstwa towarzyszyła ekscytacja nadzieją na przyszłe zmiany. Nieznane rysowało obrazy apokaliptyczne - zarówno niebiańskie, jak i piekielne. Dla prawosławnych sytuacja ta była czymś powielekroć ambiwalentnym. W ewangelicznym "nie jesteśmy z tego świata" tkwiło wówczas wiele podtekstów: mieszały się wspomnienia niedawnych represji zadanych przez "świat" ze świadomością kolaboracji hierarchii z owym "światem", utożsamienie się z tchnieniem wolności, nadchodzącym ze "świata", ze zdumieniem z powodu sekularyzacji, która po raz kolejny stała się jego wyborem, tyle że już na innym zgoła gruncie. Z kolei środowisko praktykujących prawosławnych - to, do którego kierują swoje teksty autorzy badanych gazet i które w rosyjskiej literaturze naukowej nazywane jest środowiskiem "parafialnym", "ludźmi kościelnymi" lub też "ukościelnienonymi" - miało już swoje wyobrażenie na temat tego, co uchodzi za "świecką" obyczajowość. Człowiek nie gotowy do pełnej integracji z tym środowiskiem pozostawał mu obcy. Ktoś, kto "za bardzo" należał do "świata", wkładał do cerkwi "świeckie" ubranie, miał "świeckie" zainteresowania, mówił "świeckim" językiem, nie używając meta-języka kościelnego, nigdy nie miał szans na pełną akceptację. Gdzie leżała granica, dzieląca owo "jeszcze zbyt świeckie" od "już wystarczająco kościelnego"? Opierać się należało o niejaki wspólny, ale nigdzie nie utrwalony obraz uniwersum.

"Obraz świata", "model świata", to kategorie badane w bardzo różnych paradygmatach naukowych, od filozoficznego (Heidegger), historycznego (A. Guriewicz), psychologicznego (A. Leontiew) po lingwistyczny, strukturalny i semiotyczny (E. Sapir i B.L. Whorf, C. Levi-Strauss, W. Toporow i in.). Dla potrzeb niniejszego tekstu warto zwrócić uwagę na to, że

"obraz uniwersum" jest rzeczywistością jednocześnie doświadczaną, wyobrażaną i dyskursywną. Również w interesującym mnie przypadku zespół składających się nań sensów i obrazów powstaje na skrzyżowaniu wielokierunkowych procesów: od przyswojenia krążących w dyskursie idei i ocen (kazania, kościelne i świeckie media, itd.) do doświadczenia religijnego i codziennego.

Analizując "świat" jako konstrukt zarówno aksjologiczny, jak i przestrzenny, nie sposób nie zauważyć, że czerpie on, między innymi, z puli obrazów dostępnych w dyskursie ogólnorosyjskim. Rosyjska geografia kulturowa, która w ostatnich latach dynamicznie się rozwija, wylicza cały wachlarz tego rodzaju obrazów^[5]. Kształtowane nie tylko przez media, politykę, ale, w niemałym stopniu, również przez analityków, teoretyzujących wątki przestrzenne, stają się potężną siłą, kiedy zaczynają nakręcać sprężynę wielkich procesów geopolitycznych^[6]. Należy zakładać, że prawosławni są naturalnymi uczestnikami tych procesów, ulegającymi wpływowi zarówno dyskursu ogólnego, jak i opinii własnych elit (hierarchów i analityków kościelnych, do których należą, zresztą, autorzy niektórych badanych tekstów).

Element doświadczenia natomiast obejmuje nie tylko poruszanie się *ukościelnionych* w codzienności - stale korzystają przecież z przestrzeni państwa, używając jak gdyby do własnych potrzeb terytorium sekularnego "świata" - ale również wymiar religijny. Dla człowieka religijnego rzeczywistość jest "repliką świata innego"^[7]. Wierzący, wypełniając rzeczywistość swoimi sensami, modeluje ją tak, że staje się ona *jedyną* możliwą rzeczywistością. Wszystko przemawia do niego, jest symbolem. Religia zatem to "model symboliczny, który kształtuje doświadczenie - zarówno poznawcze, jak i emocjonalne"^[8]. Jak stwierdza Robert Bellah, "symbole religijne komunikują nam znaczenia, kiedy nie pytamy, zmuszają, by słyszeć, kiedy nie słuchamy, by widzieć, kiedy nie patrzymy"^[9].

Oczywiste jest zatem, że, szczególnie dla człowieka wierzącego, decydującą rolę w przeżywaniu przestrzeni gra semantyka sakralna, zaś uniwersalne opozycje przestrzenne, takie jak kosmos-chaos, przestrzeń świecka-przestrzeń święta odsłaniają kolejne mechanizmy kształtowania obrazu świata prawosławnych, odwołując się do poziomu mitu. Mitopoetycki obraz świata, wyłaniający się z badanych opowieści, składa się właśnie z "wyobrażeń o kosmosie i chaosie (eliminacja ostatniego jest centralnym tematem mitu), a także o przestrzeni i czasie (swoisty chronotop mitologiczny, gdzie przestrzeń jest niejednorodna, posiada sakralne centrum i potencjalnie wrogą peryferię). Niejednorodność przestrzeni mitopoetyckiej jest uwarunkowana, po pierwsze, przez wydarzenia, jakie zachodzą w różnych jej obszarach, po drugie - przez właściwości ich mieszkańców, po trzecie - przez morfologię terenu (naturalną, stworzoną przez człowieka lub - przeważnie - mitologiczną)"^[10]. Można założyć w celach poniższej analizy, że badane opowieści dają wyobrażenie o ważnych dla prawosławnych wydarzeniach, jak również o właściwościach pewnych obszarów przestrzeni związanych z tymi wydarzeniami i z uczestniczącymi w nich bohaterami.

Zarazem nie można pominąć faktu, że klasyczne opozycje (chaos-kosmos, sacrum-profanum, swoje-obce, centrum-peryferia) nie tylko konstytuują, żeby użyć terminu Mircea Eliade, morfologię sacrum^[11], ale i wiążą się z określonymi emocjami. Emocjonalny związek człowieka z przestrzenią znakomicie opisał Yi-Fu Tuan, wprowadzając pojęcia *topofilia* na oznaczenie uczucia przyjemności w odniesieniu do pewnego przedmiotu geograficznego i *topofobia* na oznaczenie uczucia przykrego^[12]. Przestrzeń, cechująca się semantyką ładu, przestrzeń "kosmiczna", budzi zatem emocje pozytywne, zaś krajobrazy wyrażające ideę chaosu, wywołują reakcję lękową.

Tak więc zarówno świecki dyskurs, jak i wypowiedzi kościelnych elit, zarówno doświadczenie, jak i uniwersalne mechanizmy kulturowe oraz emocje z tym wszystkim związane składają się na znaczące dla prawosławnych obrazy przestrzeni w momencie, kiedy stara przestrzeń się burzy, nowa zaś musi dopiero zostać ukształtowana. Przyjrzyjmy się teraz

tym obrazom na materiale opowieści.

Na gruzach dawnego "domu".

Szukając metafory najbliższej opisującej ów punkt zaczepienia, jakim jest dla człowieka dom, natrafiamy w opowieściach prawosławnych na obrazy architektoniczne związane z Kościołem. Kościół to "wspólny dom/mieszkanie", "katedra z kopułą", "mury miasta". Jeżeli jednak przyjrzymy się dokładniej, odkrywamy, że jest to "dom" zamieszkały przez narody prawosławne, "katedra" o fundamencie wspólnym dla Kościoła i Ojczyzny, "miasto" jako metafora rosyjskiego uniwersum.

Nic dziwnego: w 1991 roku rozpadła się przestrzeń państwa, z którą Kościół w pewnej mierze się utożsamiał. Przypomnę, że już od IV wieku, wraz ze wprowadzeniem instytucji metropolii jako formy połączenia kilku chrześcijańskich wspólnot z jednej prowincji (gr. *eparchia*) lub obwodu (łac. *diocesis*, od gr. *dioikesis*), przestrzeń Kościoła chrześcijańskiego wpisana jest w strukturę przestrzenną państwa (wówczas Imperium Rzymskiego). Odtąd i do tej pory w swoim terytorialnym podziale Kościoły lokalne korelują z podziałem administracyjnym, z państwowymi i administracyjnymi granicami. Również poszerzenie przestrzeni Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (RKP) od czasów uzyskania autocefalii przez Patriarchat Moskiewski zbiegało się z poszerzaniem granic państwa.

Nie zaskakuje więc, że Kościół boleśnie przeżywa rujnację ZSRR i równoległe separatystyczne procesy kościelne. W sensie terytorialnym rozpada się własne ciało Kościoła. Reakcją na ból rozpadu jest, między innymi, kształtowanie się na początku lat dziewięćdziesiątych pojęcia "terytorium kanonicznego" RKP. Ta udana metafora szybko staje się popularna, a w 2000 roku jest już uzasadniona z punktu widzenia teologii, historii i kanonu. Utrwalono ją również w nowym statucie RKP, według którego "terytorium kanoniczne" zbiega się faktycznie z przestrzenią byłego ZSRR: należą do niego wszystkie były republiki, oprócz Armenii i Gruzji. Stąd popularna teza analityków o monopolu RKP na przestrzeń byłego ZSRR.

Czy ten wyrazisty obraz "terytorium kanonicznego" staje się jednak elementem wyobraźni przestrzennej samych wiernych? Wydaje się, że autorzy badanych opowieści funkcjonują raczej w zgodzie z tradycyjną zasadą korelacji terytorium kościelnego z granicami państwa: po rozpadzie ZSRR zawężają "swoją" przestrzeń do tej powstałej w jego miejscu, do Federacji Rosyjskiej^[13]. I jeśli tuż po eksplozji 1991 roku widać jeszcze niepewność w posługiwaniu się obrazami przestrzennymi dotyczącymi kraju, to pod koniec kryzysowego dziesięciolecia "nasz dom", "nasza przestrzeń" co raz czytelniej utożsamia się z "przestrzenią Rosji".

I tak, pisząc o Związku Radzieckim już przecież po jego rozpadzie, obok neutralnych określeń ("nasza Ojczyzna", "nasz kraj"), zamiast "ZSSR" stosują nazwę "Rosja". Dla bohatera, który "mieszka na Ukrainie", ogarniętej przez drugą wojnę światową, prawdziwa walka rozgrywa się nie o Ukrainę lub ZSRR, tylko o Rosję. Dzięki modlitwom św. Sergiusza Radonieżskiego to "Rosja [nie ZSRR - M.R.] jest uratowana"^[14]. W opisach wydarzeń, które miały miejsce po rozpadzie Związku Radzieckiego, utożsamienie Kościoła z przestrzenią Federacji Rosyjskiej jest jeszcze bardziej widoczne. Wbrew koncepcji "terytorium kanonicznego" mówi się teraz już wyłącznie o Rosji, której Kościół jest jakby (lepszemu) wymiarem: historia Rosji nieodłączna jest od historii Kościoła "jak architektura świątyni od kopuły z krzyżem"^[15]. "Kto, jak nie Rosja, korzysta z najwyższego protektoratu?" - pyta narrator. - "Rosyjskiemu Kościołowi prawosławnemu i mocarstwu rosyjskiemu przeznaczone jest bycie ostatnim filarem prawdy i ostatnim terytorium zbawienia przed nadejściem antychrysta"^[16].

Rozpad ZSRR tworzy sytuację bezdomności. Wejście do nowej, nie oswojonej przestrzeni, jak pisze semiotyk rosyjski W. Toporow, "związane jest z poczuciem lęku i/lub niepewności,

człowiek okazuje się pozbawiony podświadomego oparcia, jaką była przestrzeń stara wraz z jej właściwościami, ogarnia go ta schopenhauerowsko-nietscheańska zgroza (niczym *terror antiquus*), nie dająca się oddzielić od człowieka, który zwątpił nagle w poznawalność świata^[17]. Miejsce niby to samo; ale dawny "dom" zburzono, zamiast niego - "nie wiadomo co", jakiś świat "wirtualny", "inny wymiar"^[18]. Narrator jednej z opowieści ujmuje to w ten sposób: "Dla mnie, jak pewnie dla wielu Rosjan, pojęcia Ojczyzna, Rosja, ZSRR były nierozłączne. Nie mogłem sobie wyobrazić, że za kilka lat, nigdzie nie wyjeżdżając, znajdę się w innym odseparowywać się od siebie w kościelno-narodowych mieszkaniach kraju, w innym wymiarze, tak geograficznie, jak i duchowo"^[19]. Najstraszniejsze podejrzenia szepczą, że podważyć należy całą przeszłość: wygląda na to, że była tylko omamem, snem ("tak, jak gdyby wszystko, co było z nami wcześniej, działo się w zaświatach"^[20]).

Rujnacja ZSRR i paralelne tendencje separatystyczne odbierane są zatem jako inwazja chaosu, grożąca nieszczęściami i cierpieniem: również "dom"-Kościół, "nawa kościelna" jest wstrząsana przez "złowrogie moce", które rozrywają Kościół na części. "Nie wolno nam, bo podzieleni na części będziemy się męczyć jeszcze dotkliwiej"^[21] (opowieść ze zbioru I). Autor cytowanej narracji, napisanej tuż po rozpadzie ZSRR, próbuje rozdzielić dwie eksplozje: państwową i kościelną, a zarazem uważa jeszcze za konieczne przypomnieć, "że jesteśmy dziećmi jednego narodu"^[22]. Natomiast tekst zamieszczony w roku 2001 nie wspomina już o jednym narodzie, wynosząc Ukrainę poza granice "swojego świata" (teraz już wyłącznie Rosji), z urazem podkreślając jej winę za ten rozwód: "My [jak ma mówić opowieściowa Ukraina - M.R.] teraz jesteśmy zagranicą, wy do nas już nie należycie"^[23].

Prawosławne uniwersum ograniczone jest więc granicami Federacji, z którymi zmiany przestrzenne związane są tak ściśle, że jasne jest, dlaczego motyw granicy jest w polu uwagi narratorów tak na początku, jak i pod koniec pierwszego dziesięciolecia transformacji. Jednakże również tutaj odnajdujemy symptomatyczną różnicę pomiędzy początkiem i końcem dziesięciolecia kryzysowego.

Granica jako kategoria symboliczna, powszechnik kulturowy, ma do czynienia z dwiema przestrzeniami - wewnętrzną i zewnętrzną, sakralną i profańską, naszą i obcą. Jak zauważa J. Łotman, w jej obszarze ciągłość przestrzeni się narusza, zaś ruch z jednej przestrzeni do drugiej odgrywa kardynalną rolę w generowaniu fabuły, gdzie przejście jest walką z samą konstrukcją kosmosu [Łotman, 1996, 175-193]. I tak, w momencie eksplozji opowieściowe opozycje zewnętrzne-wewnętrzne, obecność-brak granic (państwa), wydają się być na chwilę zniwelowane: to czas "otwartych na oścież granic"^[24], zlania się dwóch ("naszej" i "ich") przestrzeni. Dlatego ruch przez granice traci sens: w opowieściach, napisanych w latach 1991-1993, zagranica nie występuje jako atrakcyjny kierunek wycieczek lub emigracji. Prawosławni nigdy nie pragnęli się tam dostać, dlatego nadaremno siły zła kuszą bohatera jednej z opowieści, że "będzie jeździł za granicę"^[25]. Otwarte granice są natomiast entuzjastycznie wykorzystywane - dla pielgrzymek do zagranicznych świątyń (na przykład, Ziemi Świętej) lub przekazania z zagranicy darów i pomocy humanitarnych, dla odzyskania braci-Rosjan, wygnańców z porewolucyjnych czasów, lub też zwrócenia kosztowności, należących do Kościoła^[26]. Zagranica należy więc niejako do przestrzeni *swojej*. Nawet to, co jest w zupełności "nie nasze" - goście zza zagranicy (*cudzoziemcy*), zagraniczne nowości techniczne i kulturowe - odbierane jest z pewnym zaufaniem.

W latach 2001-2003 to zaufanie zachowuje się tylko z rzadka, granica sztywnieje, realizując swoją tradycyjną funkcję oddzielenia uniwersum "naszego" od obcego, ujemnego^[27]. Narratorów zaczyna ogarniać lęk przed "przezroczyścią granic", która w trakcie eksplozji spowodowała, że przedostały się do Rosji szatańskie wpływy^[28]. Słowa "pierestrojka" i podobne, uważa autor jednej z opowieści, "obudziły zło" - "trujący kwiat demoniczny": zaczęły "wpływać do kultury rosyjskiej" "dobra zachodnie", połały się "rzeki krwi", zewsząd słychać było "szalone chrypliwe głosy"^[29]. Teraz granica powinna być jak

najmocniejsza, bo podział jest wyraźny: "po ich stronie"^[30] jest życie "bez duchowości i sumienia", po naszej - "Prawda i Sprawiedliwość" (pisownia oryginału)^[31]. Do zagranicy zaliczane są teraz były republiki radzieckie, konotowane tym bardziej negatywnie, że z własnej woli wyszły z przestrzeni rosyjskich wpływów, umocniły się w swoich samowolnie stworzonych granicach - podczas gdy "ziemia rosyjska gotowa jest przyjąć wszystkich"^[32] i jest, w lękowym ujęciu narratora, otwarta i bezbronna.

Jeśli eksplozja wniosła zmiany w wyobrażenie o granicach uniwersum, to warto zadać pytanie, czy nie zachwiała również fundamentalną opozycję przestrzenną centrum-peryferie?

Moskwa pozostała centrum także nowej przestrzeni, Federacji Rosyjskiej, i siedzibą Patriarchii Moskiewskiej. Dlatego nie znika również z badanych narracji. Jest jednak ważnym centrum sakralnym, cieszącym się szczególnymi względami dobrego sacrum, przeważnie w opowieściach o dalekiej przeszłości, czasach dobrobytu duchowego (na przykład w kontekście początków moskiewskiej władzy patriarszej) lub też fabułach wojennych. Podczas rewolucji bolszewickiej Moskwa jest już przestrzenią wroga, w której powstają niezliczone nowe granice, zamknięte przed tymi, którzy kiedyś poruszali się tutaj swobodnie, otwarte zaś dla nowych ateistycznych gospodarzy ("wszystkie drzwi były przede mną zamknięte", użala się błakający się po Moskwie narrator)^[33]. Opuszcza Moskwę również sam car - Mikołaj II, którego opowieściowi bohaterowie planują wywieźć zagranicę lub ukryć w pustelni staroobrzędowców^[34]. W opowieściach o represjach Moskwa może występować wprost jako centrum ładu infernalnego: to, co z niej nadchodzi, jest związane z reżimem ateistycznym, zaś przysyłani z Moskwy na peryferie (na prowincję, gdzie przetrwała jeszcze wiara) działacze zachowują się agresywnie^[35].

Napięcie obecne w opowieściach o Moskwie, wpisuje się w ogólną tendencję dotyczącą opowieściowych opisów miast. Wojna, rewolucja, pożar, klęski meteorologiczne, promieniowanie - wszystko w mieście zagraża, tworzy atmosferę krańcowego napięcia. Miasto pełne jest konwulsyjnego, agonialnego ruchu: "mury miasta rosyjskiego [...] drżały, jak z kartonu, nocne niebo kipiało ogniem, na ulicach zaś szalała ulewa ołowiu"^[36], "w głodnym i zimnym [mieście - M.R.], [...] obraz świata gwałtownie i złowrogo się zmieniał"^[37], "w miastach lała się po rynnach krew rosyjska"^[38]. Przestrzeń miasta, zawsze symbolizującego całe uniwersum, staje się w opowieściach obszarem spornym. Toczy się o niego bitwa, zaś jego mieszkańcy utożsamiani są z całym narodem, jeśli nie z ludzkością. W ten sposób, na przykład, mieszkańcy Czarnobyli podniesieni są do rangi "narodu", który walczy z obecnym tam tajemniczym infernalnym złem (promieniowaniem)^[39]. Innym wyrazem chaosu i zagłady jest spustoszenie, obumarcie miasta, pogrążenie się go w niebycie wskutek walki przegranej: teraz tutaj tylko "dym i popiół", "przerazające milczenie śmierci"^[40]. Walka o miasto jest rozumiana nie tylko jako zewnętrzna, ale przede wszystkim jako duchowa. "U nas toczy się walka widzialna i niewidzialna: diabelska i atomowa - mówi mnich, który odprawia liturgię w "starodawnym grodzie Braginie", w strefie czarnobylskiej"^[41].

Napięcie w opisach miast wiąże się również z eschatologiczną świadomością dzisiejszych prawosławnych, według której miasto jest ostoją cywilizacji technokratycznej i konsumpcyjnej. M. Achmietowa przywołuje przykłady prawosławnych tekstów folklorystycznych, ukazujących miasto "jako ognisko rozpusty", przy czym "odpowiedzialnym za grzechy narodu rosyjskiego czyni się często stolice państwa rosyjskiego - Moskwę - w tym kontekście przestaje ona być nową Jerozolimą, staje się zaś jej przeciwieństwem - apokaliptycznym Babilonem"^[42]. Również w badanych opowieściach "nocne ulice miast i miasteczek dosłownie wsysają młodzież, wabiąc ją swoimi mrocznymi atrakcjami"^[43]. Ratunek dla miasta może przynieść tylko wysiłek walki duchowej, często wspomagany przez zabieg sakralny. Zbawienie okazuje się więc zawieszenie dzwonów w głównej świątyni Odessy: podczas gdy dookoła buszuje burza, miasto jest oazą dobrej pogody, bo dzwony dają "duchową energię, wystarczającą, by uspokoić nawet najbardziej

nieokiełzane siły przyrody"^[44]. Kiedy walka duchowa jest wygrana, "miasto zaczyna się odradzać"^[45]: a więc żeby miasto stało się domem, musi przeistoczyć się, przejść uświęcającą przemianę.

Jeśli prawosławna wspólnota ma zdomowić się w nowej przestrzeni, to jest kwestią bardzo istotną, czy odrodzi się jej centrum - Moskwa. Stolica potwierdza swój status w przestrzeni sakralnej dokonując zmiany symboli. W obrębie tej zmiany wierzący dbają o odbudowę głównych świątyń, "wznoszą mury nowej świątyni ze starych cegieł"^[46]. Powracają stare sprawdzone symbole, i dla prawosławnych jest oczywiste, że na przykład "powrót na Plac Czerwony" - zburzonej podczas komunistycznej przebudowy Moskwy - Katedry Kazańskiej, musi "świadczyc o tym, że Płaszcz Królowy Niebieskiej nie jest odjęty od Rosji"^[47]. "Ożyło serce Rosji!" - tak w roku 1992 komentują wierni pierwsze po 72 latach nabożeństwo w kremlowskiej Katedrze Zaśnięcia Matki Boskiej^[48]. Moskwa nie jest jednak do końca odzyskana: w katedrach można odprawiać nabożeństwa, ale niektóre święte szczątki nie zostały przekazane Kościołowi^[49], zaś przestrzeń stołeczna organizowana jest przez władze świeckie, które zamieszczają tam symbole niechrześcijańskie^[50].

"Świat": co nie jest domem?

W momencie kryzysu łatwiej jest stwierdzić, co domem nie jest, niż co nim jest. Być może dlatego właśnie wizerunek obcego świata zarysowany jest znacznie dokładniej niż własnego. Jeżeli przestrzeń własna ukazuje się, jak widzieliśmy, jako Kościół lub Ojczyzna, to wszystko, co domem nie jest, miejsce, gdzie prawosławny nie może i nawet nie ma prawa zapuścić korzenia, wpisuje się w motyw "świata".

W tradycyjnych tekstach mitologicznych występują dwa wyobrażenia o obcym świecie. Obcy świat może być oddalony od świata ludzi. Droga doń jest długa i trudna. W tym przypadku fabuła podkreśla znaczość odległości, akcentowany jest sam proces dotarcia bohatera do granicy między światami. Jeśli natomiast obcy świat mieści się bezpośrednio obok człowieka, wysiłek jego skierowany jest na uszczelnienie granicy^[51]. Można zasugerować więc, że motyw oddalonego obcego świata realizuje w opowieściach opozycja "świat" (chaos) - Kościół (kosmos), wyłaniająca się z pewnego typu badanych opowieści i odwołująca się do obrazu kościelnego kosmosu jako klasztoru. Inny natomiast typ opowieści uwypukla opozycję "świat" (chaos) - Ojczyzna (kosmos), apelując do idei zbieżności przestrzeni uniwersum prawosławnego i państwa, które napotkaliśmy już powyżej. Wreszcie znajdujemy w opowieściach również obraz "świata" operującego już nie metaforą chaosu, lecz porządku. Groźny obcy świat, przed którym należy się bronić uszczelniając granice, przeżywany jest jako niejaki anty-porządek, infernalny anty-kosmos, sytuujący się w opozycji do uniwersum prawosławnych.

Ważną cechą kosmosu w owym kluczowym dla sakralnego obrazu świata przeciwstawieniu kosmos-chaos jest jego uporządkowanie. W. N. Toporow w klasycznym artykule encyklopedii "Mity narodów świata" pisze o kosmosie mitologicznym jako o przestrzeni szerokiej, dyskretnej i podzielnej, wypełnionej rzeczami, co daje możliwość ustanowienia jasnych relacji pomiędzy jej częściami, zorganizowanej według ogólnie obowiązujących zasad. Kosmos jest przestrzenią antropocentryczną, kolebką życia; jest również estetycznie doskonały - piękny, ozdobny i harmonijny^[52]. Właściwości jego jednak określane są poprzez odniesienie do chaosu. To właśnie pierwotna ciemność chaosu przemienia się w światło, pustka - w przestrzeń wypełnioną, amorfizm - w porządek, ciągłość - w dyskontynuację. Kosmos jest otoczony chaosem i choć, poszerzając się, wypiera go na peryferie, jednak nie pozbywa się go całkowicie. Poza granicami kosmosu chaos zawsze pozostaje. Dlatego też nieszczęściem Rosji, według W. Toporowa, jest brak granic, bezgraniczność, nadmierna wielkość jej przestrzeni, która dzięki tej wielkości traci swój kosmogoniczny, skalający wymiar. Przestrzeń-przestwór, skutek działań "rozsuwającego

ciasnotę chaosu demiurga", staje się chtoniczną "anty-przestrzenią", w której zburzony jest porządek, której nie da się ogarnąć wzrokiem, policzyć, rozpoznać powtarzających się elementów^[53]. Właśnie tak jawi się "świat" - *chaos* w części opowieści.

"Świat" jest pustką, choć pulsuje w nim od wydarzeń i przedmiotów - nie mają one dla autorów opowieści ani sensu, ani wartości. Dlatego, jeśli w "świecie" dzieje się coś groźnego, tekst takich opowieści nie generuje zróżnicowanego opisu przestrzennego: "świat" jest porównywany do "morza, które zmienia się błyskawicznie i złowrogo"^[54], a człowiek do tułacza, zmuszonego poruszać się po nim bez drogowskazów^[55]. "Trudno mu jest znaleźć tam swoje miejsce"^[56], czuje się tam "jak w mętnej wodzie"^[57].

W opisach świata jako chaosu pojawia się po raz kolejny miasto, którego główną charakterystyką jest hałas, tłok i krzątania^[58]. Sprawiają one, że człowiek traci zdolność orientacji: cisza świętego miejsca po tym wszystkim ogłusza^[59]. Większość miast opisywanych jest jako bezładny, »obcy«, społecznie nieoswojony świat bez znaczenia. Miasto, przestrzeń buszujących żywiołów, okazuje się nie wynikiem "triumfu kultury nad naturą, lecz miejscem, gdzie [...] rozgrywa się dwuwładza natury i kultury"^[60]. Artefakty nie organizują, tylko raczej dezorganizują przestrzeń, przyczyniając się do jej zatłoczenia: "Telewizor, telefon, wrzawa, hałas. Jak tutaj o Bogu pamiętać?"^[61]. Kiedy bohaterka kolejnej narracji, marząca o życiu duchowym, "szuka miejsca dla odosobnionej modlitwy serca" - podczas gdy "całe życie miejskie z jego hałasem i krzątaniem, uniemożliwiające jej zostanie samą", bardzo ją męczy^[62], - takim miejscem okazuje się odległy od miasta *klasztór*. W monastyrze bowiem panuje "ład"^[63], podobny do rajskiego^[64]. I choć możliwe jest zapanowanie nad chaosem w "świecie", to, jak wynika z jednej opowieści, skuteczne jest w tym tylko jedno: przestrzeganie rygorystycznego porządku na wzór klasztorne, któryby "szczelnie wypełniał [życie - M.R.]"^[65].

Specyficznym obszarem entropii jest tutaj emigracja, podczas której bohater znajduje się poza Ojczyzną. Emigracja to wygnanie, a emigranci to "rosyjscy wygnańcy na obczyźnie"^[66], "sieroty, wyrzuceni zagranicę"^[67]. Ten stan również opisywany jest w kategoriach chaosu. Panują za granicą irrealne, "widmowe" zasady^[68], a emigranci czują się tutaj tak samo, jak we wrogim "świecie": szukają "przytułku", a znajdują go tylko w rosyjskich parafiach prawosławnych, takich, które zachowują "jedność z Matką - z całą pełnią Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego", które "jednoczą się z jej historycznym i duchowym spadkiem"^[69]. Inaczej mówiąc, "zachować siebie na obczyźnie pomaga duchowa więź z Ojczyzną"^[70].

Perspektywa wygnania na obrzeża wydaje się tak koszmarna, że zwykły człowiek załamuje się, kiedy już "samą wyobraźnią sięga" zagranicę. Tak właśnie dzieje się z parafialnym księdzem, któremu zaproponowano pełnienie posługi w USA. "Wychodzisz ze świątyni" - snuje on przerażające go samego fantazje - "i wszędzie wokół sama tylko Ameryka"^[71]. Tylko postać tytaniczna, święty, wybiera się za granicę (na przykład na misję), by podjąć wyzwanie walki duchowej.

W związku z motywem chaosu spotykamy się również z wątkiem odejścia na pustynię (lub do dzikich lasów, do łąk), a także z jego wariantem typowym dla opowieści o męczeństwie, pojawiające się w wielkiej ilości w prasie prawosławnej lat 90. - motywem zesłania (na przykład na Syberię). Zesłaniu w "miejsca najbardziej oddalone" towarzyszy zatracenie się w tej "niepewnej" strefie. Człowiek gubi się tam tak, jak gubi się ktoś, kto trafił na peryferię uniwersum: "nie da się upilnować, kogo gdzie zesłano", "nie da się utrzymać z nimi [zesłańcami - MR.] kontaktu"^[72]. Takie zagubione *topoi* są jednak dla podejmującego duchową walkę mnicha naturalnym środowiskiem, które przekładają nad komfortowy społeczny "świat". Dlatego pewien zesłany ksiądz decyduje się zostać na Syberii, byleby nie wrócić w "świat", którego "się boi"^[73].

Zupełnie inny model "świata" ukazuje wizja, realizowana poprzez opozycję "świat" (antyporządek, antykosmos) - uniwersum prawosławnych. Jest to właśnie ów obcy świat,

który mieści się blisko własnego, anty-porządek obok zamieszkałego porządku, jawiąc się jako lustrzane wobec niego królestwo zła. Oto jak, wprawdzie nieco ironicznie, opisuje ten stosunek opowieść o pewnej niedosłej zakonnicy: "Masza zaczęła widzieć otaczający ją świat jako podzielony jakby na dwa opozycyjne obozy. W jednym mieściło się »małe stado« ludzi prawosławnych, wśród których była też ona sama. W drugim znajdowali się ci, którzy byli bardziej lub mniej wrodozy i obcy prawosławiu. Niestety, ów świat był o wiele obszerniejszy od świata ludzi prawosławnych. Władczo wdzierał się do życia nawet tych, którzy nie chcieli żyć według jego okrutnych praw. I Masza rozumiała, że walczyć z tym światem nie ma siły"^[74].

W anty-kosmosie panuje ład, ale ład szatański. Wszystko tutaj jest uporządkowane na podobiznę przestrzeni sakralnej, jest jednak złowrogą kpina z niej, istniejącą po to, żeby zwodzić dusze wiernych. Żyje się tam wśród "wilków", inaczej niż w miejscu świętym, gdzie jesteśmy wśród "gołębi"^[75]. Panują tam swoiste prawa, ale "okrutne"^[76], są nawet jakieś wartości, ale "wątpliwe"^[77]. Jest to świat "podobny do piekła"^[78].

Przestrzeń anty-kosmosu wypełniają rzeczy. Jednak przedmioty święte przesłonięte są tutaj przez artefakty kultury świeckiej. *Anty-kosmos* "nafaszerowany" jest "komputerami, video i mikrofalówkami"^[79], drogimi autami, supermocnymi magnetofonami stereo^[80]. Zamiast krzyży są "brzydkie anteny telewizyjne"^[81], zamiast cerkwi - "kluby"^[82], "bary i dyskoteki"^[83]. Spektakularnie symbolizują w jednej z opowieści dwa światy góra Atos i "sąsiedzki", "świecki" półwysp: jeśli ognie atoskich klasztorów "odzwierciedlają światło niebieskich gwiazdozbiorów", to na półwyspie ciągnie się nieskończone pasmo oświetlenia elektrycznego przybrzeżnych kurortów. "Kiedy Atos modli się o dobro świata, świat bawi się albo śpi"^[84]. Widać tutaj po raz kolejny, że dobrodziejstwa cywilizacji, tak naturalny element świeckich wnętrz mieszkalnych i miejskich krajobrazów, prawosławny odczytuje jako nieprzyjazne artefakty, wśród których nie da się zdomowić. Dobrze pamiętany jest specyficznie pojęty imperatyw, żeby nie być "z tego świata".

Jednak "grzeszna ziemia" "mocno trzyma"^[85]. Świat ma władzę^[86] nad duszą człowieka, która jak gdyby wrasta w świat, zostaje w nim uwięziona. Liczne metafory "ziemskich więzów"^[87] (przenoszone także na doczesne życie człowieka w świecie) ukazują konieczność potrzeby "zerwania" ich^[88]. Może to się dokonać poprzez zdecydowane i bolesne odcięcie się. Może to również stać się "nie od razu"^[89], tylko w wyniku długiego procesu "odpadnięcia"^[90] od świata - tak, jak odpadają krosty komuś, kto wychodzi z choroby. Mówi się tak zazwyczaj o odzyskaniu powołania zakonnego (albo innych formach "migracji" z obszaru świeckiego) i wiąże się z inicjacyjnym przekroczeniem granicy wraz z towarzyszącą mu "śmiercią dla świata"^[91]. Złośliwą formą więzi z życiem może być przy tym grzech, dlatego grzesznik nie jest w stanie umrzeć, zanim się nie wypowiada^[92]. Inicjacyjna śmierć kończy się nowym życiem, natomiast powrót w "świat" jest tak niebezpieczny, że w jednej z opowieści doprowadza nawet do śmierci fizycznej. Mnicha, wracającego z zesłania, zabito w pędzącym w stronę "świata" pociągu: "przecucie nie okłamało", komentuje narrator, "nie należało wracać do świata"^[93].

"Świat"/"dom": przestrzeń codzienności

Zadamy sobie ponownie pytanie: w jaki sposób wyobrażenie o "świecie" prawosławnych, bazujące na uniwersalnych opozycjach kosmosu i chaosu oraz angażujące tak silne emocje, związane jest z przestrzenią życia codziennego prawosławnych? Mogę tylko nakreślić tutaj możliwe linie analizy, sugerując, iż prototypem "świata"-chaosu może być przestrzeń rzeczywistego rosyjskiego miasta z jej głównymi cechami charakterystycznymi - zatłoczeniem, wzmożonym ruchem, wielokierunkowym potokiem informacji, natrętnie nadającym obce dla prawosławnych komunikaty. Jako miasto może być wyobrażany również demoniczny "świat"-anty-kosmos - złowroga struktura, wypełniona nie-sakralnymi

artefaktami, nie-kultowymi obiektami architektonicznymi i artystycznymi, posiadająca swoją hierarchię, która jednak nie uwzględnia człowieka religijnego, i swoje niepisane prawa, na które prawosławny nie może się zgodzić. Oprócz tradycyjnej dla tekstów judeo-chrześcijańskich poetyki miasta jako rozpustnego Babilonu, "świat"-miasto z opowieści odwołuje się w znacznym stopniu do urbanistycznego krajobrazu, który jest dla moskwan (a w przypadku narratorów mamy do czynienia głównie z nimi) naturalnym środowiskiem. Narracja o Moskwie jako ogromnej metropolii z jej wiecznym pośpiechem jest stałym elementem świeckiego dyskursu masowego. We współczesnym tekście moskiewskim "obserwujemy skupiska ludzi wszędzie: na ulicach, w domach, w transporcie, w kawiarniach, teatrach, szpitalach itd. Z zewnętrznego punktu widzenia Moskwa podobna jest do olbrzymiego mrowiska lub tłumu"^[94]. Wizerunek ten jest zgoła odmienny od, na przykład, obrazu Moskwy szlacheckiej i kupieckiej w literaturze XIX wieku.

Warto tutaj wspomnieć, że urbanizacja, nieznaczna w Rosji przed rokiem 1917, została gwałtownie przyspieszona już na samym początku istnienia państwa komunistycznego^[95]. "Powstanie rozległej sieci miejskich osiedli po roku 1917 znacznie wyprzedziło proces adaptacji wczorajszych wieśniaków do miejskiego stylu życia, przyswojenia przez nich miejskiej kultury i nowego systemu wartości" - pisze geograf J. L. Piwowarow^[96]. Ludowa kultura miejska przez wieki zachowywała wiejskie tradycje i folklor, które aż do niedawnego czasu dało się zaobserwować w wiejskich enklawach metropolii^[97]. Według S. Kara-Murzy mieszkańcy nowych miast, byli wieśniacy, nie mogli szybko stworzyć kultury miejskiej, więc "kontrowersja pomiędzy materialnym środowiskiem a typem kultury przeżywana była boleśnie i stała się ważną przesłanką kryzysu, uaktywnionego przez »pierestrojkę«". "Czymże różni się życie wiejskie od »miejskiego«"? - pyta Kara-Murza. - "Tym, że jest religijne. To znaczy, że jego [wieśniaka - M.R.] doczesne potrzeby, choć są proste i naturalne, wzbogacone są o stałe »spożycie« duchowych obrazów. Chodzi nie tyle o cerkwie, ile o zmysł kosmiczny, zdolność widzenia wyższego sensu we wszystkich przejawach natury i ludzkich relacji [...]. Mgła nad rzeką, rosa na trawie, pieśń skowronka - wszystko to wypełnia człowieka poczuciem bycia, nieuświadomionym szczęściem. Życie w mieście pozbawia człowieka wielu naturalnych sposobów zaspokojenia jego potrzeb. I jednocześnie generuje stały stres w związku z tym, że miejska organizacja przestrzeni i czasu przeczy jego naturalnym rytmom"^[98]. Obraz człowieka obdarzonego "zmysłem kosmicznym" i pogrążonego w toksyczne środowisko urbanistyczne byłby, jak sądzę, bliski narratorom opowieści. Dla porównania: wieś, z jej semantyką ciszy, powolności, spokoju, znacznie bardziej im imponuje. I właśnie poza miastem mieszczą się wielkie klasztory prawosławne, główne centra sakralne prawosławnych. Miejskie cerkwie natomiast mają w opowieściach status znacznie niższy i są jak gdyby małymi wyspami w wirującym morzu "świata", rozmywającym raz po raz ich brzegi.

Jeśli staniemy przed problemem symbolicznej reprezentacji terytorium samego "domu" - uniwersum prawosławnego, to jak już stwierdziliśmy, w jednym przypadku powinna nią być przestrzeń wyabstrahowanego Kościoła, otoczona murami jak klasztor i określana poprzez sakralne topoi. W drugim zaś przypadku uniwersum prawosławne pokrywa się terytorialnie z państwem rosyjskim. Jest zatem jasne, że wraz z zawężeniem granic państwa skurczyło się również uniwersum prawosławne, i tutaj, jak sądzę, prawosławni najmocniej chłoną obrazy przestrzenne, wyłaniające się z dyskursu świeckiego. Podobnie do reszty Rosjan narratorzy uświadamiają sobie zmianę statusu byłych jego terytoriów z obszaru my na obszar oni. Rozpad ZSRR przeżywany jest jako inwazja chaosu w pełnej zgodzie z tym, jak funkcjonuje ten fakt w dyskursie rosyjskim lat 90. Po rozpadzie ZSSR, pisze geograf W. Kaganskij, przestrzeń Rosji ujawnia cały swój odśrodkowy potencjał, stając się "chaotyczną interferencją ogniów", "nic o sobie nie wiedzących"^[99].

Pokrewne procesy odnotowujemy w masowym społecznym i prawosławnym przeżywaniu

takiej kategorii przestrzennej jak *granica*. Tutaj znajdujemy jedną z ciekawych różnic w odbiorze granic pomiędzy oboma zbiorami materiału: jeśli więc na początku lat dziewięćdziesiątych (zbiór I) granice państwa są transparentne, to pod koniec transformacji (zbiór II) "sztywnieją". Wzmaga się również fobia wobec inwazji obcego świata, korelując z rosnącym lekiem przed otwartymi granicami w rosyjskiej świadomości masowej. Dla przykładu: według danych WCIOM między rokiem 1990 a rokiem 1993 liczba respondentów uważających, że Rosji grozi wyprzedaż dóbr narodowych na rzecz cudzoziemców wzrosła z 48% do 73%^[100]. W 1996 roku zagrożenie ataku uważało za bezwarunkowo istniejące lub całkiem możliwe 37% respondentów. W badaniu WCIOM z kwietnia 1997 roku co czwarty respondent twierdził, że od początku pierestrojki militarne zagrożenie z zagranicy wzrosło^[101]. Za granicą czyhało zło, owoc "cudzej ziemi" - wrogiego Zachodu, obcego "świata".

Według Gasana Gusejnowa obraz granicy określa się w latach dziewięćdziesiątych poprzez dialektykę emocji bezpieczeństwa i lęku, dlatego słowa "otwarcie granic" u jednych trafiają w semantyczne pole pojęcia "uwolnienie", u innych zaś - jak wynika z badań ankietowych, chodzi tu o istotną część populacji - znaczą to samo co "bezbronność"^[102]. W obu przypadkach granica jest w centrum natężonej uwagi Rosjan. Takie "mega-skupienie na problemie granicy" rosyjski socjolog B. Dubin nazywa "neurozą granic"^[103]. W opinii Dubina owa "neuroza granic" jest objawem coraz szczelniejszego zamykania się Rosji w swoich okopach - swoistego, narastającego w latach dziewięćdziesiątych, autyzmu^[104].

Interesujące jest przy tym, że jeśli w praktyce wielu Rosjan wykorzystało otwarcie granic i wyjechało z kraju, to pamięć prawosławnych przechowywała to zdarzenie jako stan, podczas którego granica nie stawia oporu, przestrzeń *my* zlewa się z przestrzenią *oni*, a zatem emigracja traci sens. Obca przestrzeń staje się swoją, ustrukturuwana jest poprzez prawosławne świątynie w innych krajach i osławiana dzięki pielgrzymkom, nie zaś poprzez emigrację. Później, w opowieściach ze zbioru II, moment "otwarcia granic" wraz z rozpadem ZSRR wspominany jest z wielką niechęcią, co wpisuje się w ogólnorosyjską tendencję rewizji społecznego stosunku do wydarzeń wczesnych lat dziewięćdziesiątych.

Czytając opowieści jedna po drugiej, tak, że tworzą tekst jedyny, odsłaniający kolejne elementy uniwersum prawosławnego, badacz pogrąża się w atmosferze dość ciasnej, lub, mówiąc dokładniej, monotonnej. Raz po raz przewijają się te same klasztory, domy, szkoły i szpitale, identyczne otaczające je lasy, wsie lub miasta, prowadzące do nich drogi i rzeki. I tak, jak powinno to być w uniwersum mitopoetyckim, określają jego przestrzeń dyskretnę, typową dla tekstów religijnych, *topoi*. Pustki, przerwy semantycznie wypełnionej, między nimi nie ma - w tekście stałaby się bowiem pustką opisaną, tekstologiczną "przestrzenią, która przedstawia pustkę"^[105]. Czy ten monotony świat może zatem dać choć nikłe wyobrażenie o rzeczywistym świecie życia codziennego prawosławnych?

Myślę, że przy pewnym stopniu ostrożności można pokusić się o pozytywną odpowiedź na to pytanie. To samo, co o przestrzeni tekstu, można przecież powiedzieć o codziennym praktycznym oswojeniu terytorium życiowego, które składa się z miejsc w ten lub inny sposób znanych. Pustka nie ma swojej reprezentacji w świadomości, zawsze pozostając dla niej abstrakcją. W pamięci natomiast funkcjonują tylko miejsca najpotrzebniejsze, najczęściej odwiedzane, albo takie, z którymi wiążemy coś szczególnego. Co więcej, gdybyśmy chcieli o nich opowiedzieć, okazałoby się, że są to najczęściej *topoi*, by powtórzyć za I. S. Wiesiełową, "kontaktowe" dla odbiorcy i narratora, rozpoznawalne na tyle, iż poprzez ich określenie "tworzony jest podczas opowiadania pewien wspólny grunt". Zaznaczając *miejsca istotne* dla uczestników komunikacji, teksty translują poza tym również system wartości grupy, do której ci uczestnicy należą^[106].

Właśnie takie miejsca są sceneriami badanych przeze mnie opowieści. Informacje na temat miejsca zaistnienia opowiadanego wydarzenia zawierają bodajże wszystkie narracje, znaczna

część z nich natomiast podaje również szczegółowe odnośniki topograficzne. Symptomatyczne są proporcje, zachowane w opowieściach dla *topoi* "świeckich" i "religijnych". Najwięcej narracji mają w tle tradycyjne *topoi* sakralne: cerkiew (73%), monastyr (66,8%) lub dom (66, 6%). Osobną wielką grupę (41,9%) stanowią scenerie charakterystyczne dla tradycyjnej narracji folklorystycznej i jako takie znane również z folkloru słowiańskiego: las (12,6%), zbiorniki wodne (strumień, studnia, jezioro i morze - 9%), góry (4,8%), jaskinie (kopalnia, grota, podziemie - 4,2%), pole (1,8%), bagno i pogorzelisko (1,8%). Zaskakująca częstotliwość występowania w charakterze tła wojny (37%) może być związana z militaryzacją dyskursu nowej Rosji; często pojawiają się też w narracjach miejsca, związane z izolacją człowieka od społeczeństwa - szpital (26%) i więzienie (15, 6%).

Jednocześnie więcej niż co trzecia narracja (38, 2%) toczy się w sceneriach, które bardzo umownie można nazwać sceneriami "świeckimi" (chodzi o takie, które przynajmniej na pierwszy rzut oka nie mają związku z kultem lub wiarą) - środki transportu (12,4%), miejsca związane z edukacją i nauką (8,16%), administracją (6%), kulturą (6%), sądownictwem (5%), produkcją fabryczną lub rolną (częściej niż *topoi* innych grup są to "zakłady pracy" - 4,2%), handlem (1,4%), sportem (1,2%). Warto jednak zauważyć, że przyswojenie jakiegoś toposu przez sakralny obraz świata oznacza uświęcenie go. Pobieźnie tylko zarysuje tutaj wyniki swojej analizy. Otóż widzimy w opowieściach, że świeckie środki transportu stają się instrumentem Opatrzności w kontekście sakralnej wędrówki, takiej jak choćby pielgrzymka. Szpital z jego realistycznie opisanym ubóstwem jest przestrzenią cudu uzdrowienia. Urzędy, które stanowią dobry materiał do badań nad symbolizacją "neutralnej" przestrzeni, nie należącej ani do obszaru świętego, ani do infernalnego, mogą pomagać w odbudowie świątyni - częsty motyw lat 90-ch. Walka sportowa realizuje mitologiczny motyw bitwy sakralnej, gdzie "nasi" wygrywają z "obcymi" (np. Amerykanami), broniąc w ten sposób "nasz świat" i "nasze wartości".

A zatem używając dla siebie przestrzeń świeckiego państwa, świeckiego miasta, świadomość religijna próbuje ją jednocześnie uświęcić, adaptować do swojego obrazu uniwersum. Doskonale współgrają z tymi wysiłkami gesty władz rosyjskich, skierowane na włączenie elementu sakralnego w przestrzeń państwową. Należy zaznaczyć, że prawosławny obraz uniwersum organicznie adaptuje samą sakralizowaną w społeczeństwie rosyjskim, nie bez pomocy środków propagandy, centralną pozycję prezydenta - w badanych przeze mnie latach 2000-2003, Władimira Putina. W postaci Putina, sukcesywnie realizującego mitologemat króla, prawosławni znajdują osobę, która częściowo odpowiada ich nostalgii za namaszczonej monarchą - nie zważając nawet na wyraźne świecki charakter władzy prezydenta, wykorzystującego Kościół dla własnych celów politycznych. W tej sytuacji prawosławni muszą odwoływać się przeważnie do semantyki siły, w którą obfituje wizerunek Putina, a która, w świadomości mitopoetyckiej, jest niezbędna dla utrzymania uniwersum w stanie stabilności. Właśnie ta częściowa zbieżność ułatwia odbiór gestów władzy jako takich, które ustanawiają sakralny porządek w świecie-chaosie lub w świecie anty-kosmosie. To walka o kawałek lądu w oceanie profanum, i każda garść piasku, rzucona weń przez władcę, tworzy kolejną wysepkę, czyniąca "świat" bardziej udomowionym.

[1] M. M. Bachtin, *Estetika słowiesnego twocziestwa*, Moskwa 1986, cyt. za: S. B. Adoniewa, *Pragmatika Folkloru*, Sankt Petersburg 2004, s. 9

[2] Witryna Klubu Prawosławnych Dziennikarzy,
<http://www.radonezh.ru/analytic/articles/?ID=1583&forprint>

[3] Archijep. Bronnickij Tichon, *Dokład na Kongresie prawosławnoy priessy*, 2000, Witryna

internetowa PRAVOSLAWIE.RU, <http://www.pravoslavie.ru/sobytia/cpp/smiRKP.htm>

[4] Już pobieżne przyjrzenie się opowieściom czyni oczywistym fakt wyraźnej obecności wirtualnego "nadawcy", jego aspiracji i oczekiwań, jego sposobu myślenia, często tak odmiennego od kazań hierarchów. Mimo że grupa, nazwana tutaj "ludźmi Kościoła", będzie miała charakter umowny, jestem głęboko przekonana, że spojrzenie tego rodzaju ma wielką wartość. Właśnie w ten sposób pojęte prawosławie funkcjonuje bowiem w wielu rosyjskich tekstach analitycznych, jak również w masowym dyskursie pod mianem Kościoła. Innymi słowy, kiedy w Rosji mówi się o Kościele, nader często ma się na myśli nie tylko subkulturę parafialną lub samą hierarchię, lecz całe spektrum treści kulturowych, w pełnej mierze przekazywanych, jak zobaczymy, poprzez media kościelne. W mojej pracy będę próbowała te treści ująć jako pewien system, uwypuklając uniwersalne schematy świadomości mitopoetyckiej, które go organizują.

[5] Patrz np. periodyk naukowy "Gumanitarnaja geografia: Naucznyj i kulturno-proswietitielskij almanach", red. Odpowiedzialny: D. Zamiatin, Moskwa: Institut nasledia; wydawany w latach 2004-2009.

[6] Wystarczy wspomnieć choćby Adolfa Hitlera zaczytującego się podczas napisania *Mein Kampf* pracami F. Ratzela.

[7] T. W. Ciwjan, *Lingwistyczieskije osnovy bałkanskij modeli mira*, Moskwa 1990, s. 265

[8] R. Bellah, *Sociologija religii*, w: *Amierikanskaja sociologija: pierspektiwy, problemy, metody*, Moskwa 1972, s. 267

[9] Tamże, s. 268

[10] S. Niekludow, *Struktura i funkcija mifa*, w: *Mify i mifologii w sowriemiennoj Rossii*, Moskwa 2000, s. 20

[11] Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, Warszawa 2008

[12] Yi-Fu Tuan, *Topophilia (a study of environmental perception, attitudes and values)*. - Minneapolis, 1976; Yi-Fu Tuan, *Landscape of Fear*, -- N.Y., 1979

[13] Zresztą, jak się wydaje, były republiki stopniowo znikają również z dokumentów RKP: np., od roku 2000 w coroczne raporty Patriarchy o działalności RKP nie były włączane dane dotyczące duchowieństwa Patriarchii Moskiewskiej Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego [Mitrochin, 2004, 68]

[14] M3 150/4

[15] M2 205/1

[164] M2 86/1a

[17] W. N. Toporow, *Prostranstwo i tekst*, w: *Iż rabot moskowskogo semioticzeskogo krużka*, Moskwa 1997, s. 478-479

[18] M2 109/2

[19] M2 20/1

[20] M2 109/2

[21] M1 141/1

[22] Tamże

[23] M2 55/1

[24] M3 MCW 1/13

[25] M1 119/1

[26] M3 MCW 1\15

[27] Zob.: J.M. Lotman, *Semiosfera*, St. Petersburg 2000, s. 257

[28] M2 69/2

[29] Tamże

[30] W tym przypadku chodzi o USA.

[31] M2 166/1

[32] M2 55/1

- [33] M1 221/1
- [34] M1 76/1
- [35] M3 MEW 2/14
- [36] M2 29/2
- [37] M1 57/1
- [38] M2 23/1
- [39] M2 160/2
- [40] M2 156/1
- [41] M2 160/ 1-2
- [42] M. A. Achmietowa, *Gorod w sowriemiennych eschatologicheskikh proroczestwach*, <http://www.ruthenia.ru/folklore/ahmetova2.htm>
- [43] M2 189/1
- [44] M1 1991/3
- [45] M2 160/ 1-2
- [46] TM3 228/1
- [47] M2 205/2
- [48] M3 206/1
- [49] M2 156/3
- [50] M3 MCW 2/7
- [51] A.K. Bajburin, *Ritual w tradiconnoy kulturie*, Sankt Petersburg 1993, s. 171, 186
- [52] W.N. Toporow, *Kosmos*, w: *Mify narodow mira: Encykłopedija*, Moskwa 1980, t.2, s. C. 9-10
- [53] W.N. Toporow, *Swiatost i swiatyje w russkoj duchownoj kulturie*, Moskwa 1995, t.2, s. 220
- [54] M1 57/1
- [55] M1 52/1
- [56] M1 185/2
- [57] TM 3/2, 257/3
- [58] TM 3/2, 257/2
- [59] M3 3/3
- [60] W. N. Toporow, *Mif. Ritual. Simwol. Obraz. Issledowanije w oblasti mifopoeticzieskogo*, Moskwa 1995, s.289
- [61] TM 3/2, 257/3
- [62] TM3 235/3
- [63] M1 129/1
- [64] M1 129/1
- [65] M3 MEW 1/11
- [66] M3 MCW 1/15
- [67] M3 MCW 13/1
- [68] M2 20-21/1
- [69] M3 MCW 2/3
- [70] M3 MCW 13/1
- [71] M2 99/1
- [72] M3 MEW 2/4
- [73] M1 185/2
- [74] M1 115/1
- [75] M3 MEW 2/5
- [76] M1 158/1
- [77] M1 115/1
- [78] M1 115/1, TM3 235/3

- [79] M2 170/1
- [80] M2 145/1
- [81] M3 MCW 2/13
- [82] M2 169/3
- [83] M2 204/5
- [84] M2 177/1b
- [85] M2 118/1
- [86] M1 115/1
- [87] M2 39/1
- [88] M1 115/1
- [89] Tamże
- [90] M1 155/1
- [91] Np. M1 154/3
- [92] M 1 195/2
- [93] M1 185/2
- [94] A.J. Zyrianowa, *Stolicznyj mientalitet w proizwiedienijach "massowej" litieratury*, w: *Moskwa i "moskowskij tekst" w russkoj litieraturie i folklorie*, Moskwa 2004, s. 239
- [95] Pierwszy Ogólnorosyjski spis ludności 1897 zanotował na terytorium Rosji (w obrębie współczesnych granic FR) 430 miast i 37 podgrodzi. Tylko 15% populacji Rosji mieszkało w miastach. W roku 1998, czyli sto lat później, w FR było już 1095 miast, czyli dwukrotnie więcej (G. M. Łappo, P. M. Polan, *Riezultaty urbanizacii w Rossii w koncu XX wieku*, "Mir Rossii", 1999, nr 4, s.35), zaś według podliczeń G. Gornostajewej, w roku 1989 już około 60% populacji miało mieszkać w miastach (G.A.Gornostajewa, *Osobiennosti sowriemiennoj urbanizacii w ZSSR*, w: *Mirowaja urbanizacija: gieograficzieskije problemy*, Moskwa 1989, cyt. za J. L. Piwowarow, *Urbanizacija Rossii w XX wieku: predstavlenija i rielnost*, "Obszczestwiennyje nauki i sowriemiennost", 2001, nr 6, s.106). Jednocześnie w roku 1999 około 80% z mieszkańców miasta byli wychodźcami ze wsi w pierwszym i drugim pokoleniach (A. Aleksiejew, N. Zubariewicz, *Krizis urbanizacii i sielskaja mioestnost Rossii*, w: *Migracija i urbanizacija w SNG i Baltii w 90-je gody*, Władimir 1999, cyt. za J. L. Piwowarow, *Dzielo cyt.*, s. 105). Zaczynając od lat 60 ZSRR przeżywa przyspieszoną siłą urbanizację: około 40,3% wszystkich miast ZSRR zbudowano po wojnie.
- [96] J. L. Piwowarow, *Dzielo cyt.*, s.102
- [97] A.F. Bielousow, *Gorodskoj folklor. Leksija dla studentow-zaocznikow*, Tallin 1987, s. 9
- [98] S.G. Kara-Murza, *Sowietskaja cywilizacija*, t.2, Moskwa 2001, książka dostępna jest w Internecie: http://www.usinfo.ru/c3.files/sc_b39.htm
- [99] W. Kaganskij, *Nieosowietskoje prostranstwo: osnovnyje struktury, transformacija*, w: *Kuda idiet Rossija?.. Socialnaja transformacija postsowietskogo prostranstwa*, Zesz.3, 1996, s. 62
- [100] "WCIOM. Monitoring", 1994, nr 1, s. 16
- [101] J. Lewada, *"Ot mnienij k ponimaniju". Sociologiczieskije ocierki*, 1993-2000, Moskwa: Moskowskaja szkoła politiczeskich issledowanij, s. 208-209
- [102] G. Gusiejnov, *Karta naszej rosiny. Ideologema miëzdu słowom i tielom*, Moskwa 2005
- [103] B. W. Dubin, *Intiellektualnyje grupy i simwoliczieskije formy: Ocierki sociologii sowriemiennoj kultury*, Moskwa 2004, s. 316
- [104] Tamże, s. 305
- [105] Niestierow A. J., *Prostranstwo i wriemia w tiekstowom analizie*, Wirtualnaja biblioteka Instituta Filosofii RAN, <http://www.philosophy.ru/library/catalog.html?>
- [106] Tamże

