

„Zrozumieć Rosję”?

WYDZIAŁ STUDIÓW MIĘDZYNARODOWYCH
I POLITOLOGICZNYCH|
UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO
INTERDYSCYPLINARNY ZESPÓŁ BADAŃ RELIGIOZNAWCZYCH

Marian Broda

**„ZROZUMIEĆ ROSJĘ”?
O ROSYJSKIEJ ZAGADCE-TAJEMNICY**

Ibidem
ŁÓDŹ 2011

© Copyright by Marian Broda, 2011

RECENZENCI

*prof. Janusz Dobieszewski, prof. Aleksander Lipatow,
prof. Przemysław Waingertner*

REDAKTOR

Bogusław Pielat

PROJEKT OKŁADKI

Paweł Chuderewicz

Wszelkie prawa zastrzeżone. Nieautoryzowane rozpowszechnianie całości lub fragmentu niniejszej publikacji w jakiegokolwiek postaci jest zabronione. Wykonywanie kopii metodą kserograficzną, fotograficzną, a także kopiowanie książki na nośniku filmowym, magnetycznym lub innym powoduje naruszenie praw autorskich niniejszej publikacji.

Wydawnictwo Naukowe Ibidem
ul. Krótka 6, 95-006 Kurowice koło Łodzi
tel. (042) 214 00 04; 665 126 997
e-mail: alopatka@ibidem.com.pl
www.ibidem.com.pl

DRUK

PHU Multikram
ul. Mławska 20D, 87-500 Rypin
tel./fax (054) 280 22 06
multikram@hot.pl

ISBN 978-83-62331-09-3

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział 1: U sakralnych i archaicznych źródeł rosyjskiej „zagadki-tajemnicy”	28
1.1. W uniwersalnych strukturach mitu.	29
1.2. „Dusza rosyjska”: określoność nieokreśloności.	39
1.3. Treściowe specyfikacje, wymiary i dynamika „rosyjskości”	51
1.4. Sakralny charakter doświadczenia rosyjskości i Rosji	68
Rozdział 2: Historyczne metamorfozy, poszukiwania i uobecnienia rosyjskości	78
2.1. Oblicze rosyjskiego prawosławia	80
2.2. Wobec zachodniego wyzwania	107
2.3. Narodnicka przygoda inteligencji.	132
2.4. Dostojewski, Sołowjow i renesans religijno-filozoficzny. Leontjew	152
2.5. Bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji.	173
2.6. Putinowska Rosja początku XXI wieku	199
Rozdział 3: Sposób percepcji, ambiwalencje i wyzwania przyszłości...	224
3.1. Idea szczególnej wolności Rosji.	225
3.2. Ku głębi Rzeczywistości – w Przyszłość?	241
3.3. Wizje przyszłości: weryfikacja, reinterpretacja, reprodukcja.	260
Rozdział 4: Rosja i Zachód – problemy wzajemnego rozumienia się i dialogu.	292
4.1. Kwestia swoistości i uwikłań rosyjskiej świadomości.	293
4.2. Dwie tradycje	306
4.3. Trudności i szanse wzajemnego rozumienia się i dialogu	318

Rozdział 5: Współczesność, historia, tradycja, przyszłość	341
5.1. Dzieło Piotrowe i Rosja Popiotrowa.....	345
5.2. Bolszewicki komunizm i Rosja.....	375
5.3. „Rosyjska koleina”	398
Zakończenie	438
1. W poszukiwaniu prawdy, totalności i pełni.....	439
2. „Tożsamość nietożsamości” i fenomen „rosyjskiego Sfinksa”	465
Indeks osobowy	485
Bibliografia	497
Резюме	531
Summary	538

WSTĘP

Jak słusznie zauważono, starając się opisać strukturę konstytuującą charakter właściwego jej dyskursu, filozofia – zamiast wzorem nauk szczegółowych, wyodrębniwszy raz i określwszy swój przedmiot, skupić się na rozwiązywaniu konkretnych kwestii badawczych – pyta wciąż o samą siebie. Wielką część energii pochłaniają wówczas, podejmowane wciąż na nowo i powracające jakby do punktu wyjścia, próby zrozumienia przez nią siebie, swego przedmiotu, swoistości, natury czy powołania. Być może zatem właśnie skupienie uwagi na analizie owych nieustających prób samozrozumienia pozwala uchwycić tożsamość filozofii lepiej niż jakikolwiek inny zabieg¹.

Z analogiczną sytuacją spotykamy się w przypadku Rosji. Ojczyzna Dostojewskiego jest krajem, w którym od stuleci wciąż na nowo stawiane są pytania o Rosję i podejmowane są wysiłki, zmierzające do rozpoznania i określenia własnej tożsamości. Przewodnim motywem wielu takich prób pozostaje w szczególności – pojmowany jako cel poszukiwań własnych, zmierzających do rozwiązania „rosyjskiej zagadki” lub okazja do późniejszej kontemplacji nieprzeniknionych głębin „rosyjskiej tajemnicy” – finalistycznie pojęty zamysł „zrozumienia Rosji”. Zamysł ów jest wypowiedany wprost bądź możliwy do ujawnienia zarówno w koncepcjach filozofów, myślicieli czy pisarzy rosyjskich, jak i w potocznych schematach percepcyjno-konceptualizacyjnych, a także w rozmaitych formułach ideologiczno-politycznych kolejnych pokoleń Rosjan oraz w typie prowadzonego przez nich dyskursu. „Wszystkie wielkie umysły Rosji – wskazuje, nie bez pewnej jednostronności i przesady, Arkadij Raskin – uświadamiały sobie istnienie »problemu Rosji«, jej tajemnicy, zagadki, jej niejednoznaczności, odrębności w stosunku do wszystkich innych krajów”². W ostrożniej sformułowanym przekonaniu Ludmiły Saraskiny: „Rosyjska myśl narodowa od dawna odczuwała potrzebę i obowiązek odgadnięcia zagadki Rosji”³.

¹ Por. M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 7–11.

² A. Raskin, *Rossija, ili czetwiortyj wopros filozofii*, Minsk 2010, s. 11.

³ L. Saraskina, *Russkij um w poiskach obszcznej idiei*, „The Dostoevsky Journal: An Independent Review” 2007 [2010]–2008 [2010], vol. 8–9, s. 81.

Z uwagi na żywotność, ustawiczność, centralność, charakter i specyfikę, a nawet swoisty kult podobnych pytań i prób „zrozumienia Rosji” w tamtejszej filozofii, myśli i tradycji kulturowej, należy spodziewać się, że właśnie ich analiza może otwierać ważną perspektywę poznawczą, istotną przy badaniu rosyjskiej myśli filozoficznej i znacznie szerszej tradycji intelektualno-kulturowej. Z drugiej zaś strony, można również oczekiwać, że stopień centralności, żywotności, a także sens, charakter i kształt pytań o Rosję, związanych z nimi wysiłków poznawczych oraz typ – i zasadnicze wyznaczniki treści, poszukiwanych, uzyskiwanych, akceptowalnych i akceptowanych na nie odpowiedzi – mogą, i powinny, być objaśniane przez właściwości szerszego kontekstu kulturowego, myślowego i duchowego, w którym się one pojawiają.

Rosyjskie pytania o Rosję – wyartykułowane wprost bądź dające się ujawnić i odczytać w wypowiedziach dotyczących rosyjskości i Rosji, związane z nimi dążenia samopoznawcze i odpowiedzi, które przynoszą, ich wspólnotowe znaczenie, funkcje kulturowe, społeczne itp. – mogą być przedmiotem różnorodnych, w pewnym zakresie uzupełniających się, analiz np. socjologicznych, psychologicznych, antropologicznych, kulturologicznych, politologicznych, ideologicznych, filozoficznych, mitologicznych, teologicznych. Przedmiotem heurystycznie płodnej analizy filozoficznej mogą się one, jak sądzę, stać wtedy zwłaszcza, gdy w prowadzonych badaniach wykorzystana jest możliwość poznawcza, jakie stwarza – zapoczątkowane przez kantowski transcendentizm – przejście od biernej do czynnej koncepcji poznania. Każda próba poznawcza wyznaczona, pojmovanym w określony sposób, pytaniem o Rosję, jawi się wówczas jako, współtworzący poznawaną przedmiotowość, akt podmiotowy: myślowy, filozoficzny, ideologiczny, światopoglądowy itp.; często również – choć niekoniecznie *explicite* – sakralny czy *quasi-sakralny*. Odnajdowane w jego rezultacie „istota” i w ogóle „przedmiotowość” rosyjskości nie są zatem „bytem samym w sobie”, czymś spoza uruchomianego procesu sensotwórczego, lecz stanowią korelat określonej intencji podmiotowej⁴. Pytanie o Rosję nie jest „zewnątrzne” wobec swego przedmiotu, lecz w zasadniczych rysach zakłada go już z góry. Uświadomienie sobie powyższego – wymagające przyjęcia epistemologicznego (a nie, pogrążonego w swej bezpośredniości w „przedmiotowość”, epistemicznego) punktu widzenia, zdolnego dostrzec współzależność obu członów podmiotowo-przedmiotowej relacji poznawczej – stwarza możliwość rozpoznania i problematyzacji, ogólnych ram, jakie ona *a priori* wyznacza dla sfery wysiłków samopoznawczych Rosjan oraz porządku przedmiotowego, jaki one rozpoznają, zakładając go w wielu istotnych rysach *de facto* już wcześniej jako istotny, prawdziwy i rzeczywisty⁵.

⁴ Por. w sensie ogólnofilozoficznym, M. Siemek, *Filozofia, dialektyka...*, s. 17.

⁵ Por. tamże, s. 42–44.

W pokantowskiej perspektywie teoretycznej możliwe, celowe i niezbędne staje się rozpoznanie – niedostrzeganych zwykle, bo niewidocznych z pozycji podmiotu epistemicznego, uwikłanego bezpośrednio w konkretną relację poznawczą – szeregu podstawowych założeń, struktur, właściwości i uwarunkowań, uruchamianych przez owe pytania, procesów sensotwórczych⁶. Możliwe i potrzebne staje się w szczególności rozpoznanie, jakie – i dlaczego – formy i struktury mogą pojawić się w ich ramach jako podmiotowo, przedmiotowo, ontologicznie i aksjologicznie ważne ustalenie czynników, uwarunkowań, kierunków i granic dynamiki oraz heterogenizacji podstawowych rozstrzygnięć strukturalno-treściowych i powtarzających się związków sensu, rozpoznanie typów ich, często wzajemnie spolaryzowanych, specyfikacji, prób „wyższej syntezy”, a także sposobów i zakresu dopuszczalnej samoproblematyzacji. Można wówczas spróbować zobaczyć, czy za wzajemną przeciwstawnością poszczególnych wykładni istoty „rosyjskości” bądź jej znaczących treści i elementów, nie kryje się w wielu wypadkach ich bardziej podstawowe podobieństwo, wynikające z faktu, że mieszczą się one we współzakładanej przez siebie przestrzeni sensu. Analiza owej przestrzeni może pomóc wyjaśnić nie tylko zróżnicowanie czy wręcz wzajemną polarność owych wykładni, lecz również ich dynamikę i obustronną interakcję, granice i wyznaczniki charakteru oraz specyfikacji owego zróżnicowania, a nawet polarności, mechanizmy przechodzenia jednych przeciwieństw w drugie, próby – a także warunki i granice – ich „wyższej syntezy”, czynniki i mechanizmy rozkładowe itp.

Dla słabo „przeoranej” kantyzyzm znaczej części świadomości rosyjskiej – w szczególności tej, która zdaje się leżeć u podstaw, znajdujących się w centrum uwagi proponowanych w książce rozważań, finalistycznie pojmowanych prób „zrozumienia Rosji” – fakt dokonanej uprzednio projekcji sensotwórczej, współkonstituującej badaną „przedmiotowość”, ale i poznającą „podmiotowość”, a także sam akt dokonanego przez siebie, choćby bezwiednie, wyboru sensu, pozostają w sposób naturalny poza ramami pola widzenia. Relatywnej rzadkości, słabości bądź zmieniającemu ich pierwotny sens przekształcaniu idei kantowskich – a, w następstwie, faktycznemu nieujawnianiu momentu podmiotowego w kształcie rozpoznawanej przez siebie przedmiotowości rosyjskiej w ogóle – sprzyjają tam silne, ośrodkowe wręcz, w kulturze i myśli rosyjskiej pierwiastki mistycznego realizmu, antyfenomenalizmu, ontologizmu, kosmizmu, orientacji na totalność, wspólnotowego antyindywidualizmu, maksymalizmu itp.⁷

⁶ Por. tamże, s. 49–57, 69–75.

⁷ Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 257–265.

Sami myśliciele rosyjscy ujawniali niejednokrotnie skłonność do akcentowania swej obcości wobec idei kantowskich, wskazując m. in. że filozofia rosyjska „prowadzi nieustanną walkę z kantyzmem...”⁸ bądź podkreślając fakt „bezpłodności kantyzmu na gruncie rosyjskim”⁹. Równie symptomatyczne wydaje się rozpowszechnione wśród nich przekonanie, że nawet rosyjscy neokantysty „skłaniali się ku metafizycznym predylekcjom rosyjskiej filozofii, próbując przystosować »krytyczną« filozofię do tradycji rosyjskiej spekulacji i wiary”¹⁰. Gdy zaś starali się jednak sprostać rygorom, wpisywanym w sam rdzeń ich kantowsko-neokantowskich inspiracji filozoficznych, sytuowali się z reguły już poza centralnym nurtem ojczystych dysput i poszukiwań poznawczych, poza przestrzenią oczekiwanych, akceptowalnych i akceptowanych tam rozwiązań i odpowiedzi. Jak podkreśla w uogólnionej konkluzji przeprowadzonych przez siebie badań o. Wasyl Zienkowski: „Rosyjski neokantyzm [...] nie porusza się na zasadnicze problemy rosyjskiego ducha”¹¹. Mocno zakorzenione w myśli i kulturze rosyjskiej pragnienie „wiedzy integralnej”, intencja patrzenia na świat z punktu widzenia „wyższej syntezy”, zdolnej przewyczyć, przypisywaną w szczególności Zachodowi, negatywnie ocenianą alienację rozmaitych typów i dziedzin wiedzy, nie sprzyjają rzeczywistemu uświadamianiu sobie – w formie innej niż „upadła” lub, poprzez uczestnictwo w „wyższej” całości, „zniesiona” – obecności, i epistemologicznych następstw, momentu podmiotowego (w sensie kantowskim), tkwiącego w każdej konceptualizacji świata, typie czy systemie wiedzy.

Pod rozpatrywanym względem nie mamy jednak, zaznaczmy to wyraźnie, do czynienia z sytuacją monolityczną: w myśli rosyjskiej pojawiają się również stanowiska odmienne, korespondujące niekiedy z przedstawianą w książce perspektywą badawczą – wciąż jednak słabiej rozpowszechnione i mniej wpływowe, zwłaszcza w sferze świadomości potocznej, tradycji wspólnotowej czy w myśleniu ideologicznym; nakierowane na rozpoznanie wewnętrznych mechanizmów i struktur sensu rosyjskiej kultury, by wymienić prace J. M. Łotmana, B. Uspienskiego, S. Awierincewa, A. Jurganowa, W. Mildona, A. Lipatowa, A. Achijeziera czy I. Jakowienko¹². Ich podejścia zdają się łączyć, i jednocześnie każdorazowo współkonstruować – tak jak wcześniej, zawierające niejed-

⁸ S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001, s. 39.

⁹ L. Karsawin, *Wschód, Zachód i idea rosyjska*, [w:] tamże, s. 178.

¹⁰ S. Niznikow, *O specyfice rosyjskiego neokantyzmu (uwagi o filozofii wiary A. I. Wwiedieńskiego)*, „Colloquia Communia” 2004, nr 2 (77), s. 29.

¹¹ W. Zienkowskij, *Istorija ruskoj filosofii*, t. 2, cz. 1, Leningrad 1991, s. 225.

¹² Por. W. Kutiawin, O. Leontjewa, *Mifo ruskom Sfinksie*, „Jewropa. Żurnal Polskiego Instytutu Międzynarodnych Dziej” 2006, N° 6, s. 167.

nokrotnie podobne intencje i intuicje stanowiska A. Hercena i K. Leontjewa – postawa dystansu, zdolność i moment problematyzacji szeregu podstawowych założeń i przesądzeń dominującego nurtu owej kultury, wraz z jego mentalnymi, społecznymi korelatami, następstwami i konsekwencjami.

Stopień ośrodkowości pytań o Rosję – w szczególności tych wyznaczonych finalistycznym imperatywem jej zrozumienia – w tamtejszej tradycji intelektualnej określa z kolei stopień, w jakim ich analiza może się stać jednocześnie „krytyką rozumu rosyjskiego” w ogóle, rozpoznawaniem zakładanego przezeń kulturowego *a priori*, a także sposobu i charakteru jego możliwej problematyzacji. Każdej kulturze właściwy jest przecież pewien porządek czy topografia sensu, który – zapominając zwykle o uprzednio dokonanej projekcji – rozpoznaje ona w świecie jako naturalny, prawdziwy czy rzeczywisty; w przeciwieństwie do innych, odbieranych jako obce, arbitralne, nieprawdziwe, nierzeczywiste itp. Jednocześnie zostaje wówczas przesądzone, co może pojawiać się, bądź nie, jako oczywiste czy zrozumiałe, a także, co, i w jaki sposób, staje się problemem, nie jest postrzegane jako problem lub świadomie pozostawione zostaje poza sferą dokonywanej problematyzacji¹³. Analiza rosyjskich pytań o Rosję i formułowanych na nie odpowiedzi nie jest zatem jedynie analizą tamtejszej refleksji nad kulturą tożsamością rosyjskości, ale również – w stopniu i zakresie, w jakim ta ostatnia poprzez nie współtworzy się i wyraża – analizą samej owej tożsamości oraz współzależności ich obu.

Zamiast dołączać do grona osób próbujących definitywnie rozwiązać „rosyjską zagadkę”, rozstrzygając o naturze „Rosyjskiego Sfinksa”, bądź pogрузić się w kontemplacji „rosyjskiej tajemnicy”, proponuję – zachowując poznawczy dystans do nich – zastanowić się nad fenomenem ustawiczości tamtejszych poszukiwań własnej tożsamości, wyznaczonych imperatywem „zrozumienia Rosji”; nad tym, co on świadomie bądź bezwiednie zakłada, co przesłania i czego szuka. Zapytać o to, co znaczy owo, tak często podejmowane, wyzwanie: „Zrozumieć Rosję!” Przyjrzeć się jego uwikłaniom w uniwersalne struktury mitu, religijno-kulturowym, duchowo-mentalnym i społeczno-politycznym przesłankom i konsekwencjom jego obecności, znaczenia, centralności zajmowanego miejsca i żywotności w tradycji rosyjskiej, a także wyznaczonym przez nie ramom rosyjskich wysiłków samozrozumienia się¹⁴ i samoproblematyzacji.

Finalistycznemu zamysłowi „zrozumienia Rosji” towarzyszy – najczęściej bezwiednie, choć zarazem w sposób nieunikniony – odpowiadająca mu projekcja sensu, zakładająca *a priori* określony porządek rzeczywistości. Dzieje się

¹³ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 225–227.

¹⁴ Właśnie samozrozumienia, nie zaś samorozumienia, któremu powinna towarzyszyć właściwa mu świadomość historyczności, względności, procesualności, dialogiczności itd.

tak zarówno wówczas, gdy zamysł ów przywołuje się w znaczeniu Syzyfowego trudu (konstatowanie tajemnicy nie jest przecież w podobnych przypadkach po prostu biernym stwierdzeniem braku wiedzy, lecz raczej postawą aktywną, ontologizowanym uzasadnieniem negacji możliwości, pełnego zwłaszcza, posiadania podobnej wiedzy i dysponowania nią¹⁵, jak i wtedy, gdy ogłasza się – a co najmniej wyraża wiarę w istnienie i możliwość jego znalezienia – definitywne rozwiązanie „rosyjskiej zagadki”.

W pierwszym przypadku założona zostaje szczególna natura Rosji, wykluczająca możliwość jej zrozumienia czy poznania; dla przykładu, jak konstatuje Władimir Iwanow, „wszystko to, co historyczne, sprawy bytowe i psychologiczne, są jedynie zewnętrznym obleczeniem, czasowym odzieniem ciał, przejściową modalnością jej [tj. Matki-Rusi – przyp. M. B.] ukrytego oblicza widzialnego tylko dla Boga”¹⁶. W drugim, nie odchodząc od przeświadczenia o szczególności natury Rosji, ujmuje się ją jako taką, która mocą własnej dynamiki wyjawia wybranym, odpowiednio uzdolnionym i przygotowanym swą eschatologiczną istotę – dzięki czemu na nich i na Rosję spłynąć może poczucie nie tylko narodowej, ale i bardziej uniwersalnej, nawet ogólnoludzkiej misji¹⁷. By ograniczyć się, dla wstępnej egzemplifikacji, do słów Włodzimierza Sołowjowa, uważanego przez wielu swych rodaków za największego z rosyjskich filozofów:

Idea rosyjska, historyczny obowiązek Rosji wymaga od nas uznania naszej nierozrwalnej więzi z powszechną rodziną Chrystusa i zwrócenia wszystkich naszych narodowych talentów, całej mocy naszego imperium na ostateczne urzeczywistnienie trójcy społecznej, gdzie każda z trzech głównych jedności organicznych, kościół, państwo i społeczeństwo, są bezwzględnie wolne i potężne, nie w odłączeniu od dwóch pozostałych, ale w umocnieniu bezwzględnej wewnętrznej więzi z nimi. Odtworzyć na ziemi ten wierny obraz Boskiej Trójcy – oto na czym polega rosyjska idea¹⁸.

Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku intencja zrozumienia Rosji wiąże się i współokreśla z intencją zrozumienia samego siebie, a konstatacja niepoznawalności „duszy Rosji” bądź, przeciwnie, przedstawienie rozwiązania

¹⁵ Jak objaśnia o. Paweł Florenski: „Właściwe (*istinnoje*) podejście do tajemnic, to uczestnictwo w nich; jednakże rozmyślanie o nich nie może być wyczerpujące; wszystkie owe rozmyślanie są jednostronne, wszystkie one, mimo najszlachetniejszych chęci, mogą być przyłapanie na [swojej – przyp. M. B.] niewystarczalności i wszystkie są jedynie dążeniami ku Prawdzie”. P. Florenskij, *Sobranije sočinenij. Filosofija kulta (Opyt prawosławnoju antropodicej)*, Moskwa 2004, s. 127. Są jednak, podkreśla Florenski, potrzebne, a myśl ludzka nie powinna ustawać w próbach zrozumienia głębi tajemnicy. Por. tamże.

¹⁶ Cyt. według: O. Riabow, »Umom Rossiju nie poniat'...« *Giendernyj aspekt „ruskoj zagadki”*, „Żenszczina w rossijskom obszczestwie” 1998, № 1, s. 37.

¹⁷ Por. L. Saraskina, *Russkij um...*, s. 81.

¹⁸ W. Sołowjow, *Russkaja idieja*, Sankt-Pietierburg 1991, s. 82. By przywołać świadectwo żywotności podobnego myślenia: „Współczesna Rosja – konstatuje Ilja Lewiasz – poświęca się realizacji tej Trójcy, lecz miara [tj. bilans, stopień współmierności – przyp. M. B.] istniejąca między hipostazami daleka jest jeszcze od optymalności”. I. Lewiasz, *Russkije woprosy o Rossii. Diskurs z Marianom Brodoj*, Moskwa 2007, s. 212.

jej „zagadki” pociągają za sobą, odpowiednio, analogiczne odpowiedzi na pytanie o naturę podmiotu, o swoistość i możliwość zrozumienia „rosyjskiej duszy”, pojęcia Rosjan przez samych siebie.

Nie wydaje się, by w obszarze tradycji rosyjskiej – z uwagi na właściwy jej mistyczny realizm, finalizm i eschatologizm – można było mówić zawsze o pełnej, zwłaszcza intencjonalnej, równorzędności obu wariantów. Pierwszy z nich odgrywa niejednokrotnie raczej rolę przygotowawczą, oczyszczającą i negatywną; ma wskazać, dla kogo, a także dla jakiego typu poznania i wiedzy „zrozumienie Rosji” musi, i dlaczego, pozostać zasadniczo nieosiągalne: dla Zachodu i poznania „rozsądkowego” w ogóle, a także dla skazonych nimi okcydentalistów, oderwanych od ludu i rosyjskiej gleby *citoyenów* itp. „Zachód – twierdzi Fiodor Dostojewski – prędzej wynajdzie *perpetuum mobile* lub eliksir życia niż zgłębi istotę rosyjskości, ducha Rosji”¹⁹. Podobnie, choć szerzej, bo również do Rosjan odnosząc obszar doświadczanej tajemnicy, widzi sprawę Borys Wyszczawcew:

Daleka tajemnicza Rosja... jej zawsze bali się i jej nie rozumieli [...]. Z tego, co pisze się i mówi na Zachodzie, widzę, że naród rosyjski i rosyjski los wciąż jeszcze pozostają całkowitą zagadką dla Europy. Jesteśmy interesujący, ale niezrozumiali. My nawet sami siebie nie w pełni rozumiemy i, pewnie, niezrozumiałość, irracjonalność postępów i postanowień stanowi nawet jakąś cechę naszego charakteru²⁰.

W jego przekonaniu nie dzieje się tak przypadkiem, gdyż:

Żywiół rosyjski czujemy w każdym Rosjaninie jako niepojętą i nieprzekraczalną dla obcych istotę duszy rosyjskiej przyrody. Trzeba przyznać, że nawet dla nas samych ten żywiół wydaje się nie całkiem zrozumiały. Rozumem Rosji nie ogarniesz...²¹

Zgodnie z reprezentatywnym dla szeroko tam rozpowszechnionych postaw poglądem Mikołaja Bierdiajewa, niedostępna dla zwykłych miar i standardów, Rosja pozostaje nieodgadnioną tajemnicą: każdy wierzy w nią po swojemu. Mimo wszystko:

Podejść do odgadnięcia tajemnicy, ukrytej w duszy Rosji, można, uznawszy od razu antynomiczność Rosji, jej niesamowitą sprzeczność. Wówczas rosyjska samoświadomość uwolni się od fałszywych i kłamliwych idealizacji, od odpychającego bałwochwalstwa, równie jak i od pozbawionego charakteru kosmopolitycznego negocjowania i cudzoziemskiego niewolnictwa²².

¹⁹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, Warszawa 1982, t. 1, s. 47–48.

²⁰ B. Wyszczawcew, *Russkij nacjonalnyj charakter*, „Woprosy filozofii” 1995, nr 6, s. 112.

²¹ Cyt. według: G. Kotlarski, *Rosjanie i Rosja – szkice do autoportretu*, [w:] M. Figura, G. Kotlarski (red.), *Rozumieć Rosję. Tropy*, Poznań 1997, s. 22.

²² N. Bierdiajew, *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacjonalnosti*, Moskwa 1990, s. 10. Myślenie w ramach antynomii zyskuje wręcz niekiedy rangę zalecanej reguły heurystyczno-metodologicznej, wypowiedzianej *explicitie* choćby przez Nikitę Struwego: „problem losów Rosji najsłuszniej jest rozwiązywać

W analogicznych ujęciach rodaków Bierdiajewa kluczem do poznania Rosji nie musi być koniecznie jej antynomiczność; ważne przede wszystkim coś ogólniejszego – poprzez inicjacyjnie pojmowane przebicie się przez warstwę zewnętrznych pozorów otwarcie wrót wyższej, integralnej Prawdy. Sprawa dotyczy zarówno całościowo ujmowanej natury „Rosyjskiego Sfinksa”, jak i, powiązanych z nią poszczególnych – zwłaszcza tych uważanych za symptomatyczne czy przełomowe – wydarzeń z jego dziejów, postaci i form, które wyłonił, i metamorfoz, jakim ulegał. Co więcej, znaczeniu owego rozpoznania przypisuje się jednocześnie z reguły wymiar bardziej uniwersalny, podkreślając, że nie może się ono dokonać bez rosyjskiego odniesienia i pośrednictwa, skoro, by przytoczyć symptomatyczną, współczesną egzemplifikację i konkretyzację podobnego sposobu myślenia:

tylko Rosja jako fundamentalnie chrześcijańska w swych źródłach, jako kraj realnie urzeczywistniający na poziomie państwowym doświadczenie sprawiedliwego socjalnie ustroju społeczeństwa – może stać się nową alternatywą, nowym pozytywnym biegunem prawdy, dającym światu nadzieję na chrześcijańską kontynuację historii²³.

Póki co jednak, jak konstatował, w swej monografii o drogach szeroko rozumianej teologii prawosławnej, Georgij Fłorowski:

Historia kultury rosyjskiej pełna jest cała zacięć, szturmów, wyrzeczeń i namiętności, rozczarowań, zdrad, eksplozji. Najmniej jest w niej spontanicznej jednolitości. Rosyjska tkanina jest tak dziwnie poplątana i cała jest gdyby pognieciona i podarta²⁴.

Nie przypadkiem, „Gogol skarżył się: »Nie ma co tać – my wszyscy kiepsko znamy Rosję«, a pytając ją [o nią – przyp. M. B.] w obrazie ptaka-trojki [*pticy-trojki*], dokąd pędzi, nie otrzymywał odpowiedzi”²⁵.

W refleksji nad rozpatrywanym w książce sposobem percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej często nie dokonuje się dostatecznie wyraźnego rozróżnienia obu wskazanych wyżej aspektów „zagadki-tajemnicy” Rosji; być może również dlatego, że nałożenie się ich na siebie potęguje dodatkowo, bardziej jeszcze pobudzający wyobraźnię, efekt niezwykłości i niepojętości: „Rosja to zagadka we wnętrzu łamigłówki zawiniętej w tajemnicę”²⁶ – konstatował Winston Churchill. Powyższemu rozróżnieniu bardzo rzadko odpowiadają równie „czyste” i konsekwentne typy rzeczywistych postaw, reprezentowanych przez poszczególnych myślicieli, stanowiska tych ostatnich oscy-

w kategoriach antynomii. Każdy sąd o Rosji winno się dopełniać sądem przeciwstawnym. N. A. Struwe, *Prawosławie i kultura*, Moskwa 1992, s. 33.

²³ A. Mołotkow, *Missja Rosji. Prawosławie i socjalizm w XXI wieku*, Moskwa 2008, s. 383–384.

²⁴ G. Fłorowski, *Puti ruskogo prawosławija*, Paris 1991, s. 500.

²⁵ I. Lewiasz, *Russkije woprosy...*, s. 9.

²⁶ Cyt. według: W. M. Sołowjow, *Tajny ruskoj duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 3.

lują bowiem z reguły pomiędzy jedną jego stroną a drugą. Przyjrzenie się owej dwoistości może nam pomóc lepiej poznać rosyjskie wysiłki samookreślenia się, ich ukryte założenia i nadzieje, jakie się z nimi wiążą; także przesłanki, uwarunkowania i mechanizmy samej dialektyki owej „zagadki-tajemnicy”, odnoszonej do natury czy istoty rosyjskości, przechodzenia jednej strony polaryzacji w drugą. W symptomatycznej wypowiedzi Fiodora Stiepuna, odnoszącej się bezpośrednio do rewolucji bolszewickiej, ujmowanej jednak w szerszym kontekście rosyjskości, tamtejsi myśliciele, nieustannie trudzący się nad rozwiązaniem zagadki Rosji, wcale jej jeszcze nie rozwiązali:

Czasem od stałego wpatrywania się w tajemnicę Rosji [...] w duszy narasta nieodparta tęsknota i pojawia się pokusa ucieczki w sztukę, filozofię, naukę. Jednak pokusa szybko ustępuje. Nie wolno nam uciec i nie mamy dokąd²⁷.

Prezentowana przeze mnie w książce perspektywa świadomie unika obu skrajnych, ciągle żywotnych i rozpowszechnionych opcji poznawczych związanych z Rosją. Pierwsza z nich, własnej wierze w realność swych ezoterycznych przeświadczeń na temat Rosji nadaje status „wyższej wiedzy”, marginalizującej lub wręcz dyskredytującej zwykłą wiedzę empiryczną, druga zaś, przeciwnie, dokonuje – w swej intencji, pełnej, demistyfikującej – redukcji czy epifenomenalizacji sensu, obecnego w podobnych sposobach postrzegania, konceptualizacji i problematyzacji świata, do sfery społecznych interesów czy ideologicznych funkcji, jakie przychodzi im pełnić.

Celem proponowanych w książce rozważań nie jest, podkreślmy to raz jeszcze, w żadnym wypadku poszukiwanie jakiegoś ezoterycznego klucza do Rosji, rozwiązywanie jej „zagadki”, kontemplowanie domniemanych mroków rosyjskości ani też podjęcie heroicznego wysiłku przeniknięcia głębin „rosyjskiej tajemnicy” czy mistycznego doświadczenia sensu „rosyjskiej duszy”, „misji”, „idei”. Jest nim natomiast próba zastanowienia się, dlaczego – na swym rodzinnym gruncie kulturowym – rzeczywistość rosyjska była i wciąż często jest konceptualizowana w taki właśnie sposób. Przedmiotem moich analiz nie będzie zatem Rosja traktowana jako swoisty byt sam w sobie, lecz określony typ samoświadomości i związanych z nim wysiłków samozrozumienia się – od dawna silnie kulturalno i mentalnie utrwalony, bardzo znaczący dla tamtejszej tradycji myślowej²⁸.

²⁷ Cyt. według: A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 365.

²⁸ Tak scharakteryzowane podejście badawcze, przedstawione przeze mnie m. in. w *Słowie wstępnym* do książki *Poniat' Rossiju?*, znalazło swój odpowiednik w monografii *Matuszka-Rus'*, autorstwa mojego rosyjskiego kolegi Olega Riabowa. We *Wprowadzeniu* do niej pisze on w szczególności: „Określając przedmiot badań, podkreśliłam, że nie jest nim Rosja sama w sobie. Książka ta w żadnym wypadku nie stanowi kolejnej próby rozwiązania »zagadki Rosji«, »odczarowania« jej. [...] Badamy nie fakty ro-

Zignorowanie powyższego zastrzeżenia – sformułowanego przez mnie wcześniej, nie mniej *explicite*, również we wprowadzeniu do książki *Poniat' Rossiju?* – prowadzić może niekiedy do zaskakujących interpretacji. Dla przykładu, analizując ideę „szczególnej wolności Rosji”, traktuję ją jako jedno z tamtejszych, archetypowych wręcz, przeświadczeń i mitów narodowych, tymczasem jeden z rosyjskich recenzentów owej książki przypisuje mi następujący pogląd: „charakterystyczną cechą Rosji jest wolność”, tj., jak następnie precyzuje, „wolność w wyborze drogi rozwoju w dowolnym momencie”²⁹. Przywołując zaś inne, rozpatrywane przez mnie składniki „sakralnej świadomości” Rosjan, np. poczucie Boskiego wybrania i związanego z nim prawa do przewodnictwa w świecie, żałuje on z kolei, że „nie jest jasne, czy sam M. Broda uważa takie objaśnienie świata, jakie demonstruje rosyjska kultura [analizuję skądinąd jedynie wybrany jej nurt, który, jak sądzę, leży u podstaw myślenia o Rosji w kategoriach „zagadki-tajemnicy” – przyp. M. B.], za słuszne”³⁰. By uniknąć, na ile to możliwe, podobnych nieporozumień interpretacyjnych, uznałem za celowe zamieszczenie poniżej kilku innych jeszcze uwag wprowadzających.

Zdaję sobie sprawę, że w dyskursie rosyjskim określenia „rosyjska tajemnica” i „rosyjska zagadka” mają niekiedy – w pewnej przynajmniej mierze czy wymiarze samoświadomości wypowiedających je osób – charakter metaforyczny, akcentując, odpowiednio, szczególne trudności poznawcze związane ze „zrozumieniem Rosji” lub własne osiągnięcia w tym zakresie. W wielu przypadkach dystansowanie się Rosjan od podobnego sposobu myślenia o swym kraju i o sobie nie jest jednak w pełni konsekwentne, zachowując treści – tezy, diagnozy, uzasadnienia, ambicje i oczekiwania – przekraczające *de facto* granice i możliwości wiedzy profanicznej. Przedmiotem mojego zainteresowania badawczego i przeprowadzanych w książce analiz będą w każdym razie podstawowe struktury, źródła i uwarunkowania takiego sposobu pojmowania Rosji, w ramach którego rosyjska „zagadka-tajemnica” nie ma wyłącznie charakteru metaforycznego, ale traktowana jest również, wprost lub *implicite*, jako prawda o rosyjskiej rzeczywistości, a nawet, w pewnym sensie, jako sama owa, uobecniona w swej prawdzie, rzeczywistość.

Nie jest oczywiście tak, by wszystkie sformułowane przez rodaków Dostojewskiego i Sołowjowa pytania o swój kraj – łącząc w dostatecznym stopniu,

syjskiej historii i granice rosyjskiego charakteru, »rosyjskiej duszy«, a różnorakie interpretacje tych faktów i tych granic, próbując zrozumieć logikę rozmaitych obrazów Rosji przez pryzmat gendernych charakterystyk”. O. Riabow, „*Matuszka-Rus*”. *Opyt gendernogo analiza poiskow nacyonalnoj idientcznosti Rossii w otieczestwiennoj i zapadnoj istoriosofii*, Moskwa 2001, s. 4; por. M. Broda, *Poniat' Rossiju?*, Moskwa 1998, s. 5–6.

²⁹ O. L. Sim [recenzja książki], *M. Broda, Russkije woprosy o Rossii, M. 2005*, „Woprosy filosofii” 2006, № 7, s. 188.

³⁰ Tamże, s. 187.

czy choćby starając się połączyć w swej refleksji, maksymalną ogólność z maksymalnym krytycyzmem, możliwie najogólniejszy punkt widzenia, punkt widzenia całości ze zdolnością pytania o wszystko, problematyzowania wszystkiego, również swych własnych założeń i rozstrzygnięć³¹ – miały zawsze charakter filozoficzny, ani też, by wyznaczał je każdorazowo finalistyczny zamysł „zrozumienia Rosji”, z rozmaitymi tego, zasygnalizowanymi wyżej, konsekwencjami. Nie można również sprowadzać tamtejszej filozofii w ogóle, ani poszczególnych, kolejno rozpatrywanych w książce koncepcji, w szczególności, do pytań o Rosję, czy też redukować sfery owych pytań do ich wymiaru filozoficznego i przejawów obecności w tamtejszych koncepcjach *stricto* filozoficznych³².

Opinię E. Barabanowa, w myśl której „przeszłość rosyjskiej filozofii – to jej koncentracja na *quasi*-filozoficznym problemie – zagadce: czym jest Rosja”³³, podobnie jak diagnozę ukraińskiego badacza Anatolija Tichołaza, w myśl której „rosyjska filozofia powstaje tam i wtedy, kiedy Rosja staje się głównym problemem rozumu filozoficznego”³⁴, przychodzi zatem uznać za jednostronne i przejawione, *de facto* raczej postulatywne niż sprawozdawcze, sprzyjające ponadto uruchamianiu mechanizmów samopotwierdzania się. Jednocześnie – z zastrzeżeniem, że jego weryfikacja wymagałaby oczywiście przeprowadzenia odpowiednich badań porównawczych – przychodzi uznać za wysoce intuicyjne (w pozytywnym tego słowa znaczeniu) stwierdzenie Tichołaza, zgodnie z którym „w Europie nie ma drugiej takiej tradycji filozoficznej, która z podobnym uporem, jaki dostrzega się w filozofii rosyjskiej, podejmowałaby próby narodowej samoidentyfikacji”³⁵. Zdaniem cytowanego badacza, wskazana sytuacja nie jest dziełem przypadku, gdyż: „Kraj ten był i ciągle jest problemem dla samego siebie”³⁶, co sprzyja niewątpliwie zwiększeniu stopnia centralności i znaczenia treści i problemów, związanych z pytaniami o Rosję w tamtejszej świadomości społecznej i tradycji intelektualno-kulturowej.

³¹ Por. S. Sarnowski, *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1982, s. 5 i n.

³² Interesujący się filozofią i myślą rosyjską czytelnik polski znajduje się w szczególnie dogodnej sytuacji – ich systematyczny, wielostronny, kompetentny i jednocześnie bardzo bogaty treściowo obraz i analizę, znajdzie przede wszystkim w pracy Andrzeja Walickiego *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, ss. 862. Pojawiają się również wartościowe i wnikliwe monografie, poświęcone analizie najważniejszych koncepcji filozoficznych, by wymienić książkę Janusza Dobieszewskiego *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, ss. 482.

³³ E. W. Barabanow, *Russkaja filozofija i krizis idencitnosti*, „Woprosy filozofii” 1991, № 8, s. 110.

³⁴ A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, Kraków 2004, s. 186. Jak precyzuje sprawę Arkadij Raskin: „od pytania o Rosję zaczyna się również ta myślowa droga, którą przyjęło się nazywać rosyjską filozofią, chociaż poprawniej byłoby ją nazywać filozofią Rosji [tj. filozofią, przedmiotem refleksji której jest Rosja – przyp. M. B.]”. A. Raskin, *Rossija...*, s. 15.

³⁵ Tamże, s. 7.

³⁶ Tamże.

Uwikłanie filozofii i myśli rosyjskiej – a w szczególności jej nurtu pytającego o Rosję w rozpatrywany przeze mnie sposób – w doświadczenie *sacrum*, archaiczne struktury mitu i duchową tradycję prawosławia nie oznacza oczywiście religijnego, ezoterycznego bądź mistycznego charakteru całej owej filozofii czy myśli. Religijnego uwikłania filozofii i myśli rosyjskiej nie można jednak nie dostrzegać, marginalizować czy minimalizować, podobnie jak problemów, które się z nim wiążą: „Wewnętrzna »tragedia filozofii« (tytuł jednej z książek S. N. Bułgakowa), zmuszonej pojmować »Niepojęte« (tytuł jednej z książek S. Ł. Franka) i umieszczać Absolutne w ramki utartych pojęć i względnych systemów, silnie odczuwali liczni myśliciele rosyjscy”³⁷. Tezę o. Wasyla Zienkowskiego, autora najważniejszej wciąż chyba historii filozofii rosyjskiej, zgodnie z którą: „myśl rosyjska zawsze (i na zawsze) pozostała związana ze swoim żywiołem religijnym, ze swą religijną głębą...”³⁸, traktuję przede wszystkim jako ważny punkt heurystycznego odniesienia, zwracający uwagę na potrzebę rozpoznania i analizy pojawiających się przejawów korespondencji czy homologii między religijną percepcją świata a percepcją świata, znajdującą wyraz w jakże wielu koncepcjach filozofii i myśli rosyjskiej, niejednokrotnie skądinąd programowo antyreligijnych, a także rozmaitych przejawów wzajemnego kamuflażu *profanum* i *sacrum*.

Od dawna zgodnie dostrzega się i akcentuje związki charakteru i specyfiki rosyjskiej duchowości, mentalności, postaw życiowych, tradycji i kultury z prawosławiem. Stosunkowo rzadziej natomiast dostrzega się i docenia stopień obecności i siłę wpływu pierwiastków archaicznych – modyfikowanych, ale i podtrzymywanych w wielu wypadkach przez wschodnie chrześcijaństwo, zachowujące, relatywnie więcej niż jego zachodnie odpowiedniki, treści dawnych religii kosmicznych³⁹. Nie obywa się jednocześnie bez – nieuświadomianych i zakamuflowanych bądź dostrzeganych i pojmowanych jako intelektualne wyzwanie – napięć pomiędzy jednymi treściami a drugimi.

Nie należy ani absolutyzować, ani ignorować swoistości filozofii, myśli i kultury rosyjskiej. Tożsamość nowożytnej filozofii, myśli, kultury, samowiedzy itp. rosyjskiej jest w istotnym wymiarze i stopniu zmediatyzowana przez swój zachodni kontekst i pierwiastki zachodnie, które włącza ona w swe konstrukcje

³⁷ B. Tarasow, *Ot sostawitiela. »Riealizm w wyższem smysle (christianskije osnovy russkoj filozofii)«*, [w:] tenże (red.), *Czelowiek i istorija w russkoj filozofii i klassiczeskoj litieraturie*, Moskwa 2008, s. 5.

³⁸ W. Zienkowskij, *Istorija russkoj filozofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991, s. 12. Sam Zienkowski daleki był zresztą od religijnego redukcjonizmu w odniesieniu do ogólniejszego przecież sensu rosyjskiej myśli i tradycji filozoficznej. Por. M. Maslin, A. Andriejew, *O russkoj idieje. Myslitieli russkogo zarubieźja o Rossii i jejo filozofskoj kulturie*, [w:] E. Czecharin (red.), *O Rossii i russkoj filozofskoj kulturie. Filozofy russkogo posleoktiabr'skogo zarubieźja*, Moskwa 1990, s. 28–29.

³⁹ Por. M. Broda, *Russkije woprosy...*, s. 75–89.

myślowe⁴⁰. Z jednej strony rosyjska kultura, filozofia i tradycja myślowa pozostają, choć nie zawsze intencjonalnie i świadomie, w określonej mierze i w określony sposób otwarte na wpływy zachodnie, przejmując stamtąd szereg konceptów, idei, wartości itp., z drugiej wbudowują je we własne matryce myślowe i kulturowe, reinterpreterują ich sens, traktując ponadto często treści zachodnie jako punkt negatywnego odniesienia. Próby wykroczenia poza treści, standardy czy przesądzenia zachodnie bądź odwrócenia relacji między Rosją a Zachodem – tak, by pierwszej z nich przypadła rola centrum i eschatologicznie (bądź *quasi*-eschatologicznie) pojmowanej awangardy – prowadzą niejednokrotnie do cofnięcia się ku strukturom bardziej archaicznym lub do wzmocnienia obecności i żywotności tych ostatnich w myśli i kulturze rosyjskiej; kierują również w wielu wypadkach ku wartościom alternatywnym dla zachodnich⁴¹. Należy równocześnie pamiętać, że w odniesieniu do okresu popiotrowego domniemana rdzenna czy „czysta” rosyjskość, całkowicie jakoby samoistna wobec treści zachodnich, odnoszona do kulturowej i intelektualnej rzeczywistości Rosji, stanowi *de facto* – mitologizowaną czasem, bezwiednie lub, na rozmaite potrzeby, świadomie – abstrakcję myślową, której treść jest w wysoce spekulatywny sposób wtórnie dopiero konstruowana.

W rosyjskiej tradycji – charakteryzującej się słabszym niż na Zachodzie wyodrębnieniem autonomicznej sfery kultury, tendencją do zacierania granic między *sacrum* i *profanum*, historią i eschatologią, polityką i soteriologią, a jednocześnie spotęgowanym binaryzmem ontologicznym i aksjologicznym – programowo antyreligijne postawy i towarzyszące im sposoby konceptualizacji świata wielokrotnie okazywały się w rzeczywistości paradoksalnie zdegenerowanymi formami kamuflażu ideologicznego *sacrum*. Nakierowane intencjonalnie na emancypację i wyjście poza dotychczasowe struktury sensu, prowadziły często do ich reprodukcji i archaizacji. Uwzględnienie powyższego kontekstu wydaje się, w szczególności, ważne w kontekście analiz rozmaitych, filozoficznych, religijnych, ideologicznych itp. formuł tzw. rosyjskiej idei, zdającej się sięgać swymi korzeniami – przy wszystkich swych intelektualnych i kulturowych metamorfozach, próbach chrystianizacji czy racjonalizacji – archaicznej idei „Rosji-duszy świata”⁴². Intencją powyższych uwag nie jest oczywiście dekretowanie archaicznego, mitycznego, *quasi*-religijnego itp. charakteru i treści

⁴⁰ Por. Dż. Rajzier, *Russkaja filozofija i russkaja idienticznost'*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowego tysiaczeletija*, Moskwa 2007, s. 43–48.

⁴¹ Por. O. Riabow, *Russkaja filozofija żenstwiennosti (XI–XX wieka)*, Iwanowo 1999, s. 300–301.

⁴² Wielkim błędem byłoby redukcjonowanie całokształtu rosyjskiej myśli filozoficznej do problematyki związanej z „rosyjską ideą” i „rosyjską duszą”, niesłuszne byłoby jednak również marginalizowanie obecności i znaczenia owej problematyki w sferze szerszej tradycji myślowej i kulturowej Rosji. Por. J. Krasicki, „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej, [w:] W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), *Granice Europy, granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 14.

wszystkich podobnych koncepcji w całej ich intelektualnej zawartości, lecz wskazanie elementów i właściwości szerszego kontekstu, w jakim się one nieprzypadkowo pojawiają, a także problemów i wyzwań, stających przed ich autorami na drodze ku pogłębionej samoświadomości filozoficznej, intelektualnej i kulturowej.

Dostrzeganie znaczenia uwikłania rosyjskiej samoświadomości w określony kontekst kulturowy i historyczny, stanowiący podglebie dla centralności miejsca, żywotności, a także charakteru imperatywu „rozumienia Rosji”, nie może oczywiście prowadzić do pokusy dedukowania jakichkolwiek gotowych treści obecnych w koncepcjach czy wypowiedziach rosyjskich myślicieli i filozofów. Każda z nich – podobnie, jak i samo owo „zrozumieć Rosję” – dopiero współtworzy, ujawnia i w określony sposób oświetla własny kontekst, przejawiając jego sens, w sposób często bardzo pośredni i zindywidualizowany, poprzez problemy, które sama stawia⁴³. Z drugiej strony, w stopniu i wymiarze, w jakim ów kontekst znajduje – i nie znajduje – swój odpowiednik w rosyjskiej rzeczywistości, historycznej i współczesnej, jego rozpoznanie może jednocześnie pomagać w identyfikacji przesłanek i uwarunkowań pojawiających się tam określonych sposobów odczytania, interpretacji i wykładni owych wypowiedzi oraz koncepcji – w wielu przypadkach również tych, które łączą czy wpisują ich sens w próby „rozumienia Rosji”, uporania się z wyzwaniem „rosyjskiej zagadki-tajemnicy”.

Warto zarazem zastanowić się i spróbować wyjaśnić, dlaczego właśnie w przypadku myśli i filozofii rosyjskiej problem własnego uwikłania w kontekst religijno-kulturowy oraz duchowo-mentalny, i, w następstwie tego, uczynienie go przedmiotem uważnej refleksji, nabierają szczególnej wagi – zarówno w wymiarze samowiedzy Rosjan, jak i w perspektywie społecznych konsekwencji, a także historycznych doświadczeń Rosji. Analiza obecności i sposobów podejmowania rozważanej kwestii w tamtejszych koncepcjach myślowych – o ile celem refleksji filozoficznej pozostaje dążenie do samowiedzy – zdaje się otwierać heurystycznie płodną perspektywę poznawczą na sprawę tożsamości i rozwoju filozofii rosyjskiej, na podejmowane przez jej twórców próby pogodzenia pragnie-

⁴³ Por. P. Ricoeur, *Historyczność a historia filozofii*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M. J. Siemek, Warszawa 1978, s. 252–257. Jednym z głównych przedmiotów przedstawianej w mojej książce rekonstrukcji jest zatem mentalny, intelektualny, religijny i kulturowy kontekst, analizowanego w niej sposobu myślenia o Rosji, a w szczególności pytania o nią, nie zaś całokształt kulturowej, mentalnej, społecznej, politycznej, ideologicznej itp. rzeczywistości rosyjskiej. Sprowadzanie tej ostatniej w całej jej złożoności do jednej formuły objaśniającej oznaczałoby pozostawanie w sferze mitu, od której programowo staram się dystansować. Gdyby przedmiotem analiz uczynić jakiś inny fragment bądź nurt myśli rosyjskiej i starać się rozpoznać jego szerszy kontekst kulturowy i historyczny, obraz owego kontekstu nie byłby identyczny z przedstawionym w książce – nawet jego podobne elementy czy właściwości ujawniałyby swą obecność każdorazowo, w mniej lub bardziej odmiennych, specyfikacjach i współzależnościach.

nia wolności z poczuciem odpowiedzialności za kształt rzeczywistości, w której przychodzi im żyć, na dramatyczne wręcz niekiedy poszukiwania drogi między fatalizmem kontynuacji dotychczasowości a kulturowym i społecznym wykorzeniem.

Oczywistym błędem byłoby zarówno absolutyzowanie, jak i marginalizowanie czy epifenomenalizowanie, miejsca, siły wpływu i znaczenia mentalności oraz tradycji kulturowej i intelektualnej w ogóle – a ich rozpatrywanego przeze mnie wymiaru czy nurtu, wraz z towarzyszącym mu sposobem poszukiwania i znajdowania odpowiedzi na pytanie o Rosję, w szczególności – w całości kształcie rzeczywistości rosyjskiej, w jej wymiarze społecznym, politycznym, ideologicznym itp., w sferze wywieranego przez nie wpływu na dotychczasową historię i nadchodzącą przyszłość kraju, na charakter relacji Rosji z jej otoczeniem zewnętrznym, na postawy i działania, głoszone i realizowane wartości, sposób pojmowania celów i interesów itd. Podobne kwestie powinny stawać się każdorazowo przedmiotem konkretnych badań, formułowanych i weryfikowanych hipotez. W ramach analiz przedstawianych w niniejszej książce możliwe, i niezbędne, jest jedynie wskazanie ważnego, jak sądzę, odniesienia poznawczego przy próbach objaśnienia rzeczywistości rosyjskiej, m. in. przez zwrócenie uwagi na obecność określonych odpowiedników czy korelatów między typami świadomości oraz sposobami percepcji i konceptualizacji świata a strukturami społeczno-instytucjonalnymi, procesami zmian i niektórymi mechanizmami ich dynamiki.

Podstawowym celem badawczym proponowanej książki będzie kompleksowa analiza rosyjskich pytań o Rosję i wiążących się z nimi prób samopoznawczych, w szczególności tych, które motywowane i prewyznaczone są imperatywem „zrozumienia Rosji”. Cele szczegółowe obejmują rozpoznanie i analizę ogólnych założeń i struktur konceptualizacyjno-aksjologicznych obecnych – formułowanych *explicite* bądź zakładanych – w owych pytaniach i próbach; podstawowych wariantów i historycznych przejawów rosyjskich dążeń samopoznawczych oraz wymiarów, przyczyn i uwarunkowań różnic i podobieństw między nimi; religijnego, kulturowego, społecznego, mentalnego kontekstu historycznego, w którym podobne pytania i dążenia pojawiają się, a w szczególności ich uwikłań w bardziej uniwersalne doświadczenie *sacrum* i ogólniejsze struktury mitu, obecności w nich treści archaicznych; wpływu prawosławnego i postprawosławnego podłoża religijno-kulturowego na kształt i charakter rozpatrywanych prób; obecności i wpływu zachodniego kontekstu intelektualno-kulturowego na rosyjskie wysiłki samoidentyfikacyjne; przesłanek i czynników, współdecydujących o centralnym miejscu oraz żywotności i kierunkach ewolucji dążeń samopoznawczych w filozofii, myśli, tradycji i kulturze rosyjskiej;

światopoglądowych, ideologicznych i społecznych funkcji, a także następstw, podobnego sposobu myślenia o Rosji i postaw z nim związanych w procesach kształtowania się i w charakterze wspólnoty rosyjskiej; przejawów i sposobów wyczuwania obecności czy uświadamiania sobie przez – usiłujących „zrozumieć Rosję” – autorów owych pytań wielorakich problemów, jakie się z nimi wiążą.

Realizacji powyższych zamierzeń towarzyszyć będzie jednocześnie przyjęcie następujących ogólnych założeń badawczych:

1. Skoro w Rosji od wieków są żywotne – traktowane jako kwestia fundamentalna – próby samopoznawcze, to skupienie uwagi badawczej na ich analizie stwarza heurystycznie płodną perspektywę poznawczą, istotną dla badania rosyjskiej myśli i samowiedzy filozoficznej, a także szerszej tradycji intelektualno-kulturowej, samoświadomości społecznej, procesów identyfikacyjnych itp.
2. Skoro motywem wielu – umieszczanych w centrum tamtejszej tradycji intelektualno-kulturowej – prób samopoznawczych pozostaje finalistycznie pojęty zamysł „zrozumienia Rosji”, to rozpoznanie założeń, które mu świadomie bądź bezwiednie towarzyszą, jest ważne zarówno dla możliwie pełnego objaśnienia ich samych, jak i dla lepszego poznania ogólniejszego porządku czy topografii sensu, właściwego – obecnego w nich lub zakładanego przez nie – kulturze i samoświadomości rosyjskiej.

Z kolei w myśl podstawowych hipotez badawczych, weryfikowanych w trakcie przeprowadzanych analiz:

1. Rozpatrywane w książce, bardzo centralne dla tradycji rosyjskiej i kultywowane w niej, wysiłki samopoznawcze łączą z reguły ze sobą pierwiastki doświadczenia sakralnego i doświadczenia profanicznego, elementy wiedzy świętej i wiedzy świeckiej, co w znacznym stopniu decyduje o charakterze artykułujących je koncepcji oraz o rezultatach – a także związanych z tym złudzeniach i mistyfikacjach – prób nadawania im sankcji religijnej lub uzasadniania ich wyłącznej prawdziwości w kategoriach czysto racjonalnych.
2. Typowe dla rosyjskich pytań o Rosję i towarzyszących im dążeń samopoznawczych niedostrzeżenie momentu współtworzenia „istoty” rosyjskości przez stosowane każdorazowo narzędzia poznawcze, konstrukcje aksjologiczno-teoretyczne, schematy konceptualizacyjne itp. oraz przekonanie ich autorów, że wypowiadają się oni na temat rosyjskości jako o – rozpoznawanym w swej domniemanej głębi – bycie samym w sobie, należą do ważnych źródeł wzajemnej przeciwstawności i niedialogiczności poszczególnych koncepcji, aspirujących do ekskluzywnego (tj. unieważniającego ujęcia alternatywne) „zrozumienia Rosji”.

3. Za akcentowaną przez ich autorów wzajemną przeciwstawnością poszczególnych wykładni istoty rosyjskości, wyznaczników jej tożsamości itp. kryją się w wielu wypadkach ich bardziej podstawowe podobieństwa, wynikające z faktu, że mieszczą się one w ramach współzakładanej przez siebie ogólniejszej przestrzeni sensu, której analiza pomaga objaśnić nie tylko polarność owych wykładni, lecz również ich dynamikę i wzajemną interakcję, przechodzenie jednych przeciwieństw w drugie, próby ich „wyższej syntezy” itp.

4. Silnie ugruntowane i eksponowane w sferze rosyjskich prób samopoznawczych pojmowanie istoty rosyjskości w kategoriach „duszy” (jak też jej rozmaitych odpowiedników bądź metamorfoz), podobnie oscylacja myślenia o niej w ramach dynamicznej opozycji „tajemnicy-zagadki”, nie są przypadkowe czy dowolne, lecz mają swe podstawy w całym zespole cech, współtworzących religijno-kulturowy i duchowo-mentalny „genotyp” Rosji, co w znacznym stopniu przesądza o ich charakterze i granicach otwartości na pozamyślowy kontekst historyczny oraz o kształcie znajdujących i akceptowanych odpowiedzi na pytania o Rosję.

5. Ważne przyczyny współczesnego kryzysu tożsamości Rosji i Rosjan – obok szeregu innych powodów, politycznych, ekonomicznych, etnicznych, cywilizacyjnych itp. – wiążą się m. in. z ograniczoną adaptowalnością utrwalonych tam i wciąż żywotnych archetypów mentalnych i kulturowych (Rosja – „dusza świata”, Moskwa – Trzeci Rzym itp.) do współczesnych przemian świadomościowych, kulturalnych, społecznych, politycznych itp. na świecie. W konsekwencji, podejmowane próby finalnego osiągnięcia stanu tożsamości prowadzą do reprodukcji poczucia nietożsamości, a wysiłki radykalnego zerwania z tradycją, tylko na pozór paradoksalnie, noszą jej piętno. Jednym z ważnych rosyjskich wyzwania staje się problem takiej redefinicji podstaw własnej tożsamości i swojego stosunku do niej, która pozwoliłaby uniknąć złej dychotomii: wykorzenienia albo apologetycznej identyfikacji.

Podstawową metodą badawczą będzie w pracy analiza tekstów, w których reprezentatywni – wybitni, wpływowi bądź typowi – przedstawiciele rosyjskiej filozofii i szerszej tradycji intelektualno-kulturowej podejmują próby samopoznawcze, pytając o Rosję i o samych siebie, a także analiza rosyjskich wypowiedzi, w których podobne wysiłki stają się przedmiotem uwagi i refleksji⁴⁴. Uzupełniające znaczenie będzie miała porównawcza analiza tekstów autorów

⁴⁴ Zasady transkrypcji słownskich alfabetów cyrylickich stosuję według: *Nowy Słownik Ortograficzny PWN*, red. naukowa prof. E. Polański, Warszawa 2002, s. LXXXVII–LXXXIX.

nierosyjskich, polskich i innych zachodnich, w których rozpatrywane są rosyjskie wysiłki samopoznawcze. Badawczym zainteresowaniem zostaną objęte teksty o charakterze filozoficznym, teologicznym, historiozoficznym, socjologicznym, kulturologicznym, semiotycznym, politologicznym, rozpatrywane w sposób programowo interdyscyplinarny. Filozoficzno-historyczne analizy zorientowane będą na takie rozumienie i interpretację tekstów, artykułujących rosyjskie pytania o Rosję i związane z nimi wysiłki samopoznawcze Rosjan, by mogły zostać zachowane i we właściwy sposób odczytane ich „sens”, wewnętrzne struktury, wzajemny „dialog”, miejsce w szerszej tradycji myślowo-kulturowej, relacje z pozatekstową i pozamyślową rzeczywistością, a jednocześnie udało się utrzymać dystans poznawczy, odpowiadający epistemologicznemu (nie epistemicznemu) punktowi widzenia, umożliwiającemu ich problematyzację, rozpoznanie przyjmowanych założeń, przesłanek, kryteriów racjonalności itp. Dopełniający charakter będą miały analizy pomagające pełniej wyjaśniać związki analizowanych systemów myślowych z ich społeczno-kulturowym podłożem, a także funkcje, jakie pełnią one w świadomości i działaniach jednostek oraz w sferze życia zbiorowego, intelektualnego, społecznego i politycznego.

Pozostaje faktem, że w świadomości wielu swych nie tylko myślicieli, ale i w ogóle mieszkańców, „Rosja do dziś nie potrafi dokonać mentalnego samookreślenia”⁴⁵. Rosjanie nie przestają pytać o swój kraj i o samych siebie, a podejmowane – zradykalizowane zwłaszcza w powtarzających się kolejnych okresach *smuty* – wciąż na nowo próby samopoznawcze stają się charakterystycznym lejtmotywnym tamtejszej tradycji intelektualnej i kulturowej: „Myśl rosyjska – konstatuje Andrzej Walicki – charakteryzuje się dziś – podobnie jak w czasach przedrewolucyjnych – nadmierną, obsesyjną wręcz koncentracją na zagadnieniu rosyjskiej idei i narodowej tożsamości”⁴⁶. Począwszy od co najmniej wieku XIX jej centralnym problemem pozostaje sama Rosja. W ocenie amerykańskiego rosoznawcy, Jamesa Billingtona: „Żaden pewnie naród świata nie stracił tyle energii intelektualnej na to pytanie [o własną tożsamość – przyp. M. B.], co naród rosyjski”⁴⁷. Autorów analogicznych poglądów nie trzeba szukać koniecznie wśród obserwatorów zewnętrznych; by przytoczyć słowa współczesnego intelektualisty i badacza rosyjskiego Walerego Mildona:

dłaczego naród z wielowiekową historią przez tyle lat stawia wciąż te same pytania na temat wciąż tych samych zjawisk? Przy tym przekonujących odpowiedzi, jak nie było, tak nie ma. Dla wielu innych państw europejskich, z którymi Rosja ma dawne i głębokie związki kulturowo-historyczne, na wszystkie podobne pytania odpowiedzi są albo uzyskane, albo po prostu przestano o to pytać, być może dlatego, że zna się odpowiedzi⁴⁸.

⁴⁵ W. Jerofejew, *Czy Rosja przeżyje XXI wiek?*, „Rzeczpospolita”, 21.09.2000, s. A8.

⁴⁶ A. Walicki, *Smuta czy tylko apatia*, „Polityka” 1999, nr 22, s. 23.

⁴⁷ Dż. Billington, *Rossija w poiskach siebie*, Moskwa 2005, s. 26.

⁴⁸ W. Mildon, *Poslednije woprosy o Rossii (Priedislowluje)*, [w:] M. Broda, *Russkije woprosy...*, s. 8.

Rosjanie odczuwają i wręcz kultywują potrzebę i – najchętniej z intencją upragnionej definitywności – powinność określenia na nowo swojej tożsamości, miejsca w historii, we współczesnym i przyszłym świecie oraz swego sposobu bycia w nim. Brak pewności co do samych siebie rodzi natomiast – wzmacnia niepewność i nieufność wobec innych – poczucie zagrożenia, bycia otoczonym przez świat, w którym doszukuje się raczej wrogów czy przeciwników niż znajduje przyjaciół. Utrudnia to prawdziwy dialog, partnerstwo i współpracę z innymi narodami. Możliwości i szanse owego dialogu wyznacza w znaczącym stopniu sposób, w jaki sami Rosjanie będą określać swoją tożsamość, definiować sposób i sens swojego istnienia, rozumieć Rosję i siebie. Podejmowane wysiłki traktowane są przez nich niejednokrotnie jako sprawa zupełnie fundamentalna, niekiedy nawet – wykluczająca możliwość autonomicznego, niezależnego od ich wyniku, rozstrzygnięcia i rozwiązywania konkretnych problemów kulturowych, społecznych czy teoretycznych:

My też możemy mieć demokrację, wybory, konstytucję, wolny rynek i całą resztę, lecz jeśli chcemy dokądś dojść, musimy najpierw dobrze poznać samych siebie – musimy dowiedzieć się, kim jesteśmy i z jakiego punktu zaczynamy⁴⁹.

W wyrażającej, w spotęgowany sposób, analogiczne oczekiwania i nadzieje, opinii współczesnego historyka rosyjskiego Sergiusza Pieriewieziencewa:

Najważniejsze pytanie, które stawia rosyjska dusza, wyraża się w zaledwie jednym słowie „po co?” [na ziemi pojawił się naród rosyjski – przyp. M. B.]. I jeśli Rosjanin zna odpowiedź na to pytanie, to żadne dzieło nie jest ponad jego siły, nic nie jest dla niego straszne, zdolny jest przenosić góry⁵⁰.

Warto zastanowić się, dlaczego tak wielu rodaków Dostojewskiego podziela podobne przekonania, dlaczego pyta wciąż o Rosję w taki właśnie, a nie inny, sposób; jakich odpowiedzi poszukuje; dlaczego nie przestaje pytać, co – i dlaczego – od stuleci sprzyja odtwarzaniu rozpatrywanej sytuacji; jak wpływa ona na losy kraju, wspólnotową świadomość Rosjan, sposób pojmowania zewnętrznego świata i możliwość dialogu z nim.

Realizując stawiane sobie zadania badawcze, w pierwszym rozdziale książki pokażę i poddam analizie zespół podstawowych treści i struktur myślowych oraz postaw i oczekiwań typowych dla sakralnego w ogóle i archaicznego w szczególności sposobu doświadczania i przeżywania rzeczywistości, obecnych i aktualizowanych, świadomie bądź bezwiednie, w myśleniu wielu rodaków Dostojewskiego o Rosji, towarzyszących wysiłkom jej zrozumienia. W rozdziale drugim przedmiotem mojego zainteresowania staną się wybrane historyczne i współczesne metamorfozy i konkretyzacje sposobu konceptualizacji rosyjsko-

⁴⁹ Wypowiedziane w latach 90. ubiegłego wieku słowa jednego z rosyjskich polityków – cyt. według: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 109. Por. także L. Saraskina, *Russkij um...*, s. 72.

⁵⁰ S. Pieriewieziencew, *Smysł ruskiej istorii*, Moskwa 2004, s. 7.

ści i Rosji, pojawiające się i rozpatrywane w kontekście prawosławia i kontaktu Rosji z Zachodem, a następnie – narodnickiej przygody inteligencji, renesansu religijno-filozoficznego z przełomu XIX/XX w., bolszewicko-komunistycznego doświadczenia kraju i putinowskiego okresu jego istnienia. W rozdziale trzecim przedstawię i poddam analizie, typowy dla rozpatrywanych prób „rozumienia Rosji”, sposób percepcji i konceptualizacji przyszłości – traktowanej tam jako szczególnie ważny, unadrealniany wręcz często, wymiar czasu – oraz podstawowe przeświadczenia, ambiwalencje i wyzwania, jakie się z tym wiążą. W rozdziale czwartym podejmę kwestie związane z problemami wzajemnego rozumienia się i dialogu Rosji i Zachodu – w kontekście ogólniejszych właściwości rosyjskiej mentalności i świadomości, ujawniających się w rozpatrywanych przeze mnie próbach samopoznawczych Rosjan. Ostatni, piąty, rozdział poświęcony zostanie analizie wybranych współczesnych konceptualizacji rosyjskości, związanych z dziełem Piotra I (i fenomenem Popiotrowej Rosji), bolszewickim komunizmem i „rosyjską koleiną” w ogóle; pokażę w szczególności ich, w wielkim stopniu bezwiedne, uwikłanie w tradycyjne treści i struktury myśli.

W zakończeniu, w charakterze dopełnienia, ale i syntetycznej rekapitulacji przeprowadzanych w książce rozważań, skoncentruję uwagę na utrwalonym w mentalności i tradycji rosyjskiej, ujawniającym się w sferze badanych zjawisk – sposobie pojmowania prawdy oraz na nadziejach i oczekiwaniach łączonych z jej upragnionym osiągnięciem, a następnie poddam analizie fenomen samoodtwarzającej się przez wieki „tożsamości nietożsamości” Rosji – nieprzypadkowo towarzyszący tamtejszym próbom uporania się z zagadką „rosyjskiego Sfinksa” – a także przestrzeń samoświadomości, refleksji i wyzwań, jaka się z nimi wiąże i potencjalnie otwiera.

Układ książki jest pomyślany w taki sposób, aby analizy zamieszczone w niej relatywnie później mogły korzystać z ustaleń i uwag wcześniejszych. Staram się w szczególności pokazać i rozpatrzyć sposób, w jaki wskazane w pierwszym rozdziale uwikłanie rozpatrywanego przeze mnie nurtu rosyjskich prób „rozumienia Rosji” w sakralne i archaiczne doświadczenie rzeczywistości podlega rozmaitym, zasadniczo niedowolnym jednak, metamorfozom i konkretyzacji, związanym z obecnością w nim treści i struktur prawosławnych i z dyfuzją kulturową Zachodu, z charakterem organizacji życia społecznego Rosjan w wybranych okresach i formach ich zbiorowych dążeń oraz w wybranych współczesnych próbach konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej.

Proponowana książka jest kolejnym etapem realizacji, prowadzonych przeze mnie, wieloletnich badań nad rosyjskimi pytaniami o Rosję i towarzyszącymi im wysiłkami samopoznawczymi Rosjan, a także nad ich miejscem i znaczeniem w filozoficznej, intelektualnej, kulturowej, ideologicznej i politycznej

tradycji kraju. Pomysł podobnej analizy pojawił się w czasie pracy nad książką *Poniat' Rossiju?* (1998). Był on następnie rozwijany i przedstawiany w książkach *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”* (2001) oraz *Russkije woprosy o Rossii* (2005), jego wybrane aspekty pojawiły się również w książkach, m. in. *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem* (2003), *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji* (2007), a także w licznych artykułach⁵¹.

Pragnę gorąco podziękować osobom, których uwagi – na temat mojego pomysłu badawczego oraz publikacji, stanowiących efekty kolejnych etapów jego realizacji – stały się szczególnie ważnym punktem intelektualnego odniesienia. Z badaczy polskich mam na myśli przede wszystkim prof. Andrzeja Piotrowskiego z Instytutu Socjologii i Piotra Szalka z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego; z badaczy zagranicznych natomiast – autora monografii *Russkije woprosy o Rossii (diskurs s Marianom Brodoj)*, prof. Ilię Lewiasza z Białoruskiej Akademii Nauk w Mińsku oraz prof. Walerego Mildona z Wszechrosyjskiego Instytutu Kinematografii im. S. A. Gierasimowa w Moskwie. Za wnikliwe i cenne uwagi jestem wdzięczny autorom recenzji wydawniczych mojej książki: prof. Aleksandrowi Lipatowowi z Instytutu Słowianoznawstwa Rosyjskiej Akademii Nauk w Moskwie, prof. Januszowi Dobieszewskiemu z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i prof. Przemysławowi Waingertnerowi z Instytutu Historii Uniwersytetu Łódzkiego.

⁵¹ Por. m. in. bibliografia, s. 500–501.

ROZDZIAŁ 1

U SAKRALNYCH I ARCHAICZNYCH ŹRÓDEŁ ROSYJSKIEJ ZAGADKI-TAJEMNICY

Mogłoby się wydawać, że trudno o bardziej rozbieżne i rozłączne stanowiska niż konstatowanie niepoznawalności i niepojętości Rosji z jednej strony i wygłaszanie kategoriycznych prawd na temat jej ukrytej, ujawnionej jednak jakoby właśnie przez siebie, natury czy istoty z drugiej. W rzeczywistości, kontemplowanie tajemnicy Rosji i poszukiwania definitywnego rozwiązania jej zagadki wydają się przebiegać w znacznym stopniu w pewnej wspólnej, gdyż współzależnej przez siebie, przestrzeni sensu, w której nieokreśloność i określoność – jakkolwiek wyodrębnione, a nawet spolaryzowane – przechodzą w siebie i dopełniają się wzajemnie. Może się tak dzieć już choćby dlatego, że akcentowana nieokreśloność istoty bądź głębi rosyjskości nie oznacza u uczestników podobnych doświadczeń i przeżyć bynajmniej braku treści, a raczej jej przeczuwane, potencjalne przynajmniej, bogactwo¹. Niektóre z podstawowych właściwości owej przestrzeni, jej dynamiki i paradoksalności, można ujawnić – nawet zanim jeszcze weźmie się pod uwagę, specyfikujący i konkretyzujący ich treść, określony religijno-kulturowy i duchowo-mentalny kontekst historyczny czy psychospołeczne, ideologiczne i polityczne funkcje pojawiających się tam intuicji, przeświadczeń i koncepcji – już na poziomie najbardziej elementarnych doświadczeń rzeczywistości świętej, przekraczających po części przynajmniej swą kulturową partykularność i utrwalonych w języku *sacrum* oraz w uniwersalnych strukturach mitu.

Podjęcie wskazanej problematyki wydaje się celowe i potrzebne ze względu na wyraźną zbieżność najbardziej rozpowszechnionych charakterystyk, za pomocą których próbuje się od wieków wyrazić tajemną czy odgadnąć zagadkową naturę Rosji – „rosyjskiej duszy”, „duszy Rosji”, „Rosyjskiego Sfinksa”, „Świętej Rusi”, „Matki Rosji” itp. – z uniwersalnymi treściami sakralnymi i kategoriami

¹ „Tajemnica - jak wskazuje o. Jacek Salij – to coś, „czego nie da się zrozumieć do końca [...] dlatego, że tak wielkie bogactwo treści nas przekracza”. J. Salij OP, *Rozpacz pokonana*, Warszawa 1983, s. 134.

mitologicznymi². W stopniu czy zakresie, w jakim tak właśnie jest, uwzględnienie horyzontu religijnego i mitologicznego staje się zatem nie tylko uprawnionym, ale wręcz niezbędnym podejściem heurystycznym, pomocnym przy próbach opisu, analizy i rozumienia podejmowanych w Rosji – a czasem i poza nią – wysiłków wyrażenia i zaakcentowania „rosyjskiej tajemnicy” bądź znalezienia i przedstawienia rozwiązania „rosyjskiej zagadki”.

1.1. W UNIWERSALNYCH STRUKTURACH MITU

W systemach mitologicznych bardzo wielu ludów powtarza się wyobrażenie o pierwotnym rozpadzie pradawnego chaosu – nieuporządkowanej bądź w ogóle jeszcze niezróżnicowanej pełni, zawierającej w sobie wszystkie kosmiczne i antropologiczne możliwości – na części. Bardzo często przyjmuje ono postać podziału na dwie połówki, „męską” i „żeńską”, przy czym druga z nich wydzieliwszy się z chaosu, pozostaje w znacznym stopniu jego obrazem³. Jest ona częścią, a zarazem surogatem pełni, czymś dwoistym i paradoksalnym, jeśli zważyć, że charakter *quasi*-pełni ujawnia szczególnie wyraźnie właśnie w kontrastującym zestawieniu ze swym „męskim” przeciwieństwem i dopełnieniem. Niczym mityczna Gaja może rodzić z siebie, jednak kontynuacja i dopełnienie dzieła tworzenia wymaga również udziału tego, co odłączone i przeciwstawne, nawet jeśli pochodzące pierwotnie z jej łona⁴. Owa „żeńska” połówka kojarzona jest – obok „chaosu”, z którym pozostaje w bliższej więzi niż jej „męski” odpowiednik – z „kobiecością”, „wodą”, „ziemią”, „nocą” i „księżycem”, „materią”, „naturą”, „dionizyjskością” itp. Każda z wymienionych kategorii niesie jednocześnie ze sobą pewien zasób sensu – nie do końca wprawdzie jednoznacznie określony, odznaczający się jednak wyraźną regularnością i powtarzalnością w sytuacjach, w których się pojawia.

„Chaos” wskazuje na brak wszelkiej określoności, na bezpostaciowość, niezróżnicowanie, nieobecność jakiegokolwiek porządku, czystą potencjalność, nieświadomość, niewyraźność, niepoznawalność, ale również – na pierwotną całość, obejmującą wszelkie moce, a zatem także wszystkie pary przeciwieństw: bezpostaciowość i postaci, ciemność i światłość, to, co potencjalne (wirtualne) i to, co już zaistniało, męskie i kobiece itp.⁵ „Wody” symbolizują chaos wodny, przedkształtną modalność materii kosmicznej, ale też świat śmierci, wszystko

² Por. O. Riabow, „*Umom Rossiju nie poniat'...*” *Giendernyj aspekt „russoj zagadki”*, „*Żenszczina w rosyjskim obszczestwie*” 1998, № 1, s. 34 i n.

³ Por. O. Riabow, „*Umom Rossiju...*”, s. 35; M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994, s. 111–112, 119–120.

⁴ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 175 i n.

⁵ Por. M. Eliade, *Mefistofeles...*, s. 112, 119; tenże, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 60–62; J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 95.

to, co poprzedza życie i co po nim następuje; wyrażają również młodość, życie, krzepkość i nieśmiertelność, moc oczyszczenia i odradzania, skuteczność, płodność, leczniczość; rozkładają formy i przekreślają historię, a to, co się z nich wynurza jest podobne do dziecka bez grzechu i historii, zdolne do otrzymania nowego objawienia i rozpoczęcia nowego, „własnego” życia⁶. „Ziemia” – to przede wszystkim płodność, niewyczerpana zdolność tworzenia, macierzyńskość i matczyność: rodzi ona formy, wyprowadzając je z własnej substancji, a gdy do niej na pewien czas powracają, pozwala im odpocząć, wzmocnić się i znów wyjść na światło dzienne⁷. „Noc” i towarzyszący jej „księżyc” wskazują na ciemność, skrytość, intuicyjność, irracjonalność, tajemniczość, cykliczność, związek życia ze śmiercią, ale również pragnienie regeneracji, inicjację, łączność pomiędzy różnymi sferami rzeczywistości; godzi ona człowieka ze śmiercią, podkreślając jej nieostateczność i następujące po niej nowe narodziny⁸. „Materia” – wyraża czystą i nieokreśloną możliwość, zdolność regeneracji, pasywność, nieuchwytność, niestałość, iluzoryczność itp.⁹ „Natura” – żywiołowość, nieuporządkowanie, bezmiar, naruszanie porządku, niepodporządkowywanie się żadnym prawom, skłonność do transgresji, nieprzewidywalność¹⁰.

Z „kobiecością” wiąże się z kolei nieokreśloność, potencjalność, zmienność, nieprzewidywalność, dwoistość, antynomiczność, paradoksalność, irracjonalność, iluzoryczność, milczącość, inność, pasywność, niesamodzielnność, naturalność, łączność z siłami ciemności, ale również szczególna mądrość i zbawczość¹¹, zdolność jednoczenia przeciwstawnych właściwości¹², eschatologiczność itp.¹³ „Dionizyjskość” symbolizuje witalność, irracjonalność, upojność, namiętność, nieświadomość, intuicyjność, żywiołowość, chtoniczność, dwoistość, prześladowanie przez postacie antagonistyczne, brutalność epifanii, żądanie publicznego uznania swojej wyższości, nieoczekiwane pojawianie się i znikanie, uświęcanie związku życia ze śmiercią, zdolność czasowego niweczenia ograniczeń kondycji ludzkiej; pojmowana jest ona jako zagrożenie dla uporządkowanego sposobu egzystencji i związanego z nim uniwersum wartości, akcentującego równowagę, osobowość i świadomość¹⁴.

⁶ Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 190–191, 206–207; tenże, *Mefistofeles...*, s. 86–88; tenże, *Sacrum, mit...*, s. 135 i n.

⁷ Por. M. Eliade, *Traktat...*, s. 241–242, 247–248; tenże, *Sacrum, mit...*, s. 144–149.

⁸ Por. M. Eliade, *Traktat...*, s. 128–129, 155 i n.; tenże, *Sacrum, mit...*, s. 156–158; tenże, *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998, s. 99 i n.

⁹ Por. Ju. Ewoła, *Mietafizyka pola*, Moskwa 1996, s. 190 i n.

¹⁰ Por. O. Riabow, *Żenszczyzna i żenstwiennost' w filozofii Sieriebrianogo wieku*, Iwanowo 1997, s. 15–16.

¹¹ Por. K. Jung, *Problemy duszy naszego wriemieni*, Moskwa 1994, s. 215; 218–219; W. Kurbatow, *Żenskaja logika (W sztutku i wsier'oz o strannostiach mołwy, sużden'ja, spora...)*, Rostow 1993, s. 16 i n.; D. Dżonson, *Głubinnyje aspiekty mužskoj psichologii*, Char'kow–Moskwa 1996, s. 95 i n.

¹² Por. J. Łotman, *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, Gdańsk 1999, s. 51.

¹³ Por. D. Miereżkowskij, *Atlantida – Jewropa: Tajna Zapada*, Moskwa 1992, s. 353.

¹⁴ Por. M. Eliade, *Historia...*, t. 1, s. 249–259.

Uwagę zwraca zasadnicza zgodność wielu treści, które wnoszą ze sobą przedstawione wyżej kategorie, ich dopełniający się i wzajemnie konkretyzujący charakter. Nie obywa się jednak między nimi również bez pewnych symptomatycznych napięć, ambiwalencji i wieloznaczności. Dla przykładu: mitycznym przeznaczeniem „wód” jest otwierać wielkie cykle kosmiczne, „ziemi” zaś – być na początku i na końcu każdej poszczególnej formy, biologicznej, jednostkowej bądź społecznej, wspólnotowej, związanej z historią lokalną. Z chwilą, gdy jakaś forma wynurza się i odrywa od wód, zrywa z nimi łączność, natomiast formy zrodzone przez ziemię i z ziemi pozostają nadal powiązane z macierzą¹⁵. Z „kobiecością”, podobnie jak z „chaosem”, wiąże się nieokreśloność – w jej przypadku nie absolutna jednak, lecz względna i zapośredniczona poprzez przeciwieństwo w stosunku do pewnego, mianowicie „męskiego” typu określoności¹⁶.

Co ważne, „żeńskie” kategorie mitologiczne mają swoje biegunowe, „męskie” odpowiedniki (są nimi – pomijając przypadek „wody”, dość niejednoznaczny, lokujący się gdzieś między „chaosem” a „ziemią” – kolejno: „porządek”, „niebo”, „dzień” i „słońce”, „forma”, „kultura” i „rozum”, „apolliniśkość” itp.), z którymi pozostają w dialektycznej więzi, współtworząc i dynamizując potencjalną całość, zorientowaną na stan *coincidentia oppositorum* – pogodzenia przeciwieństw, wykroczenia poza nie i osiągnięcia pełni istnienia¹⁷: „Tylko połączenie tezy i antytezy daje syntezę. Tylko synteza jest prawdziwie rzeczywista”¹⁸. Stan ów to jeden z najbardziej archaicznych sposobów wyrażania paradoksu rzeczywistości sakralnej, z którą kontakt umożliwia „wyjście” z czasu historycznego, kosmiczną i antropologiczną reintegrację i regenerację, przywrócenie witalności i pełni¹⁹.

W szeroko rozpowszechnionych, utrwalonych w tradycji i zasadniczo zgodnych intuicjach i odczuciach dotyczących Rosji, jej istota kojarzona jest – zarówno w wymiarze antropologicznym, jak i kosmicznym, zatem, w szczególności, tyleż „rosyjska dusza”, co i „dusza Rosji” – z chaosem, wodą bądź pozbawioną kształtów materią. Rosja to ogrom, mglistość, bezkształt, płynność i niepojętość²⁰; otwartość, wieczne stawanie się²¹; niezakończenie i nieokreśloność²²; bezbrzeżność, bezmiar, niedostatek granicy i formy, antynomiczność, niespo-

¹⁵ Por. M. Eliade, *Traktat...*, s. 206–207, 247–249.

¹⁶ Jest wtedy paradoksalnie jednocześnie jednym z biegunów i *quasi*-pełnią.

¹⁷ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 244–251; tenże, *Traktat...*, s. 402–404.

¹⁸ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 81.

¹⁹ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 98 i n., s. 244 i n.; tenże, *Mefistofeles...*, s. 124–129; tenże, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 77 i n.

²⁰ Por. T. Ardow, *O russkich sud'bach*, [w:] tenże, *Sud'ba Rossii: Izbrannyje ocerki (1911–1917)*, Moskwa 1918, s. 525.

²¹ Por. G. D. Gaczew, *Russkaja Duma*, Moskwa 1993, s. 17, 198; tenże, *Russkij Eros*, Moskwa 1994, s. 33.

²² Por. N. Łoskij, *Usłowija absolutnogo dobra. Osnowy etiki. Charakter russkogo naroda*, Moskwa 1991, s. 33.

kojność i żywiołowość²³; brak ciągłości i trwałości, bezjakościowość²⁴; „kosmos chaosu”²⁵. Szereg innych intuicji i wypowiedzi, określeń myślicieli lub po prostu prawd mądrości i kultury ludowej, w bardziej konkretny bądź personifikujący sposób kojarzy rosyjskość z ziemią, naturą, wodą, kobiecością, nocą, dionizyjskością itp. – wprost lub z treściami, które się z nimi wiążą. Przytoczmy niektóre z nich: „Święta Ruś”; „Mateczka Ruś”; „Matka-Rosja”; „dusza świata”²⁶; „ptak-trojka”; „przepełniona cierpieniem ziemia, żona i matka”²⁷; „nieprzepowiadalna jak sama natura (przyroda)”²⁸; „niespokojna i straszna w swojej żywiołowości, w swym, nie chcącym znać formy, narodowym dionizyzmie”²⁹; „zaklęta piękność”³⁰, „sroga czarownica”³¹, „ocean”³², „noc”³³, „ciemność”³⁴ itp.

Już choćby powyższy zespół zasygnalizowanych wstępnie intuicji i wypowiedzi ujawnia, w sposobie percepcji, konceptualizacji i charakterystyki rzeczywistości rosyjskiej, obecność całego szeregu powtarzających się – uniwersalnych, choć w poszczególnych przypadkach do pewnego stopnia rozmaicie specyfikowanych i konkretyzowanych, a czasami również wtórnie ufilozoficznych czy intencjonalnie zracjonalizowanych – kategorii mitologicznych. Nie są one, zauważmy, przypadkowe ani dowolne, skoro do opisu czy po prostu zasygnalizowania głębi rzeczywistości rosyjskiej używane są – co je łączy i spokrewnia – te właśnie kategorie, które w strukturach mitologicznego myślenia służą wyrażaniu pierwotnej jedni, chaosu i nieokreśloności bądź wyrażaniu różnych treści, aspektów i wymiarów jednej tylko z dwu części powstałych z rozpadu owej prajedni, mianowicie jej „żeńskiej” połówki. Jak pamiętamy, żadna z używanych kategorii nie jest treściowo pusta, także wtedy, gdy niektóre z nich intencjonalnie przywołuje się jedynie dla zaakcentowania nieokreśloności lub niepojętości owej rzeczywistości. Wnosząc posiadany przez siebie sens i współdopowiadając się – nie bez, powtórzmy, różnorodnych napięć i ambiwalencji – wzajemnie, sprawiają, że wyrażany przez nie mityczny wymiar pojmowania rosyjskości nabie-

²³ Por. M. Bierdiajew, *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa 1990, s. 10, 63–65, 85; tenże, *Filosofija nierawienstwa*, Moskwa 1990, s. 210.

²⁴ Por. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, Warszawa 1982, t. 1, s. 47–48, 60; t. 2, s. 245; t. 3, s. 48, 184.

²⁵ G. D. Gaczew, *Russkaja...*, s. 17.

²⁶ W. Sołowjow, *Poezija F. J. Tiuczewa*, [w:] W. Sołowjow, *Filosofija iskusstwa i literaturnaja kritika*, Moskwa 1991, s. 482.

²⁷ G. Fiedotow, *Tri stolicy*, [w:] tenże, *Sud'ba i griechi Rossii. Izbrannyje stat'ji po filozofii russkoj istorii i kultury*, Sankt-Pietierburg 1992, t. 1, s. 51.

²⁸ O. Riabow, „*Umom Rossiju...*”, s. 38.

²⁹ N. Bierdiajew, *Sud'ba...*, s. 14.

³⁰ G. Fiedotow, *Nowyj idok*, [w:] tenże, *Sud'ba...*, t. 2, s. 64.

³¹ Określenie N. Gumilowa. Cyt. według: O. Riabow, „*Umom Rossiju...*”, s. 37.

³² Cyt. według: N. Rierich, *Rossija*, [w:] tenże, *Zażygajcie sierdca*, Moskwa 1990, s. 140.

³³ J. Graham, *Undiscovered Russia*, London 1911, s. 329.

³⁴ Tamże.

ra pewnej określoności, dzięki czemu, w szczególności, staje się również możliwa bliższa refleksja nad przesłankami i charakterem „niepojętości”, „tajemnicy” i „zagadki” Rosji.

W leżącym u podstaw podobnych intencji i wypowiedzi archaicznym postrzeganiu i pojmowaniu Rzeczywistości, jej istoty, genezy i charakteru istniejącego porządku, inwazja – objawienie – świętości przeżywana jest jako „ustanowienie świata”, a egzystencja „otwarta ku światu” jest zarazem, nawet już pierwiej, „egzystencją otwartą ku niebu”. „Prawdziwy świat znajduje się zawsze pośrodku, w centrum, gdyż tam właśnie dokonuje się przeskok między poziomami, łączność między trzema sferami kosmicznymi”³⁵. Ów „środek świata”, łącząc trzy światy: niższy – chtoniczny albo piekielny, pośredni – ziemski albo zjawiskowy oraz wyższy – niebiański, „wyprowadza podziemne życie ku niebu”³⁶. Z pozostawianiem „w środku świata” związane są zatem tyleż nadzieje na przekroczenie zasadniczych ograniczeń kondycji ludzkiej i kontakt z boskością, czy wręcz sięgnięcie boskości, co zintensyfikowane poczucie zagrożenia regresem, ponownym pograżeniem się w chaosie, upadkiem w świat śmierci.

W strukturach myślenia archaicznego w ogólniejsze doświadczenie *sacrum* wpisywane jest doświadczenie mocy i władzy, a z istotą władzy wiąże się pośredniczenie między „tym-niższym” i „tamnym-wyższym” światem. Władza ujawnia się poprzez moc, zdolną nie tylko zniszczyć to wszystko, co sprzeciwia się jej woli, ale również ustanowić porządek i chronić świat przed ponownym pograżeniem się w chaosie³⁷. Ustanowienie porządku pojmowane jest wówczas jednocześnie jako ustanowienie świata i ustanowienie prawdy, wyrażającej ów porządek i pozwalającej człowiekowi odnaleźć się w nim. Jak wskazywał w podobnym duchu Konstanty Pobiedonoscew:

Pierwszym momentem tworzenia świata jest pojawienie się światła i oddzielenie go od mroku. Analogicznie do tego, pierwszą czynnością władzy jest wyjawienie prawdy i odróżnienie jej od nieprawdy: na tym oparta jest wiara we władzę i niepoahamowane dążenie do niej całej ludzkości³⁸.

O ile zamieszkiwany przez daną wspólnotę obszar – „nasz świat” – stanowi, pozostający w więzi z niebiańskim *sacrum*, kosmos, o tyle reszta nie jest już

³⁵ M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 70.

³⁶ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 115.

³⁷ W Rosji podobna moc i oczekiwania, co koresponduje z archaicznym motywem „środka”, związane są przede wszystkim z władzą centralną – społeczną ufność w możliwości, jakimi owa władza dysponuje i jakie stwarza, wydaje się jedną z podstaw i uwarunkowań ideologicznej siły oddziaływania i atrakcyjności historycznych metamorfoz podobnych koncepcji, od idei cesarskiego samodzierżawia, przez bolszewickie hasło „centralizmu demokratycznego”, po współczesne zamysły odbudowy i umocnienia „pionu władzy”. Por. s. 103–104, 176–177, 209, 415 i in.

³⁸ K. Pobiedonoscew, *Władz' i naczałstwo*, [w:] K. P. Pobiedonoscew: *pro et contra*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 238.

kosmosem, lecz – zagrażającym mu – czymś w rodzaju „zaświatów”, chaosem, obszarem obcym, zamieszkałym przez poczwary i demony, przestrzenią potrzebującą organizacji i uświęcenia³⁹.

Sprawa przeciwstawienia owych światów nie sprowadzała się do myślowego i sakralnego odróżnienia „naszego” i „obcego”, lecz zakładała również istnienie sytuacji permanentnego konfliktu społecznego, obrony i ekspansji jako naturalnej i oczywistej:

U „nas” jest swoje terytorium, swoi bogowie i wspólne rytuały. „My” bronimy ich przed zakusami ze strony sąsiednich wspólnot, a przy okazji – przygotowujemy się do zagarnięcia terytorium, kontrolowanego przez sąsiadów⁴⁰.

Zdolność utrzymywania i rewitalizacji porządku ontologicznego – „naszego świata” – albo też, gdy rozpadł się poprzedni, zdolność ustanowienia nowego porządku, wiązane są wówczas z działaniem i objawieniem *sacrum*, będącego źródłem mocy, ładu, prawa i prawdy.

Przywołanym wyżej uniwersalnym strukturom i treściom archaicznej percepcji świata warto przyjrzeć się nieco bliżej w kontekście ich staroruskich i rosyjskich przejawów-konkretyzacji. W dawnych słowiańskich wyobrażeniach świata – podobnie jak u wielu innych ludów – centralne miejsce przypadało „drzewu świata” (*mirowomu dieriewu*), ucieleśniającemu archaiczną ideę Drzewa Życia, za pośrednictwem którego ustanawiane były więzi ludzi i bogów, ziemi i nieba. Umiejscawiane – jako wyznaczające centrum – w „środku świata”:

Przedstawiało ono, po pierwsze, troistą strukturę wertykalną świata – trzy królestwa: niebo, ziemię i piekło; po drugie, czworaką horyzontalną strukturę (północ, zachód, południe, wschód); po trzecie, dwoistą [strukturę – przyp. M. B.] – życie i śmierć (zielone, kwitnące drzewo i drzewo suche)⁴¹.

Mimo współobecności w symbolice „drzewa świata” również elementów potrójności i poczwórności, starosłowiański obraz świata silnie akcentował przede wszystkim obecność struktur binarnych; obok opozycji „życie–śmierć”, podkreślano opozycję „niebo–ziemia”, „ogień–woda”, „biały–czarny” itp. Wertykalna struktura świata zawierała z kolei przeciwieństwo „góra–dół”, a horyzontalna – opozycje „północ–południe”, „wschód–zachód”⁴². Jednocześnie wszystko wydawało się czymś cielesnym, posiadającym uchwytne zmysłami formę. Słowianie wierzyli w istnienie wiedzy o tajemnej sile rzeczy i w, związaną z jej posiadaniem, tajemną moc słowa, a także w możliwość przeistaczania się jed-

³⁹ M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 60–69.

⁴⁰ A. Achijezier, I. Klamkin, I. Jakowienko, *Istorija Rossii: koniec ili nowoje naczalo?*, Moskwa 2008, s. 33.

⁴¹ W. Żydkow, K. Sokołow, *Diesiat' wiekow rossijskoj mientalnosti: kartina mira i wlast'*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 101.

⁴² Por. tamże, s. 102–103.

nych istot w inne. Ontologizowaną i personifikowaną Prawdę przeciwstawiali dychotomicznie, w analogiczny sposób pojmowanej, Krzywdzie⁴³.

Jak diagnozuje kulturolog Igor Jakowienko, rosyjski obraz władzy sięga swymi korzeniami hierarchii rodowej, wiążąc się z takimi wyobrażeniami świata, w których społeczne, polityczne i religijno-magiczne aspekty hierarchii łączą się ze sobą w jedną całość. Przeżywana na sposób totemiczny władza „odpowiada idei archaicznego totemu, w którym lub za pośrednictwem którego bytują i jednoczą się w rodową całość ludzie danego totemu”⁴⁴. Niczym ucieleśnienie pogańskiego Boga:

Władza jest nosicielem prawdy, władczynią wszystkiego, co istnieje, źródłem innowacji, źródłem praw stojącym ponad prawem [...]; monopolizuje społeczną podmiotowość, od swych poddanych może wymagać ofiar, postrzegana jest jako nieprzenikniona i wszechobecna. Sakralnej Władzy ontologicznie przeciwstawiony jest profaniczny poddany⁴⁵,

traktowany w sposób instrumentalny i przedmiotowy. Sakralny charakter władzy i hierarchii koliduje wówczas z możliwością uznania i usankcjonowania podmiotowości poszczególnych jednostek ludzkich, i ich autonomicznych praw: „oddzielne indywiduum z jego subiektywną wolą, we wszystkich kontekstach, gdzie nie chodzi o *służbę*, rozumiane jest wyłącznie jako źródło nieporządku”⁴⁶.

Pole znaczeniowe rosyjskiego słowa „władza” jest bardzo szerokie i treściowo bogate:

To i „panować”, i „rządzić”, i „przymuszać”, i „wpływać” itd. Nawet więcej, jest ono związane z pierwotną symbolizacją początków życia, stanowieniem porządku itp. Nosiciel i przedstawiciel władzy to „naczelnik” [ros. *naczalnik* od *naczało*, tj. początek, ale również zasada i prawo – przyp. M. B.], będący postacią związaną ze społecznym początkiem⁴⁷.

– ten, kto wprowadza ład, formułuje prawo, daje sobie radę, postępuje zgodnie z prawdą⁴⁸. Również – karmi i żywi: „inne określenie władcy – »ten, który karmi« (od słowa *kormit'*; aparat władzy – *kormiło*) – wyraźnie wskazuje na semantykę dość wczesnego pochodzenia”⁴⁹. Znaczeniowe konteksty rosyjskiego słowa *kormiło* łączą owo „karmienie” i „żywienie” ze stanem u steru

⁴³ Por. tamże, s. 102, 105.

⁴⁴ I. G. Jakowienko, *Poznanije Rossii. Cywilizacyjnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 42.

⁴⁵ Por. tamże, s. 42–43. Zgodnie ze starym rosyjskim przysłowiem, by „znaleźć prawdę, trzeba pójść pokłonić się carowi”. A. Siergijewa, *Russkije stierieotypy powiedienija, tradicyi, mientalnost'*, Moskwa 2006, s. 165.

⁴⁶ A. Pielipienko, *Russkaja sistemi na wiesach istorii* (tekst w posiadaniu autora), s. 5.

⁴⁷ A. Kantor, *Affiekt i vlast' w Rossii*, „My i mir. Psychologiczeskaja gaziet” 1999, N° XI, s. 13.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Tamże, s.13.

i trzymaniem tego steru (jednego z symboli sprawowania władzy). W rosyjskim języku, mentalności i tradycji władza, przewodzenie, ład, tożsamość, prawda i słuszność pozostają integralnie związane ze sobą, a rzeczywistość, przekonująca legitymizację zyskuje jedynie władza – i władca – zdolna sprostać podobnej totalności oczekiwań. Nie zawiera się z nią wówczas „umowy”, regulującej obowiązki i prawa każdej ze stron, lecz w sposób typowy dla religijnego czy *quasi*-religijnego aktu bezwarunkowo oddaje się władzy, powierza się jej sobie⁵⁰. W świadomości osób podobnie myślących: „Władza, dana przez Boską siłę, zostaje przemieniona Boską siłą władzy [...]. Wykonywanie funkcji władzy staje się swego rodzaju działaniem świętym, sprawowaniem kultu”⁵¹.

Archetyp Władzy: „Bóg-Ojciec i Święty-Przodek czyni możliwym pojmowanie jej jako tego, co inne na tym świecie”⁵²; nie zwykłe inne po prostu, ale inne-święte, poprzez które objawia się Boska moc i Boskie światło. „Władzę uznaje się za ponadludzką siłę, działającą ponad historią i społeczeństwem”⁵³. Wskazana okoliczność nie powinna dziwić w sytuacji, gdy: „Posiadanie władzy czyni człowieka wykonawcą woli nieba, reprezentantem sił wyższych, medium między światem bogów i światem ludzi. Pośrednicząca funkcja władzy czyni ją normotwórczą i prawodawczą”⁵⁴, wyniesioną jednak zarazem ponad ustanawiane przez siebie normy i prawo. Takiej władzy nie wolno się sprzeciwiać, można jej tylko służyć⁵⁵. W ramach podobnego „archotypu władzy” – łączącego z władzą treści sakralne, moc, prawo i prawdę, czyniącego z niej jedyną prawomocną siłę społecznych przemian – społeczeństwo odgrywa jedynie rolę, pozbawionego indywidualnej woli, biernego „obiektu”, pozostającego pod sprawowaną z góry kontrolą i opieką.

Postawy wobec tak pojmowanej władzy nie są jednak wolne od pewnej istotnej ambiwalencji:

Wahają się one między uczuciami wszechmocy i bezpieczeństwa [dostrzegania w niej – przyp. M. B.], przedłużenia samego siebie i utożsamiania się z podmiotem [władzy – przyp. M. B.] i nienawiścią do niej, niezadowoleniem z jej bezsilności (w tych, czy innych przypadkach)⁵⁶.

Władza jest akceptowana i odrzucana, afirmowana i negowana; przyciąga i odpycha... W związku z religijnym (czy *quasi*-religijnym) postrzeganiem

⁵⁰ Por. J. Faryno, *Dogovor; Wruczenie siebie (Priedannost')*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 18–19, 23.

⁵¹ W. Bakułow, *Socyokulturnyje mietamorfozy utopizma*, Rostow-na-Donu 2003, s. 279.

⁵² S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia i Car'-gorod. Rossija kak tradycionnoje obszczestwo*, Moskwa 2002, s. 373.

⁵³ Dż. Billington, *Rossija w poiskach siebia*, Moskwa 2005, s. 120.

⁵⁴ S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia...*, s. 372.

⁵⁵ Por. L. Tichomirow, *Monarchiczeskaja gosudarstwiennost'*, Moskwa 1998, s. 85–87.

⁵⁶ A. Kantor, *Affiekt...*, s. 14.

i przeżywaniem władzy, wskazana dwoistość nie powinna dziwić: doświadczenie *sacrum* jest w ogóle doświadczeniem paradoksu, zagadki, tajemnicy, czegoś, co budzi fascynację, ale i trwogę, wyzwala nadzieję, rodzi jednak ryzyko lub wymaga ofiary, kusi i wyzywa, może ocalić, może wyzwolić, ale i zwodzić, wzbudza cześć, nie przestając być niebezpieczne⁵⁷; jest jednocześnie doświadczeniem grozy, wszechmocy, tajemnicy i niesamowitości, własnej zależności, nawrócenia, odrodzenia i radości⁵⁸.

Archaiczne formy doświadczenia *sacrum* nie tylko intensyfikują, ale i ontologicznie ugruntowują istotną ambiwalencję związaną z – wpisanymi w nie – doświadczeniem i symboliką władzy: „państwo jako władza przedstawiane jest w postaci tego, co sakralne: albo Boga-Ojca, władcy Wszechświata, albo Smoka-Węża, mieszkańca podziemnego świata”⁵⁹. W następstwie radykalnie rozszerzona zostaje przestrzeń możliwych skutków poczynań władzy – może ona obrócić kwitnący porządek w chaos, ale również przezwyciężyć chaos, wprowadzić ład, zapoczątkować rozkwit – w wymiarze nie tylko społecznym, lecz również ontologicznym. Skoro „nasz świat” jest kosmosem, to każdy skuteczny atak z zewnątrz lub z podziemnej głębi – zemsta mitycznej bestii, powstającej przeciwko stwórczemu dziełu bogów – oznacza regresję do stanu chaosu, każde natomiast „zwycięstwo nad agresorem stanowi powtórzenie przykładowego zwycięstwa Boga nad Smokiem (to znaczy Chaosem)”⁶⁰.

W mitologiach prasłowiańskich powtarza się motyw walki gromowładnego Boga Burzy, Peruna, z uosabiającym Węża Wołosem, pragnącym porwać żonę Peruna, Słońce, a także uprowadzić stada bydła oraz ziemskie i niebieskie wody. „Samego Boga Burzy, pokonanego w nierównym boju, złe siły wiążą w mrocznym podziemiu, pozbawiają boskiej mocy, pozbawiają oczu i serca, zakuwają w ciężkie kajdany...”⁶¹ Niewola trwa długie lata, podczas których na Ziemi giną ludzie, a na Niebie źle dzieje się bogom – do czasu, gdy syn Peruna, dorósłszy, przywraca ojcu oczy i serce, pomaga mu wyrwać się z niewoli; nie bez pomocy swych śmiertelnych, ziemskich pomocników, kowali. Dochodzi do nowego pojedynku: „I oto Wąż zostaje pokonany, Słońce wprowadzone na niebiosa, wody rozlewają się deszczem, stada zostają wyprowadzone na pastwiska, a uratowana żona Boga Burzy wraca do ukochanego męża”⁶².

⁵⁷ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 32 i n.; S. Sarnowski, *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1982, s. 84–86.

⁵⁸ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, s. 17 i n.

⁵⁹ S. D. Domnikov, *Mat'-ziemia...*, s. 373; por. M. Własowa, *Russkije sujewierija*, Sankt-Pietierburg 2000, s. 185–197.

⁶⁰ M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 39.

⁶¹ M. Siemionowa, *Byt i wierowania driewnich sławian*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 43.

⁶² Tamże, s. 45. Podobnie każdej zimy władza znajdować się miała w rękach bogów ciemności, w szczególności złej Morany, bogini śmierci i chłodu – niedługo jednak, gdyż po kilku miesiącach ponownie zwyciężyły Słońce, Życie i Wiosna... Por. tamże.

W strukturach świadomości archaicznej oba archetypy władzy – „Władca-Bóg” i „Władca-Wąż” – podlegają charakterystycznej dynamice: w okresach głębokiego kryzysu istniejąca „władza przestaje być kojarzona z jasną zasadą i zaczyna być postrzegana jako władza Diabła (Węża), jako władza nieprawda”⁶³ – nosicielka ciemności, zła, nieprawdy, bezprawia i śmierci. Przywrócenie Dobra, Prawdy, Prawa i Sprawiedliwości Bożej na ziemi wymaga wówczas przywrócenia poprzedniego stanu, legitymizując w świadomości ludowej prawo powstania przeciw nieprawej władzy, dla przywrócenia władzy prawowitej:

Społeczna aktywność jest w ten sposób określana przez energię władzy i rozpatrywana wyłącznie jako wspieranie albo przeciwstawianie się Władzy (lub wyjście spod niej) w jej poczynaniach, ale zawsze „z powodu” władzy⁶⁴.

Jakkolwiek w rozpatrywanej perspektywie istotną zmianę społeczną utożsamia się ze zmianą władzy⁶⁵, dokonujące się czasem sytuacje odwrócenia społecznej piramidy – nadal jednak umieszczonej i pojmowanej w ramach binarnego przeciwstawienia obu archetypów władzy – nie mogą powyższego w zasadniczy sposób zmienić. Stają się one *de facto* kolejnymi ogniwami reprodukcji i kontynuacji istniejącej sytuacji. Władza i prawda zakładają się tam wzajemnie; wyrażać prawdę znaczy jednocześnie – przynajmniej potencjalnie – sprawować władzę, posiadać moc sprawczą, wykazywać zdolność tworzenia, kształtowania i utrzymywania porządku „naszego świata”, kreowania ładu społecznego i jego legitymizacji. Pytanie o prawdę jest wówczas jednocześnie pytaniem o *sacrum*, moc, władzę, ład, tożsamość i prawomocność.

Świadectwa podobnych – sięgających głęboko w historię i zachowujących bogactwo archaicznych treści – związków i identyfikacji odnaleźć można już na poziomie etymologicznym. W języku rosyjskim:

Prawdziwe słowo – to z istoty słowo „wieszcz”, tj. „wieszczony”, wypowiedziane na „wiecu” (zgromadzeniu świata); wyczuwana jest także etymologiczna bliskość do znaczenia słów „wiedzieć”, „wieczność” i „rzecz”⁶⁶.

W następstwie powyższego, słowo prawdziwe, to słowo potencjalnie przynajmniej zmaterializowane, ucieleśnione, spełnione i uwiecznione, zorientowa-

⁶³ S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia...*, s. 250.

⁶⁴ Tamże, s. 374. Rosyjska rzeczywistość historyczna zdaje się zachowywać niektóre rysy czy odpowiedniki podobnych struktur społecznych i mentalnych, o czym świadczy m. in. częste objaśnianie jej za pomocą formuł typu: „Cała więcej niż tysiącletnia historia naszego kraju to przede wszystkim historia jego władzy. Formowania się władzy albo walki z władzą. Pozostałe wydarzenia okazywały się jedynie tłem tej głównej fabuły, swego rodzaju jej materiałem budowlanym”. G. Bordiugow, A. Kasajewa (red.), *Władimir Putin. Rano podwodził itogi*, Moskwa 2007, s. 12.

⁶⁵ Por. G. Tulczinskij, *Włast' i Tielo*, [w:] G. Tulczinskij i M. Epsztejn (red.), *Projektiwnyj filozofskij słowar'*, Sankt-Pietierburg 2003, s. 50.

⁶⁶ A. Kantor, *Affiekt...*, s. 14.

ne na jedność z – odpowiadającym mu, bo zgodnie z nim ukształtowanym – otoczeniem, pozytywnie przeciwstawiane zwykłemu, profanicznemu, pragmatycznemu czy analitycznemu słowu. Prawda, podobnie jak władza przeżywane są wówczas i pojmowane jako przejaw-objawienie się *sacrum*, przy czym świętość oznacza wtedy zarówno siłę, jak i po prostu rzeczywistość, przeciwstawioną temu, co nierzeczywiste czy pseudorzeczywiste. „Być” znaczy jednocześnie: „mieć udział w rzeczywistości”, „odnaleźć się w świecie”, „rozpoznać i określić się w prawdzie”, „nasyć wiecznością i siłą”.

2.2. „DUSZA ROSYJSKA” – OKREŚLONOŚĆ NIEOKREŚLONOŚCI

Jakby nie akcentować nieokreśloności i niepojętości, tajemniczości czy zagadkowości „rosyjskiej duszy” i, analogicznie, „duszy Rosji”, już samo sformułowanie „dusza” – bez wątpienia centralne, w szczególny sposób kulturowane w tamtejszej tradycji wspólnotowej i niemal powszechnie używane od dawna w rozważaniach na temat Rosji i rosyjskości⁶⁷ – nasycone jest bogatą, wcale nie przypadkową czy dowolną treścią. W sferze swych archetypowych znaczeń odróżniana od rozumu i ducha, „żeńska” dusza jest czymś bardziej od nich cielesnym, wykraczającym poza racjonalność i duchowość, ściślej i bardziej bezpośrednio związanym z materialnością, z sercem, sferą emocjonalną, z moralnością itp.⁶⁸; usytuowanym pomiędzy – w centrum – pozostałymi wymiarami bytu zarówno mikro-, jak i makrokosmosu. Co więcej, ona to właśnie stanowi podstawę ich – przynajmniej potencjalnej – jedności, przewyżczającej izolację, wzajemne wyobcowanie oraz konflikt czystego rozumu czy pozacielesnego ducha z jednej strony oraz nagiej materialności i wyłącznie popędowej cielesności z drugiej. Stając się duszą – mikro- czy makroświata – źródłem jego zmian i transformacji, ujawnia jednak również pewne rysy negatywne i autodestrukcyjne: tendencje do podzielności i wielości, nieodłączne od wszelkiej materializacji, tworzenia i reprodukcji; tylko nominalnie jest całością, ujawnia również pewne cechy „nicości”⁶⁹.

Dusza nie lokalizuje się w żadnej określonej części czy narządzie ciała, lecz przenika je całe, rozprzestrzenia się na nie wszystkie, w zależności od mocy, jaką zdolne są okazać. W tym sensie

⁶⁷ Por. P. Uljaszew, *Protiw dogmaticzeskich dogm*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowogo tysiaczletija*, Moskwa 2007, s. 283–384.

⁶⁸ Por. O. Riabow, „Umom Rossiju...”, s. 39–40; por. także P. Florienski, *Poniatije Cerkwi w Swiaszczennom Pisaniu*, [w:] tenże, *Soczinienija*, t. 1, Moskwa 1994, s. 461 i n.; R. Moore, B. Moore, *The Cosmos, God and Philosophy*, New York 1989, s. 217.

⁶⁹ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 119.

potencjalnie wszystko jest duszą [...] Albowiem „dusza” nie oznacza po prostu życia, a tym bardziej świadomości, lecz aktywny pierwiastek mocy. Wskazuje, że istnieje „życie”, które jest czymś więcej niż zwykłą żywotnością⁷⁰.

Ujawnia obecność i moc *sacrum*, jest jego przejawem. Element tajemniczości, dziwności i niezwykłości, którego przeżycie rodzi ideę duszy, ma charakter konkretnej rzeczywistości, odczuwanej jako jedność – całości w jej świętości i pełni. Idea duszy nie jest po prostu środkiem mającym służyć wyjaśnianiu funkcji świadomości, lecz środkiem do pokazania świętości. To „*numinosum*” użycza świadomości istotom żywym, a nie odwrotnie⁷¹.

Pojmowanie istoty rosyjskości w kategoriach „duszy” pociąga zatem za sobą cały zespół charakterystycznych konsekwencji. Po pierwsze, doświadczenie głębi „duszy rosyjskiej” i „duszy Rosji” przeżywane jest jako kontakt z rzeczywistością świętą, nadaje się mu – niezależnie od czynionych niekiedy prób wtórnej racjonalizacji, ufilozoficznienia czy wręcz unaukowienia – sens mistycyzmu-religijny, niemożliwy w istocie do wyłożenia w pojęciach i strukturach profanicznej wiedzy. „Wierzyć w Rosję – eksplikował Iwan Ilijin – znaczy to widzieć i uznawać, że dusza jej zakorzeniona jest w Bogu, a jej historia jest jej wyrastaniem z tych korzeni”⁷². Warto podkreślić, że samo określenie „duszy rosyjskiej” pojawiło się historycznie jako pojęcie religijne, wiążąc się z wysiłkami prawosławnego duchowieństwa rosyjskiego, zmierzającymi do duchowego oczyszczenia i uwznioślenia swych współrodaków i z analogicznymi dążeniami ich samych⁷³. Z czasem „zagadkowa dusza rosyjska” stała się – najbardziej rozpowszechnionym, utrwalonym i popularnym – rytualnym wręcz synonimem obiegowego obrazu czy wizerunku rosyjskości⁷⁴.

Po drugie, bieguny mikro- i makrokosmiczny pojawiają się tu jako integralnie sprzężone i izomorficzne: „dusza rosyjska” w swym wymiarze antropologicznym odnajduje, bo zakłada, swój kosmiczny odpowiednik w „duszy Rosji”. Każda z nich – we właściwej sobie skali – dysponuje pokrewnymi możliwościami i spełnia analogiczne funkcje. Rolę, jaką na poziomie mikrokosmicznym odgrywa dusza, gdy przeważając nad innymi składnikami struktury ludzkiego istnienia ożywia, zespala i przemienia antropologiczną całość, na poziomie makrokosmicznym przyznaje się Rosji – o ile ta, realizując swą potencjalność, staje się „duszą świata”. W obu przypadkach, związana z rozpatrywanym sposobem

⁷⁰ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 327.

⁷¹ Tamże, s. 326. W terminologii cytowanego autora „numinosum” jest pierwotną i podstawową, nie poddającą się definiowaniu, kategorią, służącą do wyrażenia doświadczenia religijnego.

⁷² I. Ilijin, *Poczemu my wierim w Rossiju*, Moskwa 2007, s. 6.

⁷³ Por. W. M. Sołowjow, *Tajny ruskiej duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 8–9.

⁷⁴ Por. O. Riabow, „*Matuszka-Rus*”. *Opyt giendernogo analiza poiskow nacyonalnoj idientcznosti Rossii w otieczestwiennoj i zapadnoj istoriosofii*, Moskwa 2001, s. 65.

percepcji rzeczywistości, ontologiczna struktura Kosmos-Chaos podlega procesom antropologizacji i jest przeżywana w formie opozycji „swój-obcy”⁷⁵. Analogiczna relacja odtwarza się wewnątrz państwa i imperium rosyjskiego: wynoszoną ponad profaniczne uwarunkowania, ograniczenia i sprzeczności, jednoczącą, przejawiającą moc, ustanawiającą porządek, ożywiającą, rozpowszechniającą się na społeczną całość itd. „duszą Rosji” czy „duszą narodu rosyjskiego”⁷⁶ staje się wówczas – jest tak odbierana, pojmowana i sankcjonowana – centralna władza: aktualna (dopóki zdaje się mieć wskazane zdolności) lub potencjalna (o ile, jak wierzy się, owe niezaktualizowane jeszcze, zdolności posiada i potrafi je ujawnić).

Po trzecie, z ośrodkowością miejsca „duszy” i „duszy świata”, wiąże się zdolność łączenia trzech światów – chtonicznego, ziemskiego i niebiańskiego – umożliwianie ruchu ku górze. „Symbolika środka, która gra tak znaczną rolę we wszystkich religiach, wiąże się z symboliką niebiańską: to właśnie w »środku świata« nastąpić może przerwanie, które umożliwia wniebowstąpienie”⁷⁷. Podobne treści, zauważmy, wpisywane są *de facto* w oczekiwania związane z doświadczeniem, i szczególnymi właściwościami, rosyjskości, pojmowanej w kategoriach „duszy”, leżąc w szczególności u podstaw rozmaitych formuł tzw. rosyjskiej idei. Wyrażają one wówczas, wiązaną przez ich twórców i wyznawców z rosyjskością i Rosją, zdolność przeobrażenia (w sensie zasadniczej przemiany czy wręcz „przebóstwienia”) człowieka i świata, stworzenia nowego porządku, wykraczającego poza, doświadczane wcześniej, „upadłe” sprzeczności, ograniczenia i determinacje⁷⁸. Treści owe ulegają wówczas, zachowując jednak swój istotowy sens, różnorodnym konkretyzacji; dla przykładu, u Włodzimierza Sołowjowa kategoria „duszy” zostaje związana z kategorią „trzeciej siły”, mającej postać narodową, realizującą jednak uniwersalne zadanie, które – jako wyraz i przejaw ponadczasowych, boskich dążeń ludzkości – jednocześnie przekracza jakąkolwiek określoność i afirmuje wszelką określoność⁷⁹. W sferze myślenia symbolicznego: „Przejście z obwodu do centrum oznacza przejście z zewnętrżności do wnętrza, od formy do kontemplacji, z wielości do jedności, z przestrzeni do bezprzestrzenności, z czasu do bezczasowości”⁸⁰, co, zauważmy, wyraźnie koresponduje z kulturowanymi w tradycji rosyjskiej intuicjami i oczekiwaniami-

⁷⁵ Por. W. Kołosow (red.), *Mir głazami rossijan: mify i wnieszniaja politika*, Moskwa 2003, s. 187–188.

⁷⁶ Por. M. Smolin, *Gosudarstwiennyje idiei Lwa Tichomirowa*, [w:] L. Tichomirow, *Apologija Wiery i Monarchii*, Moskwa 1999, s. 7.

⁷⁷ M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 191.

⁷⁸ Por. W. Sabirow, O. Soina, *Idieja spasienija w russkoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 2010, s. 57–58.

⁷⁹ Por. W. Sołowjow, *Wielki spór i polityka chrześcijańska 1883*, Warszawa 2007, s. 46–49; por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 161; L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Zielona Góra 1997, s. 106.

⁸⁰ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 93.

mi, odnoszącymi się do szczególnych właściwości i zdolności łączonych z rosyjską duchowością i myślą, a także z miejscem i rolą Rosji w historii i świecie.

Po czwarte, szczególną zdolnością i posłannictwem „rosyjskiej duszy” i „Rosji-duszy świata” staje się w sposób naturalny pośredniczenie między pozostałymi wymiarami bytu, zarówno w skali świata, jak i jednostki ludzkiej: przewyciężenie izolacji i sprzeczności ducha i materii, rozumu i cielesności, uduchowionej miłości i popędowości, wartości i interesów, eschatologii i doczesności; pośredniczenie między różnymi wartościami i ideami, otwieranie perspektywy uniwersalnej, umożliwiającej pokonanie jednostronności, pogodzenie przeciwieństw, osiągnięcie jedności i pełni⁸¹. Cechuje je „żądza twórczości, która tworzy nowe życie i inny świat. Dusza Rosji nie pragnie tworzyć kultury poprzez rozszczępienie podmiotu i przedmiotu. W całościowym akcie dusza rosyjska pragnie zachować całościową tożsamość podmiotu i przedmiotu”⁸².

Rosjanin – wskazuje Fiodor Dostojewski, a podobne przekonanie wydaje się podstawowym, wspólnym sensem kolejnych, pojawiających się formuł tzw. rosyjskiej idei – instynktownie

zgaduje ogólnoludzką cechę nawet w najjaskrawszych osobliwościach innych narodów, od razu jednoczy je, godzi we własnej idei, znajduje dla nich miejsce w swoim systemie myślowym i nierzadko wykrywa punkt styczności i zgody w absolutnie przeciwnych, rywalizujących ze sobą ideach dwóch różnych narodów europejskich – ideach, które same przez się, na własnym gruncie nie znajdują jeszcze niestety sposobu pogodzenia, a może w ogóle nigdy się nie pogodzą⁸³.

W roli tej nie może wystąpić nikt inny, gdyż „tylko duch rosyjski otrzymał w darze ogólnoludzki charakter, misję na przyszłość: zgłębić i zjednoczyć całą wielorakość narodów i usunąć wszystkie sprzeczności między nimi”⁸⁴; „powołaniem Rosji jest głoszenie idei ogólnego zjednoczenia świata i powszechnej miłości ludzi”⁸⁵. Sama zaś „dusza rosyjska” nie ustaje nigdy „w płomiennym poszukiwaniu prawdy, absolutnej, boskiej prawdy i zbawienia dla całego świata i powszechnego zmartwychwstania do nowego życia”⁸⁶. Jakkolwiek nie obywa się to bez wielu historycznych grzechów, pokus i pobłążeń: „Właśnie dusza ro-

⁸¹ Sprzyja temu również, jak diagnozuje M. Michajłow, charakter rosyjskiej refleksji filozoficznej: „W przeciwieństwie do zachodnioeuropejskiej filozofia rosyjska [...] utwierdzała nie tylko i nie tyle przeciwstawność ducha i ciała, ile ich jedność, pokrewieństwa. Harmonia ducha i ciała człowieka w filozofii rosyjskiej pojawia się nie inaczej niż jako fenomen estetyczny, ściśle, piękno duszy”. M. Michajłow, *Duch – dusza – тіло в западноєвропейской і русской філософії*, [w:] *Отіецзествієннаїа філософія: русскаїа, россіїскаїа, всіємірнаїа*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 377.

⁸² M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 267.

⁸³ F. Dostojewski, *Dziennik...*, t. 1, s. 61.

⁸⁴ Tamże, t. 3, s. 209–210.

⁸⁵ F. Dostojewski, *Z notatników*, Warszawa 1979, s. 356.

⁸⁶ N. Bierdiajew, *Sud'ba Rossii*, Moskwa 1990, s. 13.

syjska szuka możliwości zbawienia – nie siebie, a całego świata”⁸⁷. Co więcej, jak wierzy się, nic nie może jej zwolnić z owego fundamentalnego obowiązku wobec siebie i innych: „Albowiem dzisiaj jest coraz bardziej wyraźnie zrozumiałe, że właśnie z Rosji przyjdzie ocalenie. Albo ocalenia w ogóle nie będzie”⁸⁸.

Podobne treści i związane z nimi oczekiwania odnaleźć można również, zauważmy, w wypowiedziach tych Rosjan, którzy nie traktują *explicite* rosyjskości i Rosji w kategoriach „duszy” i „duszy świata”; choćby u Aleksandra Hercena, gdzie dotyczą one m. in. wskazywania szczególnych – związanych z jej istotą, naturą, prawdą i potęgą – możliwości godzenia przez Rosję antynomii rozumu i wiary, życia i myśli, jednostki i wspólnoty, kultur, państw i narodów, historii i wieczności, pogodzenia „zasady osobowości” z „zasadą wspólnoty”, urzeczywistnienia wolności bez wyobcowania, syntezy wartości narodowych i uniwersalnych, zdolności do rozprzestrzeniania się, otwierania ludzkości wspólnej drogi w harmonijną przyszłość⁸⁹.

Wskazywanie na ekskluzywną zdolność i możliwości godzenia przez „rosyjską duszę” – i, w następstwie, Rosję – antynomii rozumu i wiary, życia i myśli, jednostki i wspólnoty, historii i eschatologii stanowi jej, tyleż trwałą, co centralną, tradycję intelektualną i kulturową. W swych współczesnych artykulacjach idea mediacycyjno-jednoczącej misji Rosji uzyskuje czasem, bardziej bezpośrednio niż na ogół wcześniej, sens geopolityczny. Dla ilustracji, znany politolog moskiewski Siergiej Kortunow na pytanie, jaka Rosja potrzebna jest światu, odpowiada: taka, która sama w sobie stanowi odrębną cywilizację, jest państwem ponadnarodowym i dzięki temu może odegrać rolę mostu między trzema kontynentami. Wielka narodowa idea rosyjska – twierdzi on – polega na tym, aby przekształcić ów most w trwałą fundament ładu światowego w wieku XXI⁹⁰. W mocno utrwalonym przekonaniu wielu Rosjan, ich kraj – dążący do wypełnienia swojej idei – ustawicznie pomaga innym, nawet wtedy, gdy spotyka się z niezrozumieniem i niewdzięcznością, służy sprawie wyzwolenia owych innych, choćby mieli oni na temat rosyjskiej misji całkowicie odmienne zdanie⁹¹.

Po piąte, z uwagi na „wszechludzki” charakter „duszy rosyjskiej”, która, by posłużyć się słowami M. Bierdiajewa, „bierze na siebie brzemień odpowiedzialności za świat”⁹², namysł nad nią, doświadczenie jej ukrytych „tajemnic”

⁸⁷ S. Pieriewiezienczew, *Smysł ruskiej historii*, Moskwa 2004, s. 470.

⁸⁸ A. Andriejew, A. Sieliwanow, *Ruszkaja tradycja*, Moskwa 2004, s. 14.

⁸⁹ Por. np. A. Walicki, *Wstęp do przekładu*, [w:] A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1966, s. XIX–XX.

⁹⁰ Por. S. Popowski, *Wielka gra o XXI stulecie*, „Rzeczpospolita. Plus minus”, 27–28.12.1997, s. 11.

⁹¹ Por. A. Boronojew, P. Smirnow, *Rossija i ruszkije. Charakter naroda i sud'by strany*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 10–11.

⁹² M. Bierdiajew, *Sens twórczości...*, s. 268.

bądź rozwiązanie wpisanej weń „zagadki” nabierają walorów ogólnoludzkich. Walentin Rasputin pyta symptomatycznie:

dłaczego zatem dziesiątki i setki najmądrzejszych ludzi Europy szukały pociechy i widziały nadzieję w Rosji? Dlaczego duszy, choćby i zagadkowej, szukają oni tutaj? Czyż nie dlatego, że, mimo wszelkich swych braków, Rosjanin odpowiada głównemu zamysłowi odnoszącemu się w ogóle do człowieka?⁹³

W podobnej perspektywie, we właściwy sposób rozumiana rosyjskość przechodzi, intencjonalnie, w ogólnoludzką i uniwersalność. L. Karasiew wywodzi:

O „rosyjskiej zagadce” należało mówić dotąd, dopóki nie wyjaśniło się, że zadanie to zleciła Rosji cała ludzkość. Teraz – rozwiązanie tej kwestii nie jest już sprawą tylko Rosjan, ale zadaniem rzeczywistym ogólnym. „Rosyjska idea” nie znikła, stała się po prostu wspólną własnością⁹⁴.

Pytanie o Rosję przestaje być tu pytaniem jedynie rosyjskim, również dlatego, że „Rosja – to pytanie, które postawiła sobie ludzkość”⁹⁵.

Po szóste, objawienie jej „istoty” – podobnie: rosyjska misja, zgodny z nią sposób narodowego istnienia, racja, stan oczekiwanego spełnienia itp. – nie może, co wynika już z, wyeksplikowanego wyżej sensu samego pojęcia „dusza”, ograniczyć się do triumfu czysto duchowego czy wyłożenia jedynie moralnych lub intelektualnych racji, lecz musi zawierać zarazem swój wymiar materialny, wszechstronne i całościowe przejawienie mocy⁹⁶. Potęga Rosji, zdolność pokonywania wrogów, terytorialny ogrom, respekt i posłuch, jakie budzi w świecie, itp., stają się, w konsekwencji, nie tylko zewnętrznymi świadectwami czy następstwami faktu, że spełnia ona swą narodową misję, ale również integralnymi elementami samej owej misji i przesłankami jej spełnienia. Nie wystarcza czysto moralna prawda i zawsze, nawet w okresach przeżywanej smuty, towarzyszy jej nadzieja reaktualizacji – i uwiecznienia – sytuacji, w której: „Pan nie tylko ocalił Rosję od zguby, ale stale pomnażał jej siły i uczynił ją najpotężniejszym i najbardziej sławnym mocarstwem wśród wszystkich narodów ziemi”⁹⁷.

Pokrewne przekonania-oczekiwania zachowują swoją dwuwymiarową, duchowo-materialną, integralność również wtedy, gdy podlegają procesom pro-

⁹³ Cyt. według: W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 91; por. R. Neuhäuser, *Views of Dostoevsky in Today Russia. Historical Roots and Interpretations*, [w:] *F. M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues. F. M. Dostojewskij w kontekście dialogicznego wzajemnego oddziaływania kultur*, Budapest 2009, s. 369–370. Por. B. Wysześlawcew, *Wiecznoje w ruskiej filozofii*, [w:] *Antologija ruskiej filozofii*, Sankt-Pietierburg 2000, s. 173.

⁹⁴ L. Karasiew, *Ruszkaja idieja (simwolika i smysl)*, „Woprosy filozofii” 1992, N° 1, s. 104.

⁹⁵ Tamże, s. 103.

⁹⁶ Jak wskazuje van der Leeuw, „duszę i moc łączy istotne pokrewieństwo [...]. Naturalnie nie znaczy to, że każda moc ma naturę duszy, lecz – odwrotnie – że dusza ma zawsze jakąś moc”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia...*, s. 327.

⁹⁷ Sierafim (Sobolew), *Ruszkaja idieologija*, Sankt-Pietierburg 1992, s. 10.

gramowej desakralizacji. Polityczna potęga Rosji i związana z nią moc przeobrażania rzeczywistości społecznej świata, z założenia koresponduje wówczas nadal z potencjalną przynajmniej potęgą rosyjskiej myśli i jej zdolnością do przemiany świadomości ludzkiej w ogóle; by przedstawić symptomatyczną historyczną konkretyzację powyższego: „podobnie do tego, jak Wielka Rewolucja Rosyjska – napisał w 1922 r. w Berlinie Borys Jakowienko – jest przedśmionkiem do życiowego urzeczywistnienia autentycznego, rdzennego i wszechstronnego *Narodowłastija*, tak również przyszła rosyjska synteza filozoficzna będzie nowym, pogłębianym i wszechobejmującym utwierdzeniem Systemu Wolności”⁹⁸. Co więcej, jak wierzył, stanie się tak nie tylko w granicach samej Rosji, albowiem „rosyjska twórczość filozoficzna leży jako fundament nie tylko u podstaw rosyjskiego życia, ale i całego dalszego bytu i rozwoju ludzkości”⁹⁹.

Po siódme, pojmowanie Rosji i rosyjskości w kategoriach „duszy” i odgrywanie przez Rosję roli „duszy świata” pociąga za sobą nieuchronne sprzeczności – skrywane lub pojmowane jako inicjacyjne wyzwanie – generując wielorakie konflikty, procesy destrukcyjne i mechanizmy autonegacyjne.

Tak, jak w duszy świata naturalnego i w duszy poszczególnego człowieka, jasna zasada duchowa ma naprzeciw siebie ciemną, chaotyczną postawę, która nie jest jeszcze przewyciężona, jeszcze nie podporządkowała się siłom wyższym, która jeszcze walczy o przewagę i wlecze ku śmierci i zatraceniu, dokładnie tak samo jest oczywiście w tej zbiorowej duszy ludzkości, to jest w Rosji¹⁰⁰.

Podobny – w swym zorientowaniu na aktualny moment opozycji i walki, ujednostronniany niejednokrotnie przez Rosjan – sposób percepcji rzeczywistości ma swoje konsekwencje i konkretyzacje zarówno w odniesieniu do samej Rosji, jak i w sferze jej stosunków z resztą świata. W obu przypadkach czy wymiarach, opozycja „swój” – „obcy” staje się wówczas podstawowym schematem percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata społecznego i całej rzeczywistości w ogóle, generując i wzmacniając mechanizmy oraz procesy identyfikacji negatywnej, określania własnej tożsamości przez kontrastowanie siebie z „innymi”¹⁰¹ – a zatem nie tyle poprzez pozytywne, reprezentowane przez siebie bądź możliwe do osiągnięcia, wartości, ile przede wszystkim poprzez odrzucanie Innego¹⁰². Za znamienny przychodzi, w związku z powyższym, uznać fakt, że właśnie – dawna, ale i współczesna – Rosja jako jedyne państwo na świecie umieściła w swym herbie obraz pokonywanego wroga: symbolizującego świat

⁹⁸ B. Jakowienko, *Znaczenie i cennost' ruskogo filozofstwowanija*, [w:] *Antologija...*, t. 1, s. 151.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ W. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczelowieczestwie*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 373.

¹⁰¹ Por. L. Gudkow, *Niegatiwnaja idientycznost'. Stat'ji 1997–2002 godow*, Moskwa 2004, s. 271–274.

¹⁰² Por. W. Kołosow (red.), *Mir glazami rossijan: mify i wnieszniaja politika*, Moskwa 2003, s. 93–94.

ciemności, piekła i chaosu, zło, wrogość, podstępność, diabelskość itp. smoka, uznawanego za „emblem wszystkich sił przeciwstawiających się Rosji”¹⁰³.

W wymiarze wewnątrzrosyjskim założona i wprowadzona zostaje wówczas sprzeczność między tym, co święte, odbierane jako – ucieleśnienie bądź przejaw – *sacrum*, zbawcze, prawdziwe, przemieniające, regenerujące, witalizujące, wyzwalające, dające moc, przywracające tożsamość, jednoczące, rozprzestrzeniające itp., utożsamiane najczęściej z – sakralizowaną, aktualną lub oczekiwaną, potencjalną – władzą centralną, a tym wszystkim, co się poprzedniemu przeciwstawia, walczy z nim, prowadzi do regresu, dezintegracji, rozkładu i śmierci. Konflikt jednych i drugich pochłania energię, ukierunkowuje, ujednostronnia i wyczerpuje potencjał rozwojowy Rosji na przeciwskuteczne i – jak pokazują kolejne doświadczenia historyczne – nierealistyczne próby zasadniczej przemiany człowieka i społeczeństwa, wyprowadzenia ich poza ograniczenia, sprzeczności i determinacje historyczności¹⁰⁴.

W wymiarze zewnętrznej relacji tego, co rosyjskie i tego, co nierosyjskie czy pozarosyjskie, w materialnym, społecznym i kulturowym, historycznym świecie, z rolą „duszy świata” są łączone tyleż wielkość, szczególność i wszechludzkość Rosji, co czyhające na nią zagrożenia i niebezpieczeństwa, wiążące się z pokusą przedłożenia własnych egoistycznych bądź partykularnych celów i interesów nad Boski i uniwersalny cel i charakter swojej misji. Im szerzej realizuje się – w swym wymiarze intencjonalnym, uniwersalistyczna i jednocząca – przewodnia czy hegemoniczna misja Rosji, tym bardziej przychodzi jej zmagać się z pokusą egoistycznego forsowania własnego interesu, instrumentalnego traktowania innych z jednej strony, a z wielością, heterogenicznością, oporem, tendencjami odśrodkowymi itd. z drugiej. Zewnętrzna konfliktowość i pierwiastki rozkładowe zostają przeniesione do wewnątrz, a działania zmierzające do ich przewyciężenia wyczerpują siły Rosji.

Periodycznie dokonywane w Rosji, zwłaszcza w okresach kolejnych kryzysów, próby historycznego bilansu bywają zwykle, również w związku z powyższym, wysoce dramatyczne. Przywołajmy choćby następujące słowa Aleksandra Sołżenicyna, odnoszące się bezpośrednio do ideologii panslawizmu:

zawsze była to dla Rosji koncepcja przekraczająca jej siły. Nigdy nie aprobowałem naszej troski o los Słowian zachodnich (straszny błąd Aleksandra I z przyłączeniem Polski, a i Czechom do nas daleko) czy południowych, gdzie za naszą opiekę i nasze ofiary odpłacono nam albo niewdzięcznością, jak w Bułgarii, albo wplątaniem w niepotrzebną nam, a niszczycielską wojnę, jak z powodu Serbii¹⁰⁵.

¹⁰³ W. Pochlebkin, *Słownik międzynarodowej symboliki i emblematyki*, Moskwa 2006, s. 138.

¹⁰⁴ Por. s. 266–270, 275–276, 408–412.

¹⁰⁵ A. Sołżenicyn, *Rosja w zapamiętaniu*, Warszawa 1999, s. 51.

Podobnie, w konkretyzującym odniesieniu do ideologii i polityki władz komunistycznych, wypowiadał się rosyjski filozof, Michaił Gromow:

Rosja stała się głównym podmiotem i główną ofiarą tego szatańskiego zamysłu. Umiarkowane roszczenia starej Rosji zamieniły się w nie znające miary dążenia hegemoniczne nowego kolosa politycznego, który po pewnym czasie nie wytrzymał własnego ciężaru¹⁰⁶.

Ambicji jednoczenia świata i ekspansji zewnętrznej towarzyszy w Rosji równoczesna obawa przed rozpadem kraju, narażonego jakoby na ustawiczne knowania wrogów. Wysiłki Rosjan, motywowane forsowną chęcią przewodzenia światu, prowadzą do trwonienia sił i rozwojowej jednostronności, przyczyniając się do cywilizacyjnego zapóźnienia kraju, a próby rozwiązywania problemów innych krajów i narodów potęgują niezdolność do rozwiązywania własnych problemów społecznych itp. Wyznaczając sobie zadanie rozwikłania węzłów historii ludzkości – zauważa, w swe książce o „tajemnicach duszy rosyjskiej”, Włodzimierz M. Sołowjow – Rosjanie jeszcze bardziej zaplątywali się, w nierozwiązywane systematycznym wysiłkiem, kwestie i bolączki własne¹⁰⁷. A jednocześnie – co potwierdzają historyczne doświadczenia kolejnych okresów zwątpień w sens, racje i realistyczność podobnych narodowych i państwowych ambicji i dążeń – zaprzestanie ich osłabia u Rosjan wspólnotowe poczucie tożsamości, siłę legitymizacji władzy i istniejącego porządku polityczno-społecznego, zdolność mobilizacji zbiorowego wysiłku; nasila procesy społecznej dezintegracji, podważa poczucie własnej wartości, sensu zbiorowego i indywidualnego istnienia, jedności i wspólnoty itp.

Po ósme, każda z, wykształconych historycznie czy możliwych do pomyślenia i zaakceptowania, w ramach rozpatrywanego nurtu tradycji rosyjskiej, formuł odegrania przez Rosję roli „duszy świata” zakłada nieodmiennie – jako warunek, a zarazem integralny składnik swojego spełnienia – podmiotową moc zasadniczej przemiany natury rzeczywistości, wprowadzania społeczeństwa poza sferę dotychczasowych ograniczeń, determinacji, partykularyzmów i sprzeczności, nadania światu jedności, harmonii i pełni. Jedynie wtedy rozpowszechnianiu się podobnej idei nie musiałyby towarzyszyć nieuchronne w zwykłym, „nieprzemienionym”, „upadłym”, świecie mechanizmy autonegacyjne, związane z wyczerpywaniem się sił, jednostronnością rozwojową, przenoszeniem zewnętrznych źródeł heterogenizacji i konfliktowości do wewnątrz, z budzącą sprzeciw i opór instrumentalnością swojej postawy wobec innych wspólnot itd.¹⁰⁸ W innym przypadku próby realizacji jednoczeniowych mitów – jak

¹⁰⁶ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti russkoj kultury: k interpretacyi otieczestwiennoj filozofii*, „Woprosy filozofii” 1994, № 1, s. 56.

¹⁰⁷ Por. W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 41.

¹⁰⁸ Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 18–19, 25–37, 63–64, 79–82.

wskazują liczne doświadczenia historyczne – ujawniają prędzej czy później swój charakter siły *de facto* odśrodkowej, przynoszącej zwykle rezultaty odwrotne do zamierzonych¹⁰⁹.

Po dziewiąte, możliwość uporania się z podobnymi wyzwaniem ujmuje się – zakładając czy wręcz dekretując ją jako realną i nieodległą – w kategoriach zwycięskiej próby inicjacyjnej. Charakter pojmowania przez Rosjan owej próby dobrze opisuje sposób rozumienia zadań, wyzwań i roli „duszy świata”, wyeksplikowany kiedyś przez Włodzimierza Sołowjowa. Rosyjskość i Rosja utożsamiane są tam, przynajmniej w niektórych jego wypowiedziach, *de facto* z energią i podmiotem procesu jednoczenia się i organizowania świata, ale odgrywanie podobnej roli wymaga wyrzeczenia się przez Rosję własnego egoizmu, czerpania wzorców i formy jedności od Boga. Jeśli nie potrafi ona powyższemu sprostać – czy ściślej, gdyż sytuacja taka może się reprodukować: w okresach i sytuacjach, kiedy nie jest mu zdolna sprostać – jedność świata, zapośredniczona, umożliwiana i wprowadzana właśnie przez „duszę świata”, rozpada się na wielość, wzajemnie niespójnych i skonfliktowanych, elementów¹¹⁰. Perspektywa przyszłości świata, ujmowanej przez pryzmat wiodącej roli Rosji, pojmowana jest wówczas w formie dychotomii, konkretyzowanej np. w następujący sposób: „Rosyjskie imperium, odosobnione w swoim absolutyzmie, pozostaje jedynie groźbą wojny i niekończących się wojen”; natomiast „Rosyjskie imperium, które zapragnęło służyć Kościołowi Powszechnemu i dziełu społecznej organizacji, wziąć je pod swą osłonę, wniesie do rodziny narodów pokój i błogosławieństwo”¹¹¹.

Gdy po raz kolejny rezultaty odegrania przez Rosję roli „duszy świata”, w którejś z jej historycznych metamorfoz-konkretyzacji, zasadniczo odbiegają od oczekiwań, możliwe objaśnienie zakłada zwykle dychotomiczne przeciwstawienie sobie wzajemnie pozytywnego i negatywnego wariantu realizacji rosyjskiej misji. W następstwie sytuacji, w której, jak diagnozuje się, przeważył drugi z nich, programowo uniwersalny mesjanizm rosyjski przekształca się w imperializm czy nacjonalizm. Jak konstatuje M. Bierdiajew, ani Ruś Moskiewska i carska Rosja, ani Rosja Sowiecka nie zrealizowały leżących u ich podstaw idei mesjańskich, gdyż zostały one skażone przez wolę mocy: „Królestwo Ducha przyjmowało zawsze postać królestwa cezara. Mesjanizm był przenoszony na królestwo cezara, podczas gdy powinien być skierowany ku Królestwu Ducha, ku Królestwu Bożemu”¹¹².

¹⁰⁹ Por. (w bezpośrednim odniesieniu do ideologicznego mitu słowiańskiej jedności) A. Lipatow, *Słowiańszczyzna – Polska – Rosja. Studia o literaturze i kulturze*, Izabelin 1999, s. 48.

¹¹⁰ Por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow...*, s. 300–301; a także 175 i n., 183 i n.

¹¹¹ W. Sołowjow, *Ruskaja idieja*, Sankt-Pietierburg 1991, s. 81.

¹¹² M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, Kęty 2003, s. 81.

Jednocześnie wierzy się, że pozytywne sprostanie przez Rosjan podobnym wyzwaniom prowadziłyby do zasadniczej przemiany rzeczywistości. „Zakłada to jednak – wskazywał cytowany ostatnio Bierdiajew – duchową i społeczną przemianę ludzkich społeczeństw. Same z siebie wysiłki polityczne i społeczne są bezsilne”¹¹³. W następstwie owej przemiany wskazywane wcześniej antynomie, ambiwalencje i problemy – oraz związane z nimi sprzeczności i konflikty, procesy i mechanizmy autodestrukcyjne, towarzyszące dążeniom do odgrywania przez Rosję roli „duszy świata” czy przez rosyjską władzę roli „duszy Rosji” – straciłyby, ufano, podstawy swego istnienia, żywotności i siły oddziaływania. Z perspektywy zewnętrznego obserwatora trudno jednak nie zauważyć, że owe inne grupy, narody i wspólnoty traciłyby *de facto* swą podmiotowość w obu – przez wyznawców rozpatrywanego sposobu myślenia radykalnie ze sobą kontrastowanych – przypadkach: w pierwszym byłyby jej pozbawione przez ekspansję rosyjskiej władzy i rosyjskiego imperium, w drugim same wyrzekałyby się jej dobrowolnie w zamian za iluzję współuczestniczenia w szerszej, *quasi*-paruzyjnej wspólnocie utożsamiającej, w określony sposób pojmowaną, samo-realizację Rosjan i Rosji z domniemanym samospelnieniem ludzkości.

Po dziesiąte, myślenie o własnej wspólnocie w kategoriach „duszy”, a w szczególności „duszy świata”, jest jednym z powodów istotnych trudności w procesach wzajemnego rozumienia się i dialogu z innymi wspólnotami i zbiorowościami. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy własną wiedzę o sobie – o swojej „duszy narodowej” – traktuje się, świadomie bądź *de facto*, jako wiedzę świętą, efekt ekskluzywnego doświadczenia *sacrum*, umożliwiającego wejście w posiadanie ponadprofanicznej Prawdy, innym zaś odmawia się podobnej zdolności i prawa, czyniąc z nich nosicieli i wyrazicieli, demaskowanego przez siebie, *antysacrum*, próbującego uzurpacyjnie wystąpić w roli „duszy świata”¹¹⁴.

Po jedenaste, traktowanie Rosji, jej władzy i rosyjskości w ogóle, w kategoriach „duszy”, lokuje towarzyszącą mu refleksję poza sferą historii – pojmowanej profanicznie jako nieposiadający żadnego, możliwego do naukowego czy w ogóle obiektywnego, rozpoznania, opatrnościowego planu, jednorazowy i nieodwracalny proces wytwarzania się nieprzewidywalnych z góry, nowych systemów społeczeństwa, kultury i poznania (wiedzy)¹¹⁵ – w sferze nie tylko ahistorycznych, ale wręcz antyhistorycznych konstrukcji mitologicznych. Marginalizacji, a w swoim istotnym wymiarze zniesieniu, ulega wtedy zasadnicza niepowtarzalność różnych epok historycznych; pojmowane są one bowiem jako

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Więcej o problemach i trudnościach wzajemnego rozumienia się ludzi i wspólnot ludzkich, związanych z odmiennością wiedzy sakralnej i wiedzy profanicznej, por. s. 336–339.

¹¹⁵ Por. A. Pieskow, „*Ruskaja idieja*” i „*russkaja dusza*”. *Oczerk russkoj istoriosofii*, Moskwa 2007, s. 8.

strukturalnie identyczne w swym zasadniczym kształcie, podejmowana refleksja dotyczy zaś nieodmiennie przede wszystkim domniemanej substancji rosyjskiej historii, utożsamianej z „duszą rosyjską”. Zostaje ona wyniesiona poza wymiar empiryczny wiedzy i prawdy oraz możliwość empirycznej weryfikacji treści, wypowiedzianych na jej temat. By podać znaczący przykład, jak konstatuje w rozpatrywanym duchu Iwan Iljin:

dusza narodu rosyjskiego zawsze szukała swoich korzeni w Bogu i w jego ziemskich przejawach: w prawdzie, sprawiedliwości i pięknie. Kiedyś dawno, być może jeszcze w czasach przedhistorycznych, został rozstrzygnięty problem, dotyczący prawdy i krzywdy, rozstrzygnięty i utrwalony przez przysłowie w bajce: „Trzeba żyć po Bożemu... Co będzie to będzie, a na krzywdzie żyć nie chcę”... Właśnie na tym rozstrzygnięciu formowała się i utrzymywała Rosja w ciągu całej swojej historii...¹¹⁶

Podstawowe pojęcia, za pomocą których jest ona wówczas opisywana i objaśniania – zawierając ponad- i pozahistoryczny sens – mogą być stosowane do opisu dowolnej epoki, co prowadzi do faktycznej dehistoryzacji myślenia o Rosji. Podobnych konstrukcji myślowych nie można zatem uzasadniać tak naprawdę faktami historycznymi czy argumentami racjonalno-logicznymi, gdyż swe domniemane „wyższe racje” zakładają one w sferze proroczej wiary, ufając we własną, ekskluzywną zdolność określenia sensu nie tylko przeszłości i współczesności, ale także przyszłości Rosji i świata¹¹⁷.

Po dwunaste, rozpatrywany sposób konceptualizacji świata nie obywa się bez innej jeszcze antynomii czy ambiwalencji. W znaczeniową zawartość pojęcia „duszy” – traktowanej intencjonalnie jako „realność, ontologiczne jądro, które w namacalny sposób przejawia się w działalności życiowej narodu rosyjskiego”¹¹⁸ – mającego objaśniać wszystko to, co ważne w rosyjskiej historii i rzeczywistości, wpisuje się siłą rzeczy wszelkie treści, które owo „objaśnianie” oraz nadzieje związane z oczekiwaną transhistoryczną Przyszłością mają umożliwić¹¹⁹; traktuje się je zatem *de facto* jako zmienną zależną. Gdyby zatem chcieć w abstrakcyjnych – wykraczających poza ich historyczny, narodowy i kulturowy rodowód – kategoriach dookreślić status rozpatrywanych konstrukcji myślowych, konceptualizujących rosyjsko-nierosyjską rzeczywistość, można w nich, zauważmy, paradoksalnie rozpoznać swego rodzaju bezwiedne analogony postulatów kantowskiego rozumu praktycznego, będących, w sferze swych tre-

¹¹⁶ I. Iljin, *Poczemu my wierim...*, s. 7.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 85–86.

¹¹⁸ G. Garajewa, *Russkaja dusza kak przedmet samopoznania w russkoj filozofii*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, Łódź 2003, s. 38.

¹¹⁹ Traktowana jako zasada objaśniająca i jednocząca, „rosyjska dusza” pojmowana jest, diagnozuje Galina Garajewa, jako „realność szczególnego rodzaju, władająca uniwersalną przyczynowością, która wykazuje określający je wpływ na czyny i myśli Rosjanina. Pozwala objaśniać przeszłość, rozumieć terażniejszość i przewidywać przyszłość”. Tamże, s. 41.

ściowych konkretyzacji, w znacznym stopniu unadrealnioną projekcją rosyjskich tęsknot, w szczególności tęsknot rosyjskiego inteligenta.

Jak konstatuje G. Fłorowski:

Od dawna dusza rosyjska żyje i przebywa w wielu wiekach. Nie dlatego, że triumfuje nad czasem lub wznosi się ponad czas, Przeciwnie, rozplywa się w [różnych – przyp. M. B.] czasach. Niewspółmierność i różnoczasowe formacje duszy jakoś tak mieszają się i zrastają ze sobą¹²⁰.

Treści aczasowe przeplatają się tam z historycznymi, sakralne z profanicznymi, archaiczne z chrześcijańskimi, religijno-etyczne z psychologicznymi itp. Fłorowski kontynuuje:

Rosyjska dusza porażona jest nie tylko przez grzech pierworodny, zatruta nie tylko „naturalną dionizyjskością”. Jeszcze bardziej obciążona jest ona swoimi grzechami historycznymi [...]. Tylko miłość jest prawdziwą siłą syntezy i jedności¹²¹.

Uświadomienie sobie powyższych kwestii wydaje się ważne, wręcz niezbędne, dla podejmowanej refleksji nad rozpatrywanym nurtem i wymiarem rosyjskich dążeń i prób samopoznawczych. Rozpoznanie sposobu, w jaki mogą się one – lub nie – pojawić w świadomości autorów podobnych prób, zostać przez nich dostrzeżone, zinterpretowane i zignorowane lub podjęte, przychodzi jednocześnie uznać za istotne nie tylko dla badaczy i obserwatorów zewnętrznych, ale również dla samowiedzy osób postrzegających, konceptualizujących i problematyzujących Rosję w kategoriach „duszy” i „duszy świata”.

1.3. TREŚCIOWE SPECYFIKACJE, WYMIARY I DYNAMIKA „ROSYJSKOŚCI”

Z akcentowaną tak chętnie i zgodnie „nieokreślonością” Rosji związane są, w jej tradycji myślowo-kulturowej, zwykle dość określone, często powtarzające się i powiązane ze sobą treści: „bezbrzeżność”, „otwartość”, „plastyczność”, „przejściowość”, a także – w następstwie kontrastu z otoczeniem – „inność”¹²². Ich wspólnym podłożem pozostaje „potencjonalność”, nie będąca jednak bynajmniej oznaczniakiem beztreściowej dowolności, lecz nośnikiem tyleż bogatego, co w dostrzegalny sposób ukierunkowanego ładunku sensu, który – ulegając dopełniającym się wzajemnie specyfikacjom i konkretyzacjom – staje się

¹²⁰ G. Fłorowski, *Puti...*, s. 500.

¹²¹ Tamże, s. 501.

¹²² Jak wskazuje Oleg Riabow, wyobrażenie „Rosja-Inne” stwarza idealną wręcz przestrzeń mentalną do konstruowania różnorodnych schematów, czyniąc z Rosji miejsce, gdzie możliwe wydaje się również – a nawet w szczególności – to, co nie jest możliwe „nigdzie i nigdy indziej”. Por. O. Riabow, *Rossija-Matuszka. Nacyonalizm, giender i wojna w Rossii XX wieka*, Stuttgart 2007, s. 103.

np. „uniwersalnością”, „niedokończeniem”, „szczegółnością”, „mesjanizmem”, eschatologiczną „pełnią”.

„Nieokreśloność”, „otwartość”, „bezbrzeżność”¹²³ to dla Rosjan zarazem przynajmniej potencjalnie „ogólnoludzki charakter”, „wszechludzkość”, „dar ogólnoludzkiej wrażliwości”¹²⁴, zdolność godzenia przeciwieństw, pośredniczenia między różnymi wartościami i wspólnotami ludzkimi. „Plastyczność” – brak „form skamieniałych”, „młodość”, „świeżość”, „genialna przeistaczalność”¹²⁵, pozostawanie w stanie płynnym, w procesie powstawania. „Odmienność” i „inność” – słynne Tiutczewowskie: „Natura jej odmienna zgłę” – to możliwość dopełnienia, a z racji jej właściwości (tj. nieokreśloności, potencjalności, „kobiecości”) również szczególny związek z „pełnią” i poczucie związanej z nią misji. Chaos, bezgraniczność i nieutrwalenie pojmowane są zarazem jako maksimum możliwości: „W istocie Rosja jest krajem nieograniczonych możliwości”¹²⁶. Dzięki utrzymującej się przewadze dziewiczości gleby, otwierają się przed nią – „czystą potencją”, „nieroztrwonioną siłą”¹²⁷ – wielkie perspektywy rozwojowe: „Ukryte, potencjalne siły mogą się odsłonić w przyszłości”¹²⁸. Wprawdzie: „Rosyjska osobowość na razie – pozostaje embrionem, ale ileż szerokości i siły tkwi w naturze tego embriona”¹²⁹.

„Nieokreśloność” i „beżakościowość” to także przesłanka szczególnej wolności – dzięki nim „nie istnieje dla nas [tj. Rosjan – przyp. M. B.] niewzruszona konieczność...”¹³⁰, a możliwy staje się wybór przyszłości: „Nie jesteśmy jeszcze uformowani, szukamy jeszcze swoich zasad”¹³¹. Poczuciu potencjalności i wolności zorientowanym w przyszłość, organicznie towarzyszy moment ambiwalencji: „młodość” to przecież (obok poczucia niezakończenia i otwartości życia), również „brak dojrzałości”, „świeżość” – „nieobecność tradycji”, a „stan

¹²³ Bierdiajew dostrzegał również negatywny wpływ „nieobjętości” Rosji na sposób myślenia jej mieszkańców. „Nie wymaga ona bowiem od nich – posłużmy się lapidarną rekapitulacją Bierdiajewowskiej intuicji sformułowaną przez Ryszarda Kapuścińskiego – skupienia, napięcia, koncentracji energii ani tworzenia dynamicznej kultury. Ot, wszystko rozkłada się, rozcieńcza i tonie w tej nieobjętej bezforemności”. R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 42.

¹²⁴ Por. np. F. Dostojewski, *Dziennik...*, t. 1, s. 61; t. 3, s. 209–210, s. 398; N. Łoskij, *Ustawia absolutnego dobra. Osnowy etyki. Charakter ruskogo naroda*, Moskwa 1991, s. 332.

¹²⁵ Por. Ł. Karsawin, *Wostok, Zapad i ruskaja idieja*, [w:] *Ruskaja idieja*, Moskwa 1992, s. 323; O. Riabow, *Ruskaja filozofija...*, s. 112, 226, 296.

¹²⁶ M. Baring, *The Russian people*, London 1911, s. 5.

¹²⁷ G. Gaczew, *Nacyonalnye obrazy mira: Obszczije woprosy. Ruskij. Bołgarskij. Kirgizskij. Gruzinskij. Armianskij*, Moskwa 1988, s. 342.

¹²⁸ N. Bierdiajew, *Ruskaja idieja. Osnownyje problemy ruskogo mysli XIX wieka i naczała XX wieka*, [w:] *O Rossii i ruskogo filozofskoj kultury. Filozofy ruskogo posleoktiabr'skogo zarubieźja*, Moskwa 1990, s. 74.

¹²⁹ Słowa Wissariona Bielińskiego cyt. według: I. Lewiasz, *Ruskije woprosy...*, s. 126.

¹³⁰ P. Czaadajew, *Apologija sumaszedszego*, [w:] tenże, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannije pis'ma*, Moskwa 1991, t. 1, s. 535.

¹³¹ A. Hercen, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 351.

przejsiowości” – niespełnienie; tkwimy w nim, wyznaje Hercen, „nienawidząc go i godząc się z nim, chcąc się z niego wyzwolić i ulegając mu wbrew sobie”¹³². Z jednej strony szukanie swoich zasad, właściwych dla Rosji struktur, z drugiej – skoro pierwotnym doświadczeniem rosyjskości jest chaos, nieokreśloność, żywiołowość itp., a „Geniusz formy nie jest geniuszem rosyjskim...”¹³³ – kwestionowanie każdorazowo istniejących struktur i odmowa ich trwałej akceptacji.

W następstwie powyższego, w sposób naturalny pojawiają się tam dramatyczne próby wyjścia poza stan przeżywanego „przejsiowości”, a także towarzyszące im zabiegi negocjowania istniejących form, prowadzące *de facto* do ustawicznej samoreprodukcji tyleż jego, co samych siebie; współwystępują również ze sobą mechanizmy odtwarzania przeżywanego pozytywnie poczucia wolności od „jarzma” dotychczasowości i podtrzymywania wiary w możliwość radykalnego zerwania z przeszłością z jednej strony oraz doświadczania sytuacji wykozerzenia i pojawiającej się pokusy historycznej nieodpowiedzialności z drugiej. „Myślący Rosjanin – eksplikował A. Hercen – jest najbardziej niezależnym człowiekiem w Europie. Cóż mogłoby go powstrzymać? Szacunek dla przeszłości? [...] Jesteśmy wolni, bo zaczynamy od siebie samych”¹³⁴, ale jednak również:

ciężymy innym, ciężymy sobie, rozpróżnieni, niepotrzebni, kapryśni, przechodzimy od ekscentryczności do rozpusty, trwoniąc bez żalu majątek, serce, młodość, a szukając zajęć i rozrywek jesteśmy jak owe psy Heinego, psy z Akwizgranu, które proszą przechodniów o kopniaka jak o łaskę, aby przestać się nudzić. Zajmujemy się wszystkim [...] aby zapomnieć o wielkiej pustce, która jest w nas¹³⁵,

jednocześnie zaś: „Jesteśmy wielkimi doktrynerami. Do niemieckiej zdolności dodajemy naszą – zaciętą, fanatyczną, prawie chcącą ścinać głowy”¹³⁶.

„Szerokość”, „otwartość” i związane z nimi niedostatek określoności, to jednocześnie przesłanki możliwości współwystępowania, wykluczających się gdzie indziej, przeciwieństw, a w konsekwencji antynomiczności „duszy rosyjskiej” i „duszy Rosji”, zdolnych pomieścić krańcowo nawet zintensyfikowane: anarchizm i kult państwa, wszechludzkość i narodowy szowinizm, wolność ducha i serwilizm, fatalizm i woluntaryzm, aksjologiczny maksymalizm i nihilizm, panmoralizm i amoralizm¹³⁷. Równie radykalnie przeciwstawne dążenia odnajdywane są i odbierane jako symptomatyczne przez myślicieli rosyjskich w szczególności w sferze najbardziej rozwiniętej formy kulturowej samoświadomości – w filozofii rosyjskiej, która, jak podkreśla M. Gromow,

¹³² Tamże, s. 68.

¹³³ N. Bierdiajew, *Sud'ba...*, s. 63.

¹³⁴ A. Hercen, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 237–238.

¹³⁵ Tamże, s. 139.

¹³⁶ Cyt. według: I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978, s. 126.

¹³⁷ Por. N. Bierdiajew, *Sud'ba...*, s. 13–16, 64; por. także M. Baring, *The Russian people...*, s. 39.

włącza w siebie najbardziej rozmaite intencje: sakralną i bezbożną, mistyczną i racjonalistyczną, totalitarną i anarchistyczną, etatystyczną i liberalną, tradycjonalistyczną i nowatorską, europocentryczną i poczwiennicką, dogmatyczną i heretycką, tworzącą i destrukcyjną¹³⁸.

Akcentowana tak silnie przez wielu Rosjan antynomiczność „duszy rosyjskiej” nie uniemożliwia jednak wcale, w typowym dla nich przekonaniu, oczekiwanego spełnienia pojmowanego w kategoriach „wszechjedności”, przeciwnie – zdaje się wręcz je zakładać. Doprowadzenie przeciwieństw do skrajności stwarzać ma tu szanse ich radykalnego, całkowitego, a najlepiej ostatecznego pogodzenia czy rozwiązania. Przychodzi zauważyć, że w sytuacji, w której owe mu przeświadczeniu towarzyszy nie mniej wyraźna skłonność do myślenia dychotomicznego – albo samo dobro, albo żadnego dobra, poszukiwanie wartości absolutnych, dobra bez jakiegokolwiek domieszki zła, a także niewrażliwość na wartości względne i rozwiązania kompromisowe, pojmowane jako przeszkody w dziele realizacji ideału – stan postrzeganego pograżenia Rosji w złą i sprzecznościach oraz pragnienie i pokusa ich totalnego, finalnego rozwiązania mogą mieć tendencję do reprodukcji się bez końca.

Doświadczenia nieokreśloności, potencjalności, niedokończoności, przejściowości, niespełnienia itd. zgodnie kierują w przyszłość: „Ona [tj. Rosja – przyp. M. B.] jest jeszcze cała w przecuciach, fermentacjach, w niekończących się pragnieniach i w nieskończonych możliwościach organicznych. [...] Rosja – Mesjasz nowych czasów”¹³⁹. Podobnie, z akcentem na rys uniwersalności przyszłego rosyjskiego spełnienia, widział sprawę Wasilij Kluczewski: „Rosja to niechlujna, wiejska kołyska, w której niespokojnie baraszkuje i krzyczy światowa przyszłość”¹⁴⁰. Znamienne dla mentalności i kultury rosyjskiej łaknienie tego, co absolutne, niewrażliwość na wartości względne, maksymalizm, mesjanizm i eschatologizm wyrastają w znacznym stopniu ze wspólnych źródeł.

Według diagnozy Olega Riabowa, „logika rosyjskiego mesjanizmu zakładała ideę potencjalności Rosji jako niedokończenia. Rosja nie posiada właściwości, dlatego może stać się wszystkim, czym się chce”¹⁴¹. Jeśli wyczytać się w przytoczonej wypowiedź, przychodzi zauważyć, że autor wyraził w niej – sądząc po lekturze jego tekstu, bezwiednie – charakterystyczną dwoistość obecną w rosyjskich próbach doświadczenia głębi własnej tożsamości. Skojarzone ze sobą „niedokończenie” i „potencjalność” nie są przecież synonimami „beżjakościowości” (pełnej „nieokreśloności”) i „dowolności”, lecz ich związek oznacza wzajemną

¹³⁸ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti...*, s. 61.

¹³⁹ Cyt. według: N. Rierich, *Rossija...*, s. 141.

¹⁴⁰ Cyt. według: S. Lewickij, *Oczerki po istorii russkoj filozofskoj i obszczestwiennoj mysli*, Frankfurt am Main 1983, s. 21.

¹⁴¹ O. Riabow, „*Umom Rossiju*”..., s. 38.

odpowiedniość, a zatem również pewną określoność tego, co dopełnia i tego, co jest dopełniane – wszystko ujęte w horyzoncie przeczuwanej pełni. Podniesiona sprawa ma znaczenie szersze, jeśli dostrzec, że ci, którzy głoszą, iż po Rosji można spodziewać się wszystkiego, sami oczekują od niej zwykle czegoś zupełnie określonego, istotowo wyróżnionego w stosunku do możliwości alternatywnych, odbieranych jako nieodpowiednie, przypadkowe, sztuczne, wymuszone czy obce¹⁴². Stanowiące lejtymotyw wysiłków wielu pokoleń Rosjan „szukanie swoich form”, a także – wyznaczający rdzeń rosyjskiego mesjanizmu – zamiar powiedzenia światu zdolnego go ocalić „swojego słowa” zakładały przecież zawsze co najmniej jakieś prerozumienie własnej tożsamości i związanego z nimi posłannictwa lub misji.

Gdzie jednak szukać podstaw owego prerozumienia skoro: „bezforemna, roztapiająca się i niepojęta jest Rosja”?¹⁴³ Nieokreśloność i intelektualna niepojętość w sposób oczywisty warunkują się przecież wzajemnie: trudno wszak uchwycić i wyrazić w pojęciach kształt żywiołu, pozbawionego porządku i formy, rozpoznać tożsamość w jej braku, wyrazić coś, co pozostaje niewypowiedzianym. Nie wiadomo zatem, co mogłoby stanowić podstawę do jakichkolwiek treściowych konkretyzacji i pozytywnych charakterystyk odnoszących się do pełnego nieokreśloności bytu. Jeśli tak – podejmiemy ową kwestię raz jeszcze – rozróżnienie na tych, którzy ograniczają się do wskazania niezgłębioności rosyjskiej tajemnicy oraz na tych, którzy, nie bacząc na podobne trudności, przedstawiają pozytywne propozycje definitywnego rozwiązania rosyjskiej zagadki, należałoby uznać za podział ostateczny i nieprzekraczalny. A przecież w tradycji rosyjskiej trudno byłoby znaleźć przypadki rygorystycznej konsekwencji – oscyluje ona najczęściej między wskazanymi postawami, przechodząc, niejednokrotnie nawet w sposób przez ich nosicieli w ogóle niezauważany, od jednej z nich do drugiej:

Konstatując, że istota Rosji jest tajemnicza i „rozumem Rosji się nie pojmie”, rosyjscy myśliciele tym niemniej proponują wciąż nowe warianty odpowiedzi, mając nadzieję, że upragnione „odgadnięcie” mimo wszystko zostanie znalezione¹⁴⁴.

Pomostem między obiema postawami pozostaje, współdzielany przez nie, sposób pojmowania – mającej przekraczać „zdroworozsądkowość” i porządek „profanum” w ogóle – „wyższej” wiedzy. W przypadku drugiej z nich – wiedzy posiadanej pozytywnie (i *de facto* zawłaszczonej przez siebie) bądź przynajmniej uznawanej za zasadniczo osiągalną, wyznaczającą cel podejmowanych wysił-

¹⁴² Por. s. 243–245, 252–259.

¹⁴³ T. Ardow, *O russkich sud'bach...*, s. 37.

¹⁴⁴ W. Kutiawin, O. Leontjewa, *Mifo russkom Sfinksie*, „Jeuropa. Żurnal Polskiego Instytutu Międzynarodowych Dziej” 2006, nr 6, s. 168.

ków, w przypadku pierwszej zaś – wiedzy przeżywanej jedynie jako dotknięcie tajemnicy: zdolnej wyrazić głębię rosyjskości, przepojonej treściami sakralnymi, niekiedy gnostyckimi, będącej poznaniem ponadrozumowym, intuicyjnym i iluminacyjnym, ze swej natury mistycznym, ezoterycznym i zbawczym¹⁴⁵.

Przyczyny owej dynamiki intuicji i wyobrażeń nie muszą mieć charakteru wyłącznie zewnętrznego i tkwić np. jedynie w rozbieżności żywionych oczekiwań w sferze psychospołecznych potrzeb czy funkcji, jakie one, a także związane z nimi postawy i dążenia, pełnią w życiu jednostkowym i społecznym¹⁴⁶. Ich źródła da się, jak sądzę, ujawnić już w sferze preepistemicznego, pierwotnego doświadczenia rosyjskości, w stopniu, w jakim jego treść może być wyrażona w opisujących je kategoriach mitologicznych. Tkwią one w szczególności w dwoistości samego doświadczenia rosyjskości jako nieokreśloności, zespalającego ze sobą, często zupełnie bezwiednie, treści związane z doświadczeniem nieokreśloności pierwotnej – chaosu, przeciwstawnego wszelkiej określoności i wszelkiemu porządkowi – oraz nieokreśloności względnej, związanej z właściwościami „żeńskiej” połówki rzeczywistości.

O ile pierwsze z nich – pojęte jednostronnie i wyabstrahowane ze związku z pozostałym – może być przeżywane jako dotknięcie „tajemnicy”, o tyle drugie, którego relatywna jedynie nieokreśloność wskazuje na kierunek i charakter możliwego i pożądanego dopełnienia, „rozwiązania”, zdaje się leżeć raczej u podstaw odczucia „zagadkowości” Rosji. Zakłada ono – obok momentu negatywnego, transcendującego zastawaną faktyczność – pewien pozytywny sens rosyjskiej „duszy”, „idei” czy „misji”, pewną wizję przejścia od tego, co pozostaje jeszcze „uśpione” do stanu istotowego spełnienia, w następstwie inicjacyjnego sprostania wyzwaniu, jakie owa „zagadka” stawia. „Rozwiązać” ją, znaczy rozpoznać, czego brakuje faktyczności rosyjskiej, by mogła ona objawić i zaktualizować swą istotę, przemieniając tym jednocześnie wszystkie swe zewnętrzne formy; znaleźć sposób jej przeobrażenia i zarazem sprawić, by dokonało się ono rzeczywiście, a antynomiczne pierwiastki bytu rosyjskiego zostały pogodzone w *quasi*-paruzyjnej Pełni.

Już pierwsze z wymienionych doświadczeń nie oznacza, jak pamiętamy, treściowej ani aksjologicznej pustki, a przeciwnie – wielką potencjalność i maksimum możliwości. Drugie nadaje rosyjskiej „potencjalności” sens bardziej

¹⁴⁵ W terminologii Maxa Schelera byłby to trzeci z wyróżnionych przez niego typów wiedzy: wiedza metafizyczna i wyzwalająca, wyrażająca treść doświadczenia *sacrum*. Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 415, 424–429.

¹⁴⁶ Dla przykładu, wskazywanie niezgłębioności rosyjskiej tajemnicy, niepojętości natury Rosji pomaga wierzyć, że w Rosji jest coś więcej niż pozwalają to uchwycić jakiegokolwiek „zewnętrzne” standardy – „Próżno ją zwykłą miarką mierzyć” – z drugiej jednak strony głoszenie rosyjskiego mesjanizmu wymaga przecież pewnego pozytywnego rozumienia istoty rosyjskości, skoro jej spodziewane objawienie stanowić ma remedium na rozpoznawane problemy i bolączki świata, w szczególności świata współczesnego.

konkretny i ukierunkowany, przeciwstawny bezpośrednio nie tyle wszelkiej określoności w ogóle, ile jej pewnemu alternatywnemu dla siebie typowi. Doświadczeniu nieokreśloności chaosu odpowiada, w odniesieniu do przyszłości Rosji, nieograniczona wielość najbardziej rozmaitych możliwości, doświadczenie zaś względnej, „kobiecej” nieokreśloności – w praktyce często nakładające się na poprzednie i współwystępujące z nim – jedną (lub niektóre) z owych możliwości wyróżnia, pojmując ją (je) jako wypełniającą istotowy sens rosyjskiego (w ogólnych kategoriach mitograficznych: kobiecego) mesjanizmu. „Kobieca” Rosja pozostaje tu nieokreślonością, pojmowaną jednak teraz jako brak „męskiego” typu porządku i określoności: jej tożsamość budowana jest przez kontrast z tym, co inne, przeciwstawne, ale zarazem dopełniające. W szczególności Rosja – kraj, w którym triumfuje „kobieca” żywiołowość, intuicyjność, plastyczność, skrytość itp. – zostaje przeciwstawiona swemu zewnętrznemu otoczeniu, o tyle, o ile dominują w nim właściwości i wartości przeciwstawne: „męski” formalizm, rozsądkowość, w pełni wykształcony charakter struktur, jawność itp., przypisywane chętnie Zachodowi, a zwłaszcza Niemcom¹⁴⁷.

Jeśli, jak sądzi się w podobnym duchu, w Rosji, „prometejski» człowiek Zachodu najwyżej ze wszystkiego ceni sobie porządek, Rosjanin szuka jego przeciwieństwa”. Pierwszy z nich niczego się tak nie boi, jak chaosu, drugi „natomiast oczekuje go z tajemną radością”¹⁴⁸. Istotą Rosji jest jednak materia i potencjalność, Europy – forma i aktualizacja. „Wy [tj. ludzie Zachodu – przyp. M. B.] – wyraża rosyjskie *credo* Dymitr Mereżkowski – posiadacie królestwo teraźniejszości, my szukamy królestwa przyszłości”¹⁴⁹. Nie obywa się jednak wówczas *de facto* bez istotnej ambiwalencji, jednak nieokreśloność czy chaos pozostają synonimami rosyjskości jako potencjalności, która oczekuje przecież, nawet domaga się, spełnienia, a zatem – jak by nie podkreślać ich odmienności od zachodnich odpowiedników – pewnej formy i porządku.

Antynomiczna, paradoksalna, zmienna i iluzoryczna Rosja, skrywająca swą tajemną, nieuchwytną dla intelektu istotę, pozostaje nieprzewidywalna w swym bycie i myśleniu. „Apollinijskiej zasadzie Rozumu, Logosu, światła, jasności [za jej ucieleśnienie uważa się, jak pamiętamy, Zachód – przyp. M. B.] Rosja przeciwstawiła dionizyjską zasadę żywiołowości, nocy, intuicji i mistyki”¹⁵⁰. „Dionizyjskości” rosyjskiej duszy towarzyszą treści kojarzone z jej „kobiecością”: irracjonalność, zmysłowość, „nierozsądkowość”, intuicjonizm, związek ze sferą emocjonalną itp. O ile zasada apollinijska zmierza w poznaniu do opano-

¹⁴⁷ Por. O. Riabow, *Żenszczina...*, s. 123 i n.

¹⁴⁸ W. Szubart, *Jeuropa i dusza Wostoka*, Moskwa 1997, s. 91.

¹⁴⁹ Cyt. według: J. Parandowski, *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, London 1996, s. 31.

¹⁵⁰ O. Riabow, „*Umom Rossiju...*”, s. 39.

wania świata za pośrednictwem poznającego i porządkującego rozumu, o tyle właściwa „kobiecy” Słowianom, w szczególności zaś Rosji, zasada dionizyjska zakładać ma rozplątanie się oddzielnych umysłów w rozumie ponadosobowym i, w następstwie, świadomość soborową¹⁵¹. Jak się sądzi: „Swoistość rosyjskiego myślenia tkwi właśnie w tym, że jest ono pierwotnie oparte na intuicji”¹⁵². Nie rozum ani duch dominują tu, lecz dusza¹⁵³. „Kobiecy” skrytości Rosji odpowiada, i przystoi, milczenie: pozostaje ona „nieopowiedzianą baśnią”¹⁵⁴. Jest „kulturą końca”¹⁵⁵ – spełni się ostatecznie, gdy wypowie światu „swoje słowo”: „największe słowo, jakie świat kiedykolwiek słyszał...”¹⁵⁶

Z podkreślaną chętnie, niekiedy wręcz czczoną i kultywowaną, dyskursywną niepojętością logiki myślenia Rosjan łączona jest czasem – co dodatkowo potęguje jej tajemniczość bądź zagadkowość – niepojętość logiki rozwoju historycznego Rosji. W logice, w której dominuje modalność „być może”, trudno o przewidywalność, skoro, jak wskazuje Hercen, „być może, może być całkiem coś innego”¹⁵⁷. Dla Rosji „nie istnieje nieodwracalna konieczność...”¹⁵⁸ – jest wolna. Z powodu swej „naturalności”, Rosja, pozostając w szczególnie intymnej więzi z Naturą, Przyrodą, staje się nieprzewidywalna, jak one¹⁵⁹. Joann Kłogriwow wywodzi:

Olbrzymie, monotonne równiny, bezkresne dale, gdzie niewymierna nieskończoność i nadprzyrodzoność składają się jak gdyby na część codziennych przeżyć, określają obraz tej duszy i jej elementy duchowe. Podobnie jak przestrzeń ojczyzny, również i ona sama nie zna granic. Poczucie ściśle określonej formy, którą się tak szczytują łacinnicy i grecy – jest jej obce. Z samej natury właściwe jest jej poczucie braku granic, miary, oraz przerażająca świadomość sprzeczności, co przypomina gwałtowną zmienność klimatu jej kraju. W duszy rosyjskiej – podobnie jak nad ojczystymi stepami – szaleją burze i wieją wichry¹⁶⁰.

Będąc związana z tym, co naturalne, nieświadome, instynktowne i intuicyjne, posiada ona szczególną, „wyższą”, mądrość; także zbawczość: „Rosję zbawi

¹⁵¹ Por. O. Riabow, *Russkaja filozofija...*, s. 180–181.

¹⁵² S. Frank, *Ruskoje mirowozzrieniye*, [w:] tenże, *Duchownyje osnovy obszczestwa*, Moskwa 1992, s. 474.

¹⁵³ Por. G. Fłorowski, *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1983, s. 4.

¹⁵⁴ Por. A. Biełyj, *Iz okna wagona*, [w:] *Rodina: Stichi russkich poetow*, Moskwa 1986; W. Szubart, *Jewropa...*, s. 147.

¹⁵⁵ B. Pares, *Russia: Between Reform and Revolution*, New York 1962, s. 86.

¹⁵⁶ F. Dostojewski, *Dziennik...*, t. 3, s. 22.

¹⁵⁷ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 566.

¹⁵⁸ P. Czaadajew, *Apologija...*, s. 535.

¹⁵⁹ Dotyczy to również sposobu postrzegania władzy: jej – by posłużyć się utrwalonym, również w samej Rosji, stereotypem – bezmyślność czy brutalność „to po prostu jeszcze jeden z kataklizmów, których nie szczeni natura. Trzeba to rozumieć. Trzeba się z tym godzić”. R. Kapuściński, *Imperium...*, s. 169.

¹⁶⁰ Cyt. według: E. Lewandowski, *Rosyjski sfinks. Rosjanie wśród innych narodów*, Warszawa 1999, s. 79.

Matka”¹⁶¹. Spełniając swe „kobiece” przeznaczenie może ona odkrywać pewne tajemnice życia niedostępne – bez jej pośrednictwa – dla innych, w szczególności dla tych, których byt i świadomość nosi piętno „męskiego” typu określoności: dla Zachodu i Europy¹⁶².

Dla związanej z „nocą”, lunarnej świadomości Rosji zacierają się granice między różnymi sferami rzeczywistości, również duchowej, wszystko przenika się ze wszystkim. Pozostając w łączności z siłami ciemności – noc jest wszak porą ujawniania się ciemnych sił świata i ludzkiej egzystencji – zawiera ona pierwiastek antynomiczności, wzbudza przeciwstawne postawy i jest postrzegana w diametralnie biegunowy sposób¹⁶³: fatalizm współwystępuje z woluntaryzmem, potępienie z uwielbieniem, strach z ufnością, wrogość z fascynacją¹⁶⁴. Jej potencjalność postrzegana jest w sposób radykalnie ambiwalentny, nadzieja ściera się z groźbą, a wizje przyszłości przyjmują kształt dychotomiczny: urzeczywistnianie najwyższych wartości albo triumf zła i nagiej przemocy, rozkwit bądź upadek itp.¹⁶⁵

Jako totalność powiązanych ze sobą i przenikających się wzajemnie różnych sił i wymiarów duchowo-materialnej rzeczywistości, Rosja pozostaje, jak się wyczuwa i twierdzi – podobnie, jak jedność i głębia całej owej rzeczywistości w ogóle – niedostępna dla świadomości solarnej: wąsko racjonalnej, rozsądkowej, empirycznej, scjentystycznej itp., przypisywanej Zachodowi i odcieranym od rodzimej gleby okcydentalistom. Niepojęta dla cudzoziemskich mędrców Rosja postrzegana jest przez Rosjan – pragną oni w to wierzyć i poszukują wszelkich potwierdzających świadectw i wypowiedzi – jako ucieleśnienie wszystkiego tego, co Zachód utracił lub zniszczył w sobie przez jednostronność swych wartości i rozwoju, a równocześnie również „jako jedyny kraj, który jest zdolny ocalić Europę i ocali ją”¹⁶⁶. Rodacy Dostojewskiego chętnie przytaczają słowa rozmaitych myślicieli zachodnich, łączących przyszłość ludzkości właśnie z Rosją, dostrzegających w niej kraj, do którego należeć będzie jutro:

¹⁶¹ Końcowy wers wiersza D. Mereżkowskiego *14 diekabria* cyt. według: O. Riabow, *Russkaja filozofija ženstwiennosti (XI–XX wieka)*, Iwanowo 1999, s. 185.

¹⁶² Przeświadczenie to stanowi jedną z podstaw rosyjskiego mesjanizmu, w szczególności idei, zgodnie z którą Europa (i świat w ogóle) potrzebują Rosji.

¹⁶³ Nie przypadkiem zatem kulturowy obraz „kobiecości” jest w Rosji od wieków krańcowo antynomiczny – wskazuje Riabow – ślady tego można odnaleźć już w filozofii staroruskiej. Por. D. Riabow, *Russkaja filozofija...*, s. 19 i n.

¹⁶⁴ Por. N. Bierdiajew, *Russkaja ideja...*, s. 43–44.

¹⁶⁵ Por. s. 93–94, 241.

¹⁶⁶ W. Szubart, *Jeuropa...*, s. 33–34. Z kolei dla francuskiego konserwatysty Josepha de Maistre, Rosja – kraj zachowujący unikalną harmonię między konfliktowym, gdzie indziej, postępem cywilizacyjnym a opartą na tradycji chrześcijańskiej moralnością, między kwestią społeczną a kwestią narodową – jest jedyną siłą zdolną uratować porządek europejski przed pograżeniem się w chaosie. Por. A. Andrusiewicz, *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, Rzeszów 1994, t. 1, s. 157.

„Rosyjskość jest zapowiedzią nadchodzącej kultury, natomiast na Zachód pada coraz to dłuższy cień zmierzchu”¹⁶⁷. Póki co, „dionizyjska” Rosja stanowi jednak dla niego wyzwanie, rodzi zagrożenie dla zachodniego „uporządkowanego” sposobu egzystencji i odpowiadającego mu uniwersum wartości, wysuwającego na pierwszy plan formę, równowagę, osobowość, umiar, jednostkę, intelekt i świadomość itp.¹⁶⁸

W rosyjskiej świadomości narodowej bardzo rozpowszechnione są również inne wątki „dionizyjskie”. Jednym z nich jest, znaczący dla psychologii masowej, ale i dla polityki zagranicznej kraju, motyw prześladowania przez postacie antagonistyczne: historia Rosji jawi się wówczas jako pasmo najazdów zewnętrznych oraz nigdy nieustających wrogich knoń zwróconych przeciwko niej¹⁶⁹. Towarzyszący mu nie mniej często inny pokrewny motyw – żądanie publicznego uznania własnej wyższości przez innych – zarówno w wymiarze potęgi militarnej i politycznej Rosji (atrofia zdolności zaspokajania związanej z nimi potrzeby, była, zauważmy, jedną z najważniejszych przyczyn radykalnego pogorszenia się rosyjskich nastrojów społecznych po rozpadzie imperium sowieckiego¹⁷⁰), jak i w sferze wartości, które kraj ów ma ucieleśniać (wszelkie wypowiedzi cudzoziemców, zgodne z podobnym zapotrzebowaniem, zapamiętywane są i przypominane przez wielu Rosjan z najwyższą uwagą). Symptomatyczna wydaje się również kulturowana w tamtejszej tradycji kulturowej wiara w zdolność tworzenia przez Rosję i Rosjan nowych objawień – powiedzenia świata „nowego słowa” – i w związaną z nimi moc niweczenia, choćby w pewnych szczególnych okresach przełomu¹⁷¹, podstawowych ograniczeń kondycji ludzkiej: „Przysłiliśmy na świat, aby bajkę uczynić prawdą”¹⁷², a także związane z nimi nadzieje eschatologiczne – przeświadczenie o misji Rosji dla ukształtowania ostatecznego oblicza ziemskiego świata, przekroczenia doczesności czy ograniczoności jej horyzontu¹⁷³.

¹⁶⁷ O. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, Warszawa 1990, s. 228. Zacytowana wypowiedź niemieckiego filozofa historii i kultury Spenglera doskonale nadawała się do tego, by odgrywać rolę cennego dla Rosjan wsparcia w ich wierze w wielką przyszłość swego kraju.

¹⁶⁸ Stanowi je, jak się sądzi, poprzez swą alternatywność, a także szczególny jej charakter: maksymalizm, bezkompromisowość, wspólnotowość, wolność od przyziemności, zdolność do transcendowania istniejącego porządku, eschatologizm itp.

¹⁶⁹ Rosyjski ekspansjonizm nabiera wówczas charakteru „obronnego”: „Historia Rosji jest historią jej samoobrony...” (I. A. Iljin, *O Rosji*, Moskwa 1991, s. 15), a niekwestionowanym obrońcą ziemi rosyjskiej staje się również np. Aleksander Suworow.

¹⁷⁰ Por. Z. Brzeziński, *Wielka szachownica*, Warszawa 1999, s. 98 i n.

¹⁷¹ Na przykład w latach stalinowskich pięciolatek.

¹⁷² Cyt. według: O. Riabow, „*Umom Rossiju...*”, s. 38.

¹⁷³ Wskazana zdolność Rosji kontrastowana jest wówczas z analogiczną niezdolnością – pogrążonego w materializmie, historyczności, doczesności, zadowolonego z siebie, sytego, ale i „upadłego” – Zachodu.

„Kobiecość” Rosji, to jednak również, by posłużyć się określeniami M. Bierdiajewa, jej pasywność, niedostatek męskiej woli, odpowiedzialności, samodyscypliny i zdolności panowania nad sobą, przytłaczająca indywidualności wspólnotowość itp.¹⁷⁴; a zatem w swym uogólnionym następstwie – potrzeba „męskiego” dopełnienia. Na poziomie ludowych podań znajduje ona swój wyraz m. in. w legendzie o wezwaniu Waregów, którzy zorganizowali państwo ruskie, a także w kulturowanym przekonaniu o niechęci rosyjskiego ludu do udziału we władzy politycznej: miast wikłać się w politykę, woli on bezgranicznie powierzyć się władzy¹⁷⁵. Pojawiają się inne jeszcze konkretyzacje przeświadczenia o historycznej przynajmniej komplementarności Rosji i tego, co inne, zewnętrzne; dla ilustracji, w ocenie F. Dostojewskiego, cywilizacja europejska „wnosi nowy element w nasze [tj. rosyjskie – przyp. M. B.] życie narodowe [...] rozszerzywszy nasz horyzont, wyjaśniwszy nam nasze cele i dając nam nową broń dla przyszłych wielkich celów”¹⁷⁶. Podobne idee można znaleźć m. in. u W. Sołowjowa¹⁷⁷ i u M. Michajłowskiego¹⁷⁸.

Nie obywa się – analogicznie jak w przypadku Gai, mitycznej „ziemi”, zdolnej rodzić z siebie, ale i tworzącej rozmaite hierogamie – bez charakterystycznych niejednoznaczności i ambiwalencji¹⁷⁹. O ile słowianofile idealizowany przez siebie i uznany za rodzimy „typ pokorny” przeciwstawiają, jako zewnętrznemu i obcemu, „typowi drapieżnemu” (a ich kontynuatorzy podobnie – rosyjską „kulturę” zachodniej „cywilizacji”), o tyle ideologowie „poczwiennictwa” z Apollonem Grigorjewem na czele, korzenie obu (analogicznie życia „roślinnego” i „cywilizacji”) wywodzą z „gleby” rosyjskiej¹⁸⁰. Zdaniem Giorgija Fiedotowa, „męski” Petersburg – „niemieckie piętno na rosyjskiej mapie” zostaje przeciwstawiony jako coś obcego „rosyjskiej” Moskwie, wsi, Rusi-ziemi, żonie

¹⁷⁴ Por. N. Bierdiajew, *Sud'ba...*, s. 34, 77–78, 231.

¹⁷⁵ „Lud rosyjski – wywodził symptomatycznie Konstanty Aksakow – nie jest ludem państwowym, tzn. nie dąży do władzy państwowej, nie pragnie dla siebie praw politycznych, nie posiada w sobie nawet zarodka umiłowania władzy. Pierwszym tego dowodem może być początek naszej historii: dobrowolne wezwanie obcej władzy państwowej – księcia Waregów Ruryka wraz z braćmi”. K. Aksakow, *O stanie wewnętrznym Rosji*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 136.

¹⁷⁶ F. Dostojewski, *Dziennik...*, t. 1, s. 55.

¹⁷⁷ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 555 i n.

¹⁷⁸ Por. M. K. Michajłowski, *Odpowiedzi Dostojewskiemu*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodziła rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1965, s. 592–595.

¹⁷⁹ Mają one głębokie korzenie historyczne, a Matka-syra-ziemia to rosyjski wariant Wielkiej Bogini Matki. W odróżnieniu jednak od niej, w najstarszych archaicznych formach kultu Ziemia była uważana za jedyne źródło wszystkiego co istnieje i nie potrzebowała męskiego zapłodnienia. Dopiero później pojawiły się wyobrażenia o boskiej parze, dającej początek teo- i kosmogonii. Por. O. Riabow, *Russkaja filozofija...*, s. 35–38.

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 323–324.

i matce¹⁸¹, w przekonaniu F. Dostojewskiego natomiast: „Dusza była jedna, nie tylko w tych dwóch miastach, lecz i w całej Rosji, w każdym miejscu była cała Rosja”¹⁸².

Jak pamiętamy, mityczne przeznaczenia „wód” i „ziemi” różnią się między sobą, co może mieć znaczenie w sytuacji – a tak jest w przypadku Rosji – w której są one współużywane do wyrażenia prawdy, łączonej z domniemaną głębią rzeczywistości. Odpowiedniki ambiwalencji i napięć związanych z ową niejednoznacznością nietrudno wskazać, choćby w sferze, ujawniających się czasem niejednoznaczności, wahań czy różnic poglądów na temat stopnia uniwersalności rosyjskiej misji zbawczej. Wykracza ona każdorazowo poza ramy własnego kraju, może jednak niczym „wody” mieć charakter powszechny – „O tak, misja Rosjanina jest bezsprzecznie misją ogólnoeuropejską i ogólnoludzką”¹⁸³ – lub, podobnie jak „ziemia”, mieć charakter lokalny i ograniczać się do Słowiańszczyzny, prawosławia, słowiańskiego typu historyczno-kulturowego itp.¹⁸⁴ Jednak i w tym ostatnim przypadku nie obywa się zwykle bez pewnego odcienia uniwersalności: dla symptomatycznej ilustracji, według Mikołaja Danilewskiego błędem jest przypisywanie „zasadom rosyjskim” czy „zasadom słowiańskim” charakteru ogólnoludzkiego, gdyż wartości ogólnoludzkie nie istnieją, ponieważ ludzkość przejawia się wyłącznie w postaci niewspółmiernych ze sobą „typów kulturalno-historycznych”; równocześnie właśnie typ słowiański będzie, jak przewidywał on, prawdopodobnie najbardziej zbliżony do ideału „wszechludzkości”, gdyż rozwinie, w przeciwieństwie do innych, wszystkie cztery główne pierwiastki kulturowe.

Podobne niejednoznaczności dotyczą kwestii zachowywania, bądź nie, przez formy zrodzone z „wody” i z „ziemi” swej więzi z macierzą: dla jednych, by podać konkretny przykład, „zbędni ludzie”, oderwani od gleby, stawali się bezpowrotnie obcy, wykorzeni i straceni, dla innych – zachowywali z nią więź, a ich przeznaczeniem było do niej powrócić, wzbogacając ją o nowe (mianowicie nabyte w procesie swej edukacji, europejskie) pierwiastki, umożliwiające rozwinięcie „idei osobowości”¹⁸⁵. O ile „woda” rozkłada zanurzone, w szczególności powracające do niej, wynurzone wcześniej, formy, o tyle „ziemia” pozwala – zachowując posiadaną przez nie postać – schronić się im w swoim łonie, by wzmocniły się i odpoczęły. Odpowiednio do tego, z jednej strony: młoda rosyjska inteligencja „musi [...] zanurzyć się w ludzie”¹⁸⁶, a „Rosja ucywilizo-

¹⁸¹ Por. G. Fiedotow, *Tri stolicy...*, s. 50.

¹⁸² F. Dostojewski, *Dziennik...*, t. 2, s. 143.

¹⁸³ Tamże, t. 3, s. 398.

¹⁸⁴ Por. N. Danilewskij, *Rossija i Jewropa*, Moskwa 1991, s. 71 i n., 508–509.

¹⁸⁵ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 324.

¹⁸⁶ Wypowiedź Bakunina, cyt. według: F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la revolution. Histoire du populisme russe au XIXe siecle*, Paris 1972, s. 638.

wana powinna teraz roztopić się w ludzie¹⁸⁷. Z drugiej strony istnienie w społeczeństwie cywilizowanej, światłej, krytycznie myślącej mniejszości uznawane jest niekiedy za warunek jego postępu¹⁸⁸. Ze sprawą więzi wiąże się również problem poczucia odpowiedzialności za to, co zrodziło się w Popiotrowej Rosji. Akcentowanie braku owej więzi – w podobnym duchu niektórzy nacjonaliści rosyjscy traktują chętnie bolszewizm jako zjawisko egzogenne lub co najwyżej rezultat swego rodzaju negatywnie ocenianej „hierogamii” elementów wykorze- nionych z pierwiastkami obcymi – sprzyja łatwemu uwalnianiu się od poczucia własnej odpowiedzialności za historię i istniejący stan społeczeństwa. W przypadku przeciwnym sądzi się natomiast z kolei zwykle, że dopiero uświadomienie sobie własnej, wspólnotowej bądź osobistej, winy za przeszłość i terażniejszość oraz odpowiedzialności za przyszłość Rosji może otworzyć, a niekiedy wręcz zagwarantować, jej drogę ku prawdziwej przemianie i wolności¹⁸⁹.

Istotnych ambiwalencji nie są pozbawione również, rozpatrywane oddzielnie, poszczególne kategorie, mające wyrażać głębię rosyjskości. Dla symptomatycznego przykładu, żywioł wodny waloryzowany jest „dwojako: pozytywnie – jako święta woda, uzdrawiająca i oczyszczająca, albo (częściej) negatywnie – jako niebezpieczna i demoniczna siła, siedziba złych duchów i wodnych demonów”¹⁹⁰. Woda „jest żywiołem, który można obrazić”¹⁹¹, powodując katastrofę, powódź lub suszę. „Ziemskie wody” postrzegane są zasadniczo jako martwe, można je jednak ożywić przez złożenie im ofiary w postaci człowieka lub jego substytutu (kukły, zwierzęcia). W języku ludowej poetyki: „osuszyć” (*prisuszyt*) znaczy: rzucić na kogoś urok, zacczarować go (w negatywnym sensie)¹⁹², zaszkodzić temu komuś. Kontakt z wodą jest źródłem życia, witalności i płodności, pozostaje jednak groźny i ryzykowny, może ożywić, ale może również zabić.

Utożsamianie istoty rosyjskości z „żeńskim” pierwiastkiem rzeczywistości wprowadza, podejmijmy ten wątek raz jeszcze, problem pełni i dopełnienia. Na przykład dla Fiedotowa byt rosyjski był „synem Wielkiej Matki-Ziemi, został jednak pozbawiony Ojca niebieskiego. To matka nauczyła go dobroci i wierności, ale nie wolności i męstwa – cnót męskich”¹⁹³. W podobnej optyce doświadczenie

¹⁸⁷ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 275.

¹⁸⁸ Por. P. Ławrow, *Listy historyczne*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna...*, t. 1, s. 69 i n., 74 i n.

¹⁸⁹ Pamiętajmy, że motyw oczyszczającego sensu skruchy i wyznania grzechów (*pokajania*) stanowi jeden z dominujących momentów moralności i psychologii rosyjsko-prawosławnej. Por. np. S. Miedwiediew, *Komunizm i narodowa skrucha*, „Więź” 1992, nr 3, s. 39–47.

¹⁹⁰ E. Przybył, *Woda*, [w:] J. Kurczak (red.), *Idziei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 7, Łódź 2009, s. 36.

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² Por. tamże.

¹⁹³ Cyt. według: O. Riabow, *Żenstwiennost' Rossii*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii...*, t. 4, Łódź 2001, s. 178.

rosyjskości byłoby doświadczeniem pewnego określonego braku pełni i – w perspektywie *coincidentia oppositorum* – związanej z nim potrzeby dopełnienia przez pierwiastek męski. Przejawem obecności owej potrzeby staje się w szczególności, wyraźnie obecny w rosyjskiej tradycji kulturowej, motyw androgyna¹⁹⁴, stanowiący antropologiczną konkretyzację fundamentalnej dla myślenia mityczno-symbolicznego idei „totalności”, „integracji przeciwieństw”, połączenia wszelkich ich par w jedność¹⁹⁵. „Zaktualizowany” androgynizm odnoszony jest w Rosji nie tyle do przeszłości, ile do przyszłości. By podać znaczący przykład – u Bierdiajewa wizja nadchodzącej epoki religijnej zakłada ideę przeobrażenia człowieka przewyciężającego rozpad na to, co męskie i na to, co żeńskie. W jego bowiem ogólniejszym przekonaniu: „Tajemnica ludzka związana jest z tajemnicą androgyna”¹⁹⁶.

W stopniu, w jakim Wschód utożsamiany jest z pierwiastkiem pasywno-kobiecym, a Zachód z aktywno-męskim, Rosja zaś z pierwszym z nich, rzeczywistość rosyjska ujawnia swą jednostronność i potrzebę zachodnio-męskiego wzbogacenia, kolidując z rosyjskim przeświadczeniem o własnej samoistności. W przeświadczeniu Bierdiajewa w przypadku „duszy rosyjskiej” należy jednak mówić nie tyle o bezwzględny braku pierwiastka męskiego, ile o przewadze pierwiastka kobiecego nad męskim (na Zachodzie miało być jego zdaniem odwrotnie)¹⁹⁷. W każdym narodzie, twierdził, przynajmniej załążkowo istnieją oba pierwiastki, w różnym jednak stopniu rozwinięte¹⁹⁸. W konsekwencji

tajemnica [rosyjskiej historii i rosyjskiej duszy – przyp. M. B.] związana jest ze specyficznym związkiem zachodzącym między kobiecym i męskim elementem w rosyjskim charakterze narodowym¹⁹⁹.

Wzajemne proporcje między nimi nie muszą być stałe, a impulsem do przewyciężenia atrofii jednego (i, odpowiednio, hipertrofii drugiego) z nich, może być w szczególności, pojmowana w kategoriach inicjacyjnych, konfrontacja z innym narodem, choćby zmagania rosyjsko-niemieckie (słowiańsko-germańskie) podczas I wojny światowej:

Rasa germańska jest rasą męską, zadufaną i ograniczoną w swojej męskości. Świat germański wyczuwa kobiecy charakter rasy słowiańskiej i sądzi, że powinien panować

¹⁹⁴ Por. O. Riabow, *Russkaja filozofija...*, s. 166–173.

¹⁹⁵ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 68.

¹⁹⁶ N. Bierdiajew, *Filozofija swobody. Smysł tworczeztwa*, Moskwa 1989, s. 418.

¹⁹⁷ Por. N. Bierdiajew, *Sud'ba...*, s. 42.

¹⁹⁸ W podobnym duchu Iwan Iljin, wskazując na konieczność syntezy pierwiastków wieczno-kobiecego i wieczno-męskiego zarówno w krajach Zachodu, jak i w Rosji, podkreślał jednocześnie: „Właśnie wieczno-kobiecy jest tu w sposób oczywisty zbawczym środkiem”. I. Iljin, *Suszczyznost' i swojeobrazije ruszskoj kultury*, Moskwa 2007, s. 434.

¹⁹⁹ Tamże, s. 7.

nad nią i nad jej ziemią, i że tylko on jest w stanie zaszcześcić tej ziemi kulturę. [...] Naród rosyjski był już niemal gotów pogodzić się z myślą, że kierować nim i cywilizować go mogą tylko Niemcy. Potrzebna była dopiero tak niezwykła katastrofa światowa [...], aby Rosja opamiętała się i zrzuciła z siebie bierność, aby obudziły się w niej siły męskie i aby poczuła, że została powołana do spełnienia na arenie międzynarodowej rzezy wielkich²⁰⁰.

Przywołana w poprzednim akapicie konstatacja Bierdiajewa – rozpatrywana w swej ogólnej treści niezależnie od późniejszych konkretyzacji i rozstrzygnięć dokonywanych przez niego samego – wskazuje jedynie na potrzebę zrównoważenia obu pierwiastków dla osiągnięcia pełni, nie przesądzając jeszcze, czy owo spełnienie może się zrealizować poprzez rosyjski wysiłek własny, czy wymaga wzbogacającego kontaktu z tym, co inne, warunkującego, bądź choćby tylko przyspieszającego, rosyjskie samospełnienie i wiązaną z nim narodową misję.

Możliwą odpowiedzią na, formułowaną w duchu odpowiadającym pragnieniu rosyjskiej samowystarczalności, potrzebę podobnej pełni być może np. idea hierogamii Księcia i Ziemi, Ojczulka-Cara i Mateczki-Rusi; hierogamii, w której element męski – rozpoznawany jako endogeniczny bądź nie – reprezentuje czynnik władzy²⁰¹. Idee hierogamii służą legitymizacji władzy i związanego z nią porządku polityczno-społecznego, bywają jednak również włączane w dyskurs służący ich delegitymizacji m. in. w obrazie Rosji-Matuszki, uciskanej przez państwo czy w metaforach mezaliansu lub gwałtu (dla przykładu, słowianofil Iwan Aksakow pojmował i oceniał reformy piotrowe w kategoriach „gwałtu” na ziemi rosyjskiej, dokonywanego przez cara-państwo²⁰²). Podobne intuicje, i związane z nimi konstrukcje teoretyczne, nie są jednak wolne od innej jeszcze ambiwalencji. Immanentyzacja zdolności i procesów rosyjskiego samospełnienia, sprawiająca, że ontologiczne, aksjologiczne i intelektualne „zapośredniczenie” zewnętrzne – w szczególności zachodnie – przestaje być niezbędne w perspektywie treści, naturalności i realności oczekiwanej „wyższej syntezy”, wydaje się bowiem mieć, co niekiedy bywa dostrzegane, również swą odwrotną stronę. Skoro integralnymi składnikami owej „syntezy” nie muszą być współzupelniające się pierwiastki „rosyjskie” i „zachodnie”, problematyczna może stawać się również, a przynajmniej wymagać jakiegoś dodatkowego uzasadnienia, konieczność obecności i uczestnictwa pierwszych z nich w wizji zachodniego speł-

²⁰⁰ Tamże, s. 16–17. „W obliczu groźby wchłonięcia przez germanizm należy odkryć w sobie męskość” – konkludował Bierdiajew. Tamże, s. 17.

²⁰¹ Por. O. Riabow, *Russkaja filosofija...*, s. 56. W pojawiających się konkretyzacjach owej idei pierwiastki mitologiczne przeplatają się z historycznymi. Dla przykładu, w okresie reform Piotrowych symbolem kraju staje się imperator jako „ojciec ojczyzny”, spychając na drugi plan cechy kobieco-macierzyńskie; nie na długo jednak, gdyż już za Katarzyny II kolejnym żeńskim symbolem kraju staje się „caryca-mateczka”.

²⁰² Por. tenże, *»Rossija-Matuszka«. Nacyonalizm, giender i wojna w Rossii XX wieka*, Stuttgart 2007, s. 122.

nienia, kolidując z przeświadczeniami o uniwersalnym potencjale i charakterze rosyjskiej misji.

Powracając do rozpatrywanej idei dopełniania się, ma ona z samej swej natury charakter obustronny: w wyznaczonej przez nią perspektywie również to, co inne, nierosyjskie, „męskie” potrzebuje rosyjskiego, „kobiecego” dopełnienia. Jakkolwiek żaden z obu pierwiastków nie jest absolutyzowany – a pierwiastek „męski” pojmowany jest nawet jako aktywny, twórczy czynnik rozwoju bytu i świadomości – szczególna zdolność syntezy i związana z nią misja wyjścia poza jednostronność i przeciwieństwa przyznawana jest właśnie Rosji. Z racji swej „kobiecości” zachowała ona wszak charakter *quasi*-pełni, zdolność wchłonięcia odmienności, pogodzenia przeciwieństw i stworzenia „dojrzałej” Jedności²⁰³. Jak pragnie się wierzyć: to, co gdzie indziej, w szczególności na Zachodzie, może być co najwyżej rezultatem długotrwałego rozwoju – wątpliwe zresztą, by przywiązaniu do wytworzonych, spetryfikowanych form, przeżywającemu się już „staremu światu” mogło starczyć sił do dokonania stanowczego wyjścia w przyszłość – w Rosji pozostaje „naturalną bezpośredniością”²⁰⁴. Potencjalności wzajemnego dopełnienia towarzyszy jednak, póki co, konflikt: w tekstach myślicieli rosyjskich, zwłaszcza z przełomu XIX i XX w., spotkać można np. myśl o „nieosobowości” tego, co kobiece, o wrogości kobiecego żywiołu wobec zasady osobowości²⁰⁵. Równocześnie, jak wywodzi np. Wasyl Rozanow, kobieta, nie posiadając swojego Ja, może spełniać funkcje mediatyzujące, pośredniczące, w sposób naturalny „wchodzi cementującą więzią między wszystkimi ludzkimi Ja”²⁰⁶, stając się podstawą ogólnoludzkiej jedności. Za archetypową uległość „kobiecości” wobec cudzych – „męskich” – wpływów, kryje się, twierdzi on, tajemna siła „kobiecych” Rosjan: „im bardziej to »oddanie« jest bezgraniczne, czyste, bezinteresowne, aż do »samounicestwienia«, tym bardziej w tajemniczy sposób wpływa ona na tego, komu się »oddają«”²⁰⁷.

W ramach typowej dla myślenia mitycznego koncepcji czasu Rosja – pozostając w szczególnej więzi z pierwotną jednością, lokalizuje to, co inne, obce lub jej brakujące, w stadium drugim, z natury swej przejściowym, intensyfi-

²⁰³ Roszczenie do bycia przez Rosję podstawą syntezy, a także przekonanie o pozostawaniu w eschatologicznie pojmowanym centrum świata, radykalnie ogranicza jednak – co Rosjanie spychają najczęściej poza obszar swojej świadomości – rzeczywistą dialogiczność podobnych kategorii archetypowych w kontaktach z Zachodem.

²⁰⁴ Jest nią na przykład socjalizm – ustrój mający gwarantować pogodzenie wykluczających się dotąd wartości. Por. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 388. Por. także J. Dobieszewski, *Klasyczna wersja sporu*, [w:] tenże (red.), *Wokół słowianofilstwa...*, s. 27–28.

²⁰⁵ Por. O. Riabow, *Russkaja filozofija...*, s. 124. Autor wskazuje tu m. in. na wypowiedzi Rozanowa, Sołowjowa, Mereżkowskiego, Bułgakowa i Florenskiego.

²⁰⁶ Cyt. według: tamże, s. 124–125.

²⁰⁷ Cyt. według: A. Maslin, *Rosja-Wielki Nieznajomy*, „Coloquia Communia” 2004, nr 2 (77), s. 16.

kującym indywidualność, formalizm, rozsądkowość, zewnętrżność, konflikt, rozdarcie itp. – spełnia szczególną misję przy wykroczeniu z niego i osiągnięciu finalnej, dojrzałej Jedności i Pełni. U Bierdiajewa wskazana myśl na temat misji Rosji wyraża się np. w przekonaniu, że „w przejściu z historii współczesnej do nowego Średniowiecza będzie dana Rosji rola zupełnie specjalna...”²⁰⁸; do nowego Średniowiecza – epoki, jak twierdził, uniwersalnej, wspólnotowej, sakralnej, stanowiącej triumf pierwiastka kobiecego, związanego z wnętrzem, otchłanią, podstawą – bardziej ontologicznego i metafizycznego niż, odchodzący już w przeszłość, indywidualistyczny i racjonalistyczny Zachód²⁰⁹.

Nie obyło się bez przejawów instrumentalizacji sensu i funkcji przywoływanych schematów archetypowych. Zwróćmy choćby uwagę na – dokonywane przez Bierdiajewa w miarę zmieniających się potrzeb i okoliczności – kolejne reinterpretacje własnego schematu historiozoficznego: przed rewolucją bolszewicką oczekiwał on na finalną „pozytywną syntezę” kobiecych pierwiastków Rosji z męskimi pierwiastkami Zachodu, po rewolucji 1917 r. rozpoznawał jej rezultaty jako syntezę negatywną – „nieudany Wschód-Zachód”, powstałą dlatego, że naród rosyjski „nie zechciał wypełnić swojej misji w świecie, nie znalazł w sobie sił do jej wypełnienia...”²¹⁰; by następnie – w książce *Nowe Średniowiecze* – dojść do zwiastowania nadejścia nowej, bardziej ontologicznej, żeńskiej, „nocnej” epoki, w którym szczególna rola przypadnie „kobiecej” Rosji²¹¹.

By zakończyć wywód podsumowującym i syntetycznym, klasycznym wręcz wykładem rosyjskiej wizji przyszłości:

Droga Rosji jest szczególna. Rosja jest wielkim Wschodo-Zachodem, jest ogromnym światem i w narodzie rosyjskim kryją się wielkie siły. Naród rosyjski jest narodem przyszłości. Rozwiąże on problemy, których Zachód nie jest w stanie rozwiązać, których nawet nie formułuje w całej ich głębi, świadomości tej towarzyszy jednak zawsze pesymistyczne poczucie rosyjskich grzechów i rosyjskiej ciemnoty, niekiedy zaś przekonanie, że Rosja spada w przepaść. I zawsze wysuwany jest problem ostateczny, nigdy połowiczny. Rosyjska świadomość łączy się ze świadomością eschatologiczną²¹².

Idea – w swych archetypowych treściach – kobiecego mesjanizmu nie jest oczywiście rosyjską osobliwością. W ojczyźnie Puszkina przypada jej jednak wyjątkowo centralne i trwałe miejsce, a jej nosicielami nie są myśliciele izolowani czy marginalni, lecz osoby, które w powszechnym przekonaniu uosabiają i wyrażają właśnie myśl i filozofię rosyjską; co więcej – idea kobiecego mesjanizmu zostaje włączona w rdzeń samoświadomości narodowej: „triada »Rosja-

²⁰⁸ N. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, Warszawa 1936, s. 102.

²⁰⁹ Por. O. Riabow, *Żenstwiennost'...*, s. 180 i 182.

²¹⁰ N. Bierdiajew, *Sud'ba...*, s. XII.

²¹¹ Por. N. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze...*, s. 101–102.

²¹² N. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 105.

Kobieta-Misja« zyskuje wciąż większe znaczenie dla rosyjskiej tożsamości”²¹³. Idea „kobiecości” Rosji, jak rekapitułuje swoje wieloletnie prace badawcze Oleg Riabow, ujawnia swą obecność nie tylko w świadomości masowej społeczeństwa rosyjskiego, intrygowała i inspirowała ona również tamtejszą myśl filozoficzną i historyczną, m. in., by ograniczyć się do ostatnich dwóch wieków, A. Chomiakowa, A. Hercena, K. Kawielina, W. Rozanowa, M. Bierdiajewa, P. Florenskiego, W. Erna, M. Łosskiego, W. Iwanowa, I. Iljina, G. Fłorowskiego, G. Gaczewa, W. Sołowjowa, A. Błoka, A. Biełogo i A. Dugina²¹⁴.

Według głośnego i reprezentatywnego dla szerszych przeświadczeń określenia Gieorgija Gaczewa, Rosja to „kosmos chaosu”²¹⁵. Służy ono bezpośrednio do wyrażenia – sytuowanej chętnie u podstaw rosyjskiej zagadki-tajemnicy – paradoksalności Rosji. Jak pamiętamy, dla właściwego społeczeństwu tradycyjnym myślenia mitycznego „kosmos” („nasz świat”) – obszar, który dana społeczność zamieszkuje jest przestrzenią ładu ontycznego i aksjologicznego, ostro przeciwstawianą pozostałej, obcej przestrzeni („innemu światu”)²¹⁶. Jeśli zatem, w sytuacji typowej dla myślenia mitycznego wielu różnych ludów, wyzwaniem i zagrożeniem dla uświęconego ładu, porządku, formy, aktualizacji sensu itp. pozostaje, postrzegany jako obcy, chaos, w przypadku Rosji właśnie chaos – a także jego szczególna więź z „innym światem” i związana z nią zdolność transcendencji – zostaje uświęcony, rozpoznany jako „nasz”, wyzwaniem staje się natomiast „obcy” porządek, ład, forma, aktualizacja²¹⁷.

1.4. SAKRALNY CHARAKTER DOŚWIADCZENIA ROSYJSKOŚCI I ROSJI

Doświadczenie głębi rosyjskości – jako paradoksu, zagadki, tajemnicy, czegoś co budzi fascynację, ale i trwogę, wyzwala nadzieję i wymaga ofiary, pociąga i wyzywa, może ocalić i może zwodzić, wzbudza cześć, lecz bywa również niebezpieczne itp. – jest przeżyciem, którego próby charakterystyki odpowia-

²¹³ O. Riabow, *Russkaja filosofija...*, s. 116.

²¹⁴ Por. O. Riabow, „*Matuszka-Rus*”..., s. 57–59.

²¹⁵ G. Gaczew, *Russkaja Duma...*, s. 17.

²¹⁶ Por. s. 33–35.

²¹⁷ W zarysowanej perspektywie jednym z symboli narodowej identyfikacji staje się w sposób zupełnie naturalny motyw Scytów: „Miliony – was. Nas – mrowie, mrowie, mrowie // Spróbujcie zmierzyć się z nami! // Tak, my Azjaci! My – dzicy Scytowie // Z pożądlivymi skośnymi oczami!” A. Błok, *Scytowie*, [w:] A. Błok, *Poezje*, Kraków 1991, s. 401. W podobnej optyce zniszczenie – przeszywanie „bratnią strzałą” – struktur polskiej państwowości nabiera sensu soteriologicznego: „Jednoplemienny orle biały // Na odkupieńczy padłeś stos – // Wierz słowu Rosji i proch twój ona // Przechowa wiernie aż po dzień, // Gdy razem z tobą wyzwolona, // Jak feniks zmartwychwstanie zeń!..” F. Tiutczew, *Na wzięcie Warszawy*, [w:] tenże, *Wybór poezji*, Wrocław 1978, s. 29.

dają znacznie ogólniejszemu doświadczeniu *sacrum*²¹⁸. „Są pisarze – wskazuje Ryszard Kapuściński – którzy nadają pojęciu «Rosja» sens mistyczny, wymiar tajemniczego niezgłębionego *sacrum* [...]. Wiara w Rosję przybiera niekiedy za barwienie religijne”²¹⁹. By nie ograniczać się do konstatacji cudzoziemca, przytoczę słowa Iwana Iljina, który wyznaje:

Widzimy Rosję – poprzez miłość i wiarę [...]. Ona jest jak żywa tajemnica i nią można żyć, do niej można tęsknić, do niej można się modlić; i, nie osiągając jej, strzec jej w sobie; i dziękować Twórcy za to szczęście; i milczeć...²²⁰

Doświadczenie rosyjskości przeżywane jest wówczas jako kontakt z rzeczywistością świętą, przekraczającą rozróżnienia, polaryzacje i antynomie właściwe dla sfery *profanum*. Pojmowane jest ono jako doświadczenie, którego treści nie da się właściwie wyrazić w pojęciach, sięgające realności dostępnej jedynie w szczególnej relacji uczuciowej, powstającej w przeżywającej ją jaźni²²¹. W sferze religijnego kultu: „Człowiek otrzymuje wiedzę na temat świętości, ponieważ się ona przejawia, ponieważ okazuje się ona całkowicie inna od tego, co świeckie”²²².

Sfera *sacrum* ma własny, swoisty rodzaj percepcji, zespalaający ze sobą moralne i poznawcze aspekty aktów percepcji. „Treść moralna jest dana wprost w samym akcie percepcji i rozumienia, jako że akt zlewa się z moralną akceptacją”²²³. Ujmując sprawę ogólniej: religia jest

dziedzina kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej (przy czym niekoniecznie chodzi tu o Boga osobowego) oraz zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden akt, który można wprawdzie rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę nieuchronnego wypaczenia właściwego aktu kultu²²⁴.

W sytuacji, gdy rozumienie słów zbiega w jedno z poczuciem uczestnictwa w rzeczywistości świętej, owe słowa – i wiedza (prawda), którą wypowiedają – pojmowane są jako realne przekaźniki energii (mocy i siły sprawczej), pochodzącej ze sfery *sacrum*²²⁵. „Wierzymy w Rosję – wyznawał Iwan Iljin – dlatego, że kontemplujemy ją w Bogu i widzimy ją taką, jaką ona w rzeczywistości była.

²¹⁸ Por. s. 36–37, a także wypowiedź J. Tischnera w: A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między panem a plebanem*, Kraków 1995, s. 502–503.

²¹⁹ R. Kapuściński, *Imperium...*, s. 308–309. Por. L. K. Kristof, *The Russian Image of Russia*, [w:] Ch. A. Fischer (red.), *Essays in Political Geography*, London 1968, s. 350.

²²⁰ I. Iljin, *O Rossii...*, s. 4.

²²¹ Por. S. Sarnowski, *Rozumność...*, s. 85.

²²² M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 7.

²²³ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1998, s. 190.

²²⁴ Tamże. Por. M. Tompson, *Filozofija religii*, Moskwa 2001, s. 68–73.

²²⁵ Por. L. Kołakowski, *Jeśli...*, s. 180.

Nie mając tej opory, nie udźwignęłaby ona swojego losu”. Okrutne doświadczenia losu oczyszczą jednak, pobudzą i wzmocnią naród rosyjski:

I wstanie nowa Rosja. Wierzymy w to nie dlatego, że życzymy sobie tego, ale dlatego, że znamy rosyjską duszę, widzimy drogę, którą przebył nasz naród, i – mówiąc o Rosji – myślowo zwracamy się ku Bożemu zamysłowi, położonemu u podstawy rosyjskiej historii, rosyjskiego bytu narodowego²²⁶.

Doświadczenie rosyjskości staje się wówczas aktem, umożliwiającym człowiekowi odkrywanie nowej sfery rzeczywistości, która – jakkolwiek znajduje się poza tym, co zjawiskowe i jest nawet mu przeciwstawna – w formie wyższej syntezy integruje ostatecznie wszelką rzeczywistość. Owo *sacrum* nie jest jednak zupełnie transcendentnym „przedmiotem”, lecz podstawą zarówno przedmiotowości, jak i podmiotowości. Dla podobnego, religijnego w swej istocie, doświadczenia²²⁷, znamienne jest przewyciężenie opozycji między podmiotem a przedmiotem; konstytuuje ono podmiotowo-przedmiotową jedność. Treść „rosyjskości” – „Rosji” jako przedmiotu wiary – wywodzi się, w jego następstwie, z owego *quasi*-religijnego aktu i nie może być czysto filozoficznym czy intelektualnym odkryciem lub ustaleniem i żadne argumenty filozoficzne ani wyłącznie intelektualne nie wystarczają do rozstrzygnięcia o jej intersubiektywnie ważnej prawdziwości albo fałszywości. Przytoczmy symptomatyczne wypowiedzi Sołowjowa i Bierdiajewa. Pierwszy z nich zapowiada:

Żeby rozwiązać [...] problem sensu istnienia Rosji w ogólnoswiatowej historii [...] poszukamy odpowiedzi w wiecznych prawdach religii. Albowiem idea narodu to nie to, co on sam myśli o sobie w czasie, ale to, co Bóg myśli o nim w wieczności [...]. Przeszłość [...] we wszystkich czasach była przedstawiana w kościele Boga przez prawdziwych proroków²²⁸.

Drugi z kolei, w podobnym duchu, eksplikuje:

Interesować mnie będzie nie tyle pytanie o to, czym empirycznie była Rosja, ile pytanie o to, co zamyslił Twórca o Rosji, pojmowany rozumem obraz narodu rosyjskiego, jego idea. [...] Dla rozumienia Rosji trzeba zastosować teologiczne cnoty wiary, nadziei i miłości²²⁹.

Człowiek, którego udziałem stało się rozpatrywane doświadczenie, odczuwa jednocześnie: zależność od rzeczywistości sakralnej – w rozpatrywanym przypadku od autentycznej istoty rosyjskości – i wyobcowanie z tego wszystkiego, co nie jest z nią zgodne (z miąższości „upadłej” codziennej egzystencji, obcych

²²⁶ I. Iljin, *Poczemu my wierim...*, s. 10.

²²⁷ Korzystam tu z charakterystyki doświadczenia religijnego przedstawionej przez Louisa Dupré. Por. L. Dupré, *Inny wymiar...*, s. 13.

²²⁸ W. Sołowjow, *Soczinienija: w 2 t.*, Moskwa 1989, t. 2, s. 219.

²²⁹ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 43.

wpływów i naleciałości, faktycznej dominacji interesów i wartości materialnych, względów doraźnych i partykularnych itp.) oraz integrację z tym, co sakralne i absolutne, a w następstwie osiągnięcie swoistego zbawienia. Jego postawa łączy niezadowolenie z doświadczanej, upadłej rzeczywistości z nieograniczoną nadzieją na ostateczne wyzwolenie. Mamy tu jednak *de facto* do czynienia nie z finalnym aktem – człowiek nigdy nie osiąga absolutnej rzeczywistości, gdyż wciąż nowe przeciwieństwa oddzielają go od rzeczywistości *sacrum*, która zarazem pociąga go i, stawiając nadmierne wymagania czystości czy oddzielając go od zwyczajności, odpycha – lecz raczej z dialektycznym procesem, w ramach którego doświadczanie transcendentnej rzeczywistości przeciwstawia ją zwykłej realności, a przeciwieństwa łączone są jako uczestniczące w tym, co absolutne i święte. Dwa momenty dialektyki *sacrum* wymagają jednoczesnego podkreślenia – zdolność do godzenia przeciwieństw w ostatecznej jedności oraz dynamiczna opozycja wobec *profanum*²³⁰. Ostatecznym jej celem byłoby zjednoczenie mistyczne, w którym jaźń przewycięża swą samotną izolację i odnawia pierwotną jedność, gdy cała rzeczywistość była w harmonii ze sobą. Jedność nie znosi wówczas różnicy, żadna jednak część nie pozostaje wyobcowana, a wszystko jest znów jednym. W wielu zamysłonych i podejmowanych finalistycznych próbach realizacji „rosyjskiej idei” tkwi, jak można sądzić, usiłowanie przełamania wzajemnej opozycji *sacrum* i *profanum*, z góry jednak wówczas skazane na niepowodzenie – już choćby dlatego, że owa opozycja zdaje się stanowić jedną z bezpośrednich danych świadomości i doświadczenia, w sferze których rzeczywistość sakralna i rzeczywistość profaniczna zakładają i określają się wzajemnie²³¹.

Można przypuszczać, że wiele z osób, dla których Rosja staje się przedmiotem wiary, nie „doświadcza” w sposób w pełni mistyczny i jednocześnie samoświadomy rosyjskiego *sacrum*. Co najwyżej, pewne swe niejednoznaczne intuicje, pragnienia, oczekiwania i doświadczenia interpretują oni – bywa, że nie bez rozmaitych zawahań i wątpliwości – na *quasi*-sakralny sposób. Dotyczy to m. in. poczucia tajemniczości Rosji, jej niepojętości, wzmacnianego przez świadomość nieadekwatności stosowania do niej zwykłych, uniwersalnych czy zachodnich, kategorii i standardów naukowych, a także poczucia niepełnego zdomowienia w – kontrastowanej z inną, wolną od podobnej ułomności – aktualnej rzeczywistości rosyjskiej oraz braku pewności Rosjan, odnoszącej się do możliwości bycia rzeczywiście sobą w Popiotrowej Rosji.

Gdy właściwe profanom kategorii „rozsądku” przestają obowiązywać, Rosja może być postrzegana zarazem jako kraj „nieograniczonych możliwości” i rów-

²³⁰ Por. L. Dupré, *Inny wymiar...*, s. 14–21, 405.

²³¹ Por. R. Kajua, *Mifi czelowiek. Czelowiek i sakralnoje*, Moskwa 2003, s. 151.

nie „nieograniczonych niemożliwości”, co – jak diagnozuje Oleg Riabow – jest w istocie jednym i tym samym²³². Każda aktualizacja rosyjskich możliwości – jak bardzo by nie wierzyć w uniwersalność istoty domniemanej rosyjskości, we właściwą jej zdolność godzenia przeciwieństw i osiągnięcia *quasi*-paruzyjnego stanu „wszechjedni” – oznacza w praktyce nieunikniony wybór niektórych spośród nich, negujący bądź marginalizujący możliwości alternatywne. W konsekwencji, oczekiwanie pełni i dążenie do jej realizacji z jednej strony oraz faktyczne rezultaty podejmowanych prób i wysiłków z drugiej wchodzą ze sobą w konflikt, podważając się wzajemnie. Intensyfikacji ulega wówczas bolesne poczucie niespełnienia, nasilające się po kolejnych, przynoszących zawód próbach urzeczywistnienia „rosyjskiej idei”; rekompensowane – gdy podobna nadzieja odżyje ponownie – podtrzymywaną wiarą w to, że Rosja ma jeszcze wszystko przed sobą, pozostaje wciąż krajem, czekających na swe spełnienie, „nieograniczonych” i „nieroztrwonionych” możliwości.

Korelatem przeżywanej paradoksalności Rosji, a w szczególności jej „zagadki” bądź „tajemnicy”, pozostaje często tyleż intensywność, co polaryzacja postaw, które sobą budzi. Jak pisze Bierdiajew, narodem rosyjskim

można oczarować się i rozczarować, od niego można oczekiwać czegoś nieoczekiwanego, jest on zdolny w najwyższym stopniu wzbudzać do siebie silną miłość i silną nienawiść. To naród wywołujący niepokój...²³³

W przekonaniu Mikołaja Łoskiego jest to naród najbardziej czarowny i najbardziej zwodniczy²³⁴; odpychający i przyciągający zarazem, urzekający swą tajemnicą, budzący pragnienie rozwiązania tkwiącej w nim zagadki, fascynujący swą nieokiełznanością, a jednocześnie budzący chęć podporządkowania go sobie, kontroli nad nim; traktowany jako zagrożenie wiszące nad Europą, a może i nad całym światem i równocześnie postrzegany jako jedyna siła, która może ocalić Europę i świat²³⁵.

Doświadczenie głębi rosyjskości, przypomnijmy, artykułowane jest – przez tych, których stało się ono udziałem – jako, najogólniej mówiąc, doświadczenie nieokreśloności; może być zatem rozpatrywane również jako pewna szczególna konkretyzacja właściwej dla myślenia i rytuałów pozostających w strukturach mitu potrzeby okresowej reaktualizacji pierwotnego „Chaosu”. Ów powrót do stanu pełni – całości przed wszelkim zróżnicowaniem – wyraża się wówczas

²³² Por. O. Riabow, „*Umom Rossiju...*”, s. 39.

²³³ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 43–44.

²³⁴ Por. N. Łoskij, *Ustowija...*, s. 360. Podobne odczucia daje się niekiedy odnaleźć u zachodnich obserwatorów Rosji; przytoczmy dla przykładu wypowiedź J. de Maistre: „Kończę [...] na tym, od czego zacząłem: Rosja to wielkie widowisko, na które będę patrzył z jednakowym zachwytem i grozą”. Cyt. według: M. Wilk, *Wilczy notes*, Gdańsk 1998, s. 149.

²³⁵ Por. W. Szubart, *Jeuropa...*, s. 33–34.

cudownym przyrostem mocy, najwyższym stanem regeneracji, w wymiarze egzystencjalnym i wspólnotowym, również kosmicznym²³⁶. Doświadczyć Rosji w jej czystej – wyzwolonej od upadłej zewnętrżności, obcych wpływów, wyobcowania, partykularyzującego zróżnicowania i pozoru – istocie, to nie tylko zaspokoić własną teoretyczną ciekawość, ale również odrodzić ją i samego siebie.

Wszelki wysiłek, dążący do wykroczenia poza stan wyobcowania i sprzeczności – *coincidentia oppositorum* jest wszak ukrytą tajemnicą Całości – zawiera w sobie pewne niebezpieczeństwo, budząc nie zawsze uświadamiane, wyraźnie ambiwalentne uczucia. Z jednej strony człowiek chciałby ująć sytuacji szczegółowej i reintegrować modalność transosobową, potwierdzić i powiększyć swą realność, z drugiej odczuwa lęk przed utratą własnej tożsamości i samozatrąceniem, obawia się stracić definitywnie swą „realność” przez zintegrowanie się z przerastającą go płaszczyzną ontologiczną. Zresztą nawet „pragnąc przekroczyć swój stan człowiek nie może go jednak całkowicie opuścić”²³⁷.

Ów regeneracyjny efekt – podobnie ambiwalencje, jakie się z nim wiążą – zdaje się dotyczyć również doświadczenia nieokreśloności względnej, związanej z żeńską „połówką” bytu, z którą najczęściej bezpośrednio utożsamiana jest Rosja. Niesie ono przecież ze sobą, jak pragnie się wierzyć, obok zagrożeń dla uporządkowanego sposobu egzystencji oraz związanego z nim systemu wartości, także moc oczyszczania i odradzania, rozkładania form przestarzałych i przekreślania historii, zdolność rozpoczynania nowego życia, moc zbawczą i szczególną mądrość; przywraca łączność między różnymi sferami rzeczywistości i duchowości, daje zdolność czasowego niweczenia ograniczeń kondycji ludzkiej, tworzenia nowych objawień, niosących napięcia i nadzieje eschatologiczne itp.²³⁸

W symptomatycznym przypadku inteligencji rosyjskiej, której geneza wiąże się z procesami europeizacji kraju, w rezultacie których uprzytomniła ona sobie – a nawet przyswoiła, skoro akceptuje je albo z siłą, skłaniającą do podejrzenia o autoperswazję, zwalczą – część zachodniego dziedzictwa: racjonalizm, solarny typ świadomości, pierwiastki indywidualizmu i wolności jednostkowej pojmowane jako wartości, apollinińską zasadę formy i granicy, potrzebę porządku i ładu itp., sytuacja wydaje się szczególnie dramatyczna. Powrót do źródeł – doświadczenie rosyjskiej nieokreśloności – wymaga od niej ofiary z samej siebie: ze swej historyczności, europejskiego zapośredniczenia, wyznawanych zasad etycznych czy moralnych, ze standardów kulturalnego, społecznie nobilitującego (z racji

²³⁶ W podobnym duchu – jak konstatuje, w odniesieniu do sposobu percepcji rewolucji roku 1917, J. Brodski – liczni ludzie w Rosji: „Powstanie nowego porządku przyjęli za ponowne stworzenie świata”. *Po dwu stronach oceanu. Z Josifem Brodskim o Rosji rozmawia Adam Michnik*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, 20.01.1995, (nr 3), s. 6.

²³⁷ M. Eliade, *Traktat...*, s. 22; por. tenże, *Mefistofeles...*, s. 128–129; tenże, *Sacrum, mit...*, s. 249–250.

²³⁸ Por. s. 30–32.

własnej uczoności i pozycji społecznej) miejsca itp. – wyrzeczenia się ich bądź choćby narażenia się na ryzyko ich utraty²³⁹. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy wierzy się w esencjalną tożsamość wartości inteligenckich i ludowych, rosyjskich i ogólnoludzkich czy zachodnich; bezkonfliktowa harmonijność odnieszona jest przecież dopiero do dojrzałej, spełnionej Przyszłości. W wymiarze – prowadzącej jakoby do niej – historyczno-empirycznej przejściowości, co pokazywały choćby bolesne doświadczenia narodnickiej „wędrówki w lud”, sprawa przedstawiała się o wiele bardziej dramatycznie²⁴⁰.

Podobne treści i postawy odnaleźć można również w znacznie szerszej, niż tylko inteligencka, sferze mentalności społecznej Rosji, choćby w bardzo rozpowszechnionym tam przeświadczeniu o aktualnej nieautentyczności doświadczanego życia rosyjskiego – przeżywanego jako oderwane od istoty prawdziwej rosyjskości, skażone obcymi wpływami, knowaniem wrogów, miażdżącą codziennością, upadłych w przyziemność, zabiegów itp. Doświadczane negatywy – m. in. brak pełnej harmonii wspólnoty życia społecznego, dostrzegane egoizm działań jednostkowych i grupowych, konfliktowość interesów, ograniczenia potęgi politycznej, słabość ekonomiczna, przejawy niezrozumienia przez innych wyjątkowości rosyjskiej misji i potrzeby przewodnictwa Rosji w wolnym związku narodów itp. – odbierane są wówczas, często niemal automatycznie, jako następstwo tego, że Rosja nie jest jeszcze sobą, nie odnalazła dotąd siebie, nie urzeczywistniła własnej idei.

Poczuciu nieautentyczności towarzyszy pragnienie odnalezienia siebie – takim jednak, jakim chciałoby się być – połączone z nadzieją zbawczego przeobrażenia siebie, kraju, a może i całego świata, w następstwie rozpoznania „rosyjskiej prawdy” i urzeczywistnienia „rosyjskiej idei”. Pojawia się i okresowo nasila nadzieja na możliwość zerwania wreszcie zasłony, przesłaniającej dotychczas nieśmiertelne oblicze Świętej Rusi, które – niczym zaginiony przed wiekami gród Kiteż, w „czasach ostatnich” – odsłoni się ludziom o szczerych umysłach i mocnej wierze, zdolnym zrezygnować z całej doczesnej marności, nieczystości i wszeteczności, wyzbyć się „wszelkiej próżnej myśli i pokusy zawrócenia z drogi”²⁴¹, a na czas poszukiwań dochować tajemnicy. Wszystko będzie im wówczas dane:

My już nie zwątpimy na tych drogach [...], ale w modlitewnym napięciu z pewnością oczekujemy nadchodzących wydarzeń i spełnień... Albowiem z nami jest Pan naszego Kiteża²⁴².

²³⁹ Por. s. 144–149.

²⁴⁰ Por. A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna...*, t. 1, s. LXV–LXIX.

²⁴¹ *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kiteżu. Z legend i podań dawnej Rusi* (Wybór, tłumaczenie, wstęp i przypisy R. Łużny), Warszawa 1988, s. 235.

²⁴² I. Iljin, *O Rossii...*, s. 16.

Motyw Rosja-wieczny Gród (*Grad*) bywa nawet pojmowany jako klucz do istoty Rosji: „Ona – to niewidzialny Gród, do którego dąży dusza rosyjska. Pojąć to – znaczy poznać duszę rosyjską”²⁴³.

Tak czy inaczej pojmowane, oczekiwane spełnienie, czy choćby wyjście mu naprzeciw, nie może się jednocześnie obejść bez inicjacyjnego momentu wyrzeczenia, zerwania z dotychczasowym trybem życia, codziennymi wartościami, formami społecznymi itp. W każdym, podobnym przypadku doświadczenie rosyjskiej głębi, prawdy, zagadki czy tajemnicy stanowi rodzaj próby inicjacyjnej, zdolnej przywrócić witalność, przynieść poczucie własnej tożsamości, dać moc i świętość, pozwolić przenieść się ze sfer pozoru i przypadkowości w wymiar pełnej rzeczywistości, otworzyć nadzwyczajne perspektywy rozwojowe, odrodzić zarówno osoby, których stało się ono udziałem, jak i całą wspólnotę – rodzimym *mir*, Rosję (a niekiedy również, jeśli będzie gotowa przyjąć rosyjskie „słowo” i przemienić się pod jego wpływem, odrodzić resztę bądź przynajmniej znaczącą część świata). I. Iljin naucza:

I przede wszystkim i bardziej od wszystkiego każdy z nas jest powołany, by nie ulegając cudzoziemskim i innowierczym sądom o naszej Rosji i pozwalając upierającym się przy ślepotcie uczynić siebie ofiarą swej ślepoty – napotkać Rosję w jej wiecznej, historyczno-duchowej istocie, znaleźć ją w sobie, i znaleźć w swojej duszy to miejsce, od którego mógłby dzisiaj przetkać nową tkaninę swojego życia jako tkaninę Jej życia [...]. Widzimy Rosję przez miłość i wiarę; dzielimy jej mękę; i wiemy, że przyjdzie czas jej zmartwychwstania i odrodzenia²⁴⁴.

W przekonaniu Iljina, uczestnictwo w podobnym doświadczeniu staje się jednocześnie przesłanką – warunkiem – istnienia rosyjskiej wspólnoty i tożsamości oraz własnego w nich uczestnictwa:

Być Rosjaninem, znaczy to postrzegać Rosję w promieniach Bożych, w jej wiecznej podstawie, jej nieprzemijającej substancji i z miłością pojmować ją jako jedną z głównych i najdroższych świątyń swojego osobistego życia. [Znaczy również:] pojmować Rosję sercem, widzieć miłością jej drogocenną samoistość i jej, w całej historii powszechnej, niepowtarzalną osobliwość, rozumieć, że ta osobliwość jest Darem Bożym, danym jedynie Rosjanom, a jednocześnie wskazaniem Bożym, mającym odgrodzić Rosję od zamachów [ze strony – przyp. M. B.] innych narodów, i wymagać dla tego daru – wolności i samodzielności na ziemi²⁴⁵.

W rozpatrywanym sposobie postrzegania Rosji zwraca uwagę integralna obecność pierwiastków uniwersalistycznych, pojmowanych w mesjanistyczny sposób: „W bezmiernych cierpieniach i biedach, wśród głodu, w krwi i w po-

²⁴³ Ju. Łabyszew, M. Paszynin, *W poskach wiecznego Grada*, [w:] I. Kiriłłow, *Trietij Rim. Oczerk istoričeskogo razwitijsa idiei russkogo messianizma*, Moskwa 1996, s. 3.

²⁴⁴ I. Iljin, *O Rossii...*, s. 4. Por. tenże, *O russkom nacjonalizmie (Sbornik statiej)*, Moskwa 2007, s. 16–17.

²⁴⁵ W. Iljin, *Poczemu my wierim...*, s. 5.

cie – wyznaje Piotr Sawicki – Rosja wzięła na siebie brzemień szukania prawdy za wszystkich i dla wszystkich²⁴⁶. Z pomocą przyjąć jej może prawdziwie narodowa filozofia, zdolna w mistyczny, intuicyjny sposób sięgać żywą myślą tajemnych głębin kosmosu:

Samodzielna filozofia rosyjska, która wzniosłszy się na najwyższy stopień apokaliptycznego napięcia, stoi już na progu nowego objawienia [...]. Nadzieję na to żywią wszyscy prawdziwi Rosjanie...²⁴⁷

Jak pokazują przedstawiane w książce egzemplifikacje rosyjskich intuicji, dotyczących istoty, natury i swoistości Rosji, źródeł i podstaw wielu rozpoznań tam przeświadczonych o jej domniemanej tajemniczości czy zagadkowości można szukać wśród tych spośród nich, które wiążą się z doświadczeniem *sacrum*, w ogóle, oraz z doświadczeniem pierwotnego chaosu i jego – bardziej zwykle bezpośrednio uobecnianego i wysławianego – „żeńskiego” surogatu, w szczególności. Zawierają one m. in. typowe dla języka *sacrum* i jego zakorzenienia w archaicznych strukturach mitu, wypowiedane wprost bądź obecne w sferze swych archetypowych znaczeń następujące konkretyzacje doświadczanej rosyjskości: nieokreśloność i bezkształtność, bezgraniczność, niedokończenie, ustawiczne stawanie się, niestałość, bezjakościowość, niewyraźność, brak wyraźnej tożsamości, inność, niedostatek porządku, szerokość, antynomiczność, ambiwalentność, naturalność, żywiołowość, dionizyjskość, akwaticzność, telluryczność, lunarność, chtoniczność, kobiecość, dziewiczość, macierzyńskość, młodość, akcentowanie szczególnej roli duszy, irracjonalność, intuitywność, mistyczność, skrytość, iluzoryczność, milczącość itp. A w konsekwencji także, jak wierzy się czy pragnie wierzyć, otwartość, uniwersalność, paradoksalność, wieloznaczność, plastyczność, potencjalność, nieciągłość, nieograniczoność możliwości, maksymalizm, krańcowość, szczególna wolność, mesjanizm, eschatologizm, zdolność godzenia i syntetyzowania przeciwieństw, niepojętość, niewypowiedzianość, zdolność budzenia przeciwstawnych uczuć, postaw, interpretacji itd.

Wymienione charakterystyki pojawiają się w wielkiej mnogości swych historycznych artykulacji w bardzo rozmaitych konfiguracjach i – dookreślających, każdorazowo, ich sens – wzajemnych związkach, których uważna analiza zdaje się wykluczać możliwość zasadnego sprowadzenia ich do prostych i inwariantnych schematów porządkujących. Można, co najwyżej, rekapitulująco sądzić, że istotne źródła dynamiki (a także przestrzeni sensu, w której się ona dokonuje) rosyjskich prób samookreślenia – w zakresie, w jakim oscylują one między za-

²⁴⁶ Cyt. według: N. W. Riazanowski, *Azija głazami russkich*, [w:] *W razdum'jach o Rossii (XIX wiek)*, Moskwa 1993, s. 405.

²⁴⁷ A. Łosiew, *Filosofija...*, s. 236.

akcentowaniem „tajemnicy” a próbami znalezienia rozwiązania rosyjskiej „zagadki” – tkwią w szczególności we wskazanej dwoistości doświadczenia istoty rosyjskości jako nieokreśloności, w najczęściej bezwiednym, wzajemnym przenikaniu się, dopowiadaniu, ale i kolidowaniu ze sobą treści, które się z niego wywodzą. Podejmowane wysiłki, zmierzające do uporania się z powstającymi w związku z powyższym problemami, generują jednak nieuchronnie problemy pochodne, stawiające kolejne wyzwania itd.; co więcej, w mechanizmy samoreprodukcji włączona zostaje również, w swym zasadniczym charakterze, sytuacja wyjściowa, generująca imperatyw „zrozumienia Rosji” – i jednocześnie pojmowana przez pryzmat owego imperatywu – wraz ze wszystkimi oczekiwaniami i zagrożeniami, wiązany z jego wypełnieniem.

ROZDZIAŁ 2

HISTORYCZNE METAMORFOZY, POSZUKIWANIA I UOBECNIENIA ROSYJSKOŚCI

Przedstawione w rozdziale pierwszym uwagi, wskazujące na sakralne w ogóle, a archaiczne w szczególności, źródła, korzenie i uwikłania rosyjskich prób „zrozumienia Rosji”, odnosiły owe wysiłki do doświadczeń i struktur myślowych znacznie bardziej uniwersalnych, będących udziałem wielu, dawnych zwłaszcza, ludów i kultur. Nasuwa się pytanie, dlaczego i w jaki sposób właśnie w Rosji zachowały one szczególną żywotność, trwałość i centralność miejsca, podczas gdy np. na Zachodzie relatywnie częściej postrzegane są z intelektualnym dystansem, uznawane za irracjonalne czy anachroniczne, w znacząco większym stopniu – choć nie zawsze konsekwentnie – przesłonięte przez inne formy samoświadomości czy samowiedzy i zmarginalizowane do wymiaru folkloru, ludowych podań i przypowieści, zepchnięte w nieświadomość, czasem tylko artykułującą swą obecność w schematach kultury masowej, myślenia potocznego czy ideologicznego?

Przychodzi zapytać również, jakie właściwości rodzimego kontekstu historycznego, w jego mentalnym, religijnym, kulturowym, politycznym, społecznym itd. wymiarze, sprzyjają nadawaniu wysiłkom związanym z próbami „zrozumienia Rosji” – rozwiązania „rosyjskiej zagadki” bądź kontemplowania „rosyjskiej tajemnicy” – z jednej strony takich właśnie, a nie innych, w swych zasadniczych kształtach, metamorfoz i konkretyzacji, z drugiej zaś wyznaczają im bardzo centralne, wyjątkowe wręcz, miejsce w intelektualnej tradycji kraju, wpływając jednocześnie nie tylko na treść, ale i w istotnym stopniu przesądzając o charakterze i formie poszukiwanych i akceptowanych tam odpowiedzi. Nie są one, jak spróbuję pokazać, bynajmniej przypadkowe czy uboczne, przeciwnie – zdają się współtworzyć rosyjski genotyp religijno-kulturowy i duchowo-mentalny¹ – wykształcony i przez wieki utrwalony na tyle, że nadając mu

¹ Por. w sensie ogólnym K. Gadzyjew, *Razmyszlenija o političeskoj kulturnie sowriemiennoj Rossii*, „Mirowaja ekonomika i mieżdunarodnyje otnoszenija” 1996, N° 2, s. 26 i n.

każdorzazowo określoną specyfikę, nie były go jednak w stanie podważyć, a niekiedy nawet paradoksalnie, wzmocniły – popiotrowe „rozdarcie” i bolszewickie doświadczenie Rosji.

Wśród cech, stanowiących o tożsamości rosyjskiego genotypu, należy wymienić w szczególności eschatologiczny maksymalizm, „mistyczny realizm”, paschalność, kosmizm, apofatyzm, zorientowanie na totalność, wspólnotowość i antyindywidualizm, ontologizm, maksymalizm, binaryzm i paradoksalnie towarzyszącą mu tendencję do finalnego pogodzenia przeciwieństw, historiozofizm, finalizm, antropocentryzm, ahistoryzm, panmoralizm, mesjanizm i misjonizm, poszukiwanie jedności, pragnienie pozostawania bądź znalezienia się w centrum świata². Nie chodzi tu jednak jedynie o prostą koincydencję zasygnalizowanych właściwości, współtworzących ów genotyp, ale również o związki i zależności między nimi, ich współzakładanie się i całościową integralność. Dopiero we wzajemnej więzi z innymi, każda z nich uzyskuje swój określony – myślowy, kulturowy i społeczny – sens, wpływając na inne i jednocześnie podlegając dookreśleniu z ich strony. W znacznym stopniu korespondują one nie tylko z właściwościami prawosławnej percepcji świata, ale również z obecnością i określoną specyfikacją wielu zachowywanych i modyfikowanych treści archaicznych, z charakterem rosyjskiej reakcji na otoczenie i wpływy zewnętrzne, przede wszystkim zachodnie, z charakterem rosyjskiego systemu społeczno-politycznego, postawami Rosjan wobec swojej wspólnoty społecznej, jej władzy itp.

Zapoznając się z przedstawianym w książce zarysem mentalno-kulturowych podstaw, aspektów oraz przejawów rosyjskiej tożsamości i konkretyzujących ją kolejnych, historycznych ucieleśnień, przejawów i charakterystyk, należy pamiętać, że został on ujęty i ukazany w pewnej określonej perspektywie, co nie pozostaje bez wpływu na sposób odczytania i interpretacji współtworzących go treści – jest on pojmowany, rekonstruowany i odczytywany jako religijno-kulturowy, duchowo-mentalny i społeczno-polityczny kontekst rosyjskich prób „zrozumienia Rosji”, podejmujących wyzwanie rosyjskiej zagadki-tajemnicy. Można powiedzieć, że w odgrywanej przez siebie roli ma on charakter typu idealnego, pomagającego badać i rozumieć historyczną rzeczywistość empiryczną, bez oczekiwania wszakże, że jest ona, bądź będzie czy może być, z nim całkowicie zgodna³.

Przy rekonstrukcji, pojawiającego się w jego ramach wizerunku Rosji, punktem komparatystycznego odniesienia pozostaje w podobny sposób potraktowany obraz Zachodu. Wskazywane odmienności między nimi są niejednokrot-

² Por. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja* (wyd. II uzup.), Łódź 1995, s. 12–27.

³ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002, s. 465.

nie w znacznej mierze różnicą stopnia – co zaznaczają czasem pojawiające się w książce sformułowania typu: „bardziej intensywny niż na Zachodzie” lub „relatywnie słabszy w Rosji” – niż całkowitą przeciwstawnością. Należy jednak również pamiętać, że niewielkie nawet niekiedy różnice, dostrzegalne na poziomie poszczególnych cech, ulegają istotnemu spotęgowaniu w ramach szerszych kompleksów kulturowo-mentalnych, które w Rosji i na Zachodzie nie wydają się – w swym centrum i całokształcie – ciężać w identycznych kierunkach. Dostrzeżenie i analiza wyznaczników, uwarunkowań i przejawów owej odmienności pomaga, w szczególności, lepiej rozumieć i objaśniać źródła, charakter i zakres swoistości historycznych uwikłań i metamorfoz rosyjskich pytań o Rosję i uzyskiwanych na nie odpowiedzi, traktowanych jako poszukiwane uobecnienie i zapowiedź możliwego spełnienia istoty rosyjskości.

2.1. OBLICZE ROSYJSKIEGO PRAWOSŁAWIA

Wskazywaną niemal zgodnie od wieków przez Rosjan, a także większość badaczy zachodnich, podstawą rosyjskiej tożsamości kulturowej pozostaje prawosławie⁴. Jego wpływ na rosyjską mentalność, sposoby percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata, postawy, dążenia i aspiracje itp. w sposób wyraźny nie ogranicza się do grona wyznawców wschodniego chrześcijaństwa. Wiele podobieństw, surogatów czy odpowiedników religijnych pierwotnie treści i struktur mentalnych oraz postaw życiowych, jednostkowych i społecznych, odnaleźć można wśród zamieszkujących Rosję osób i grup nieprawosławnych, a nawet w ogóle programowo antyreligijnych, szukających objaśnienia sensu i legitymizacji swoich działań i zamierzeń w *quasi*-sakralnych *de facto* formułach ideologicznych.

Samo prawosławie, sytuując ojczyznę Dostojewskiego we wspólnocie ogólnochrześcijańskiej i spokrewniając ją z innymi wyznawcami uczniów Chrystusa, podkreśla zarazem rosyjską odrębność i odmiennność w stosunku do zachodniego katolicyzmu i protestantyzmu, a w następstwie również do całej kultury zachodniej⁵. Różnice dogmatowo-teologiczne nie są wielkie: Wschód odrzuca *filioque*, przez co silniej niż Zachód podkreśla – w ramach współdzielanego

⁴ Nie oznacza to, by, w moim własnym przekonaniu, prawosławie mogło być uznawane ze jedyną podstawę czy determinantę rosyjskiej tożsamości duchowej, mentalnej czy kulturowej; należy w szczególności pamiętać, podkreślić raz jeszcze, również o obecności treści archaicznych, o procesach dyfuzji kulturowej Zachodu, istniejącym systemie społecznym, politycznym, ekonomicznym itp. Błędem byłoby także ignorowanie dokonujących się w Rosji i na świecie procesów sekularyzacji, przemian w sposobie doświadczania *sacrum*, przejawów jego kamuflażu, zjawisk demitologizacji i remitologizacji itp. Co więcej, wszelkie formuły, sprowadzające całość rosyjskiej kultury i świadomości do jednego źródła czy determinanty, skazywałyby autorów podobnych zabiegów redukcjonistycznych na faktyczne pozostawanie w sferze mitu. Por. I. Lewiasz, *Russkije woprosy o Rossii. Diskurs z Marianom Brodoj*, Moskwa 2007, s. 93.

⁵ Por. B. Jegorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury XIX wieku*, Gdańsk 2002, s. 26.

dogmatu Trójcy Świętej – odmienną tożsamość każdej z Boskich Osób; uznaje również istnienie niestworzonych energii – swoistego bytu pośredniego wpływającego z Boga i łączącego Go z ludzkością (Kościół katolicki potępił to jako herezję hezychastów, sformułowaną przez mnichów z Athos)⁶. Liturgia wschodnia nie pojmuje Wniebowstąpienia jako odejścia, silniej akcentując pierwiastek boskiej immanencji w świecie. Właściwy prawosławiu, zwłaszcza monastycznemu, swoisty „maksymalizm eschatologiczny” akcentuje nie tyle indywidualne zbawienie, ile zbawienie świata, jego przemienienie w zbiorowej wizji Kościoła. W odróżnieniu od katolicyzmu, podkreślającego bardziej momenty woli i działania w nieprzemienionym jeszcze, aktualnym, dalekim od paruzji świecie, prawosławie żyje w świetle paruzji, która jest przeżyciem żywym, niemal spełnionym faktem⁷. Skłania to ku poszukiwaniom nie tyle sposobu zadomowienia się w istniejącym, pełnym napięć, sprzeczności i ograniczeń świecie oraz dróg stopniowej i cząstkowej przemiany jego elementów i struktur, ile raczej – możliwości wykroczenia poza świat, przyspieszenia eschaty.

Nazbyt często, przeakcentowywana z różnych powodów i względów na Zachodzie i w samej Rosji, ich wzajemna odmienność duchowo-mentalna i religijno-kulturowa pozostaje jednak realnością, której nie można nie dostrzegać czy lekceważyć. Nie jest ona ani powierzchowna, ani przypadkowa i nie sprowadza się wyłącznie do kwestii wyznaniowych. Sam podział Kościoła miał już przecież historyczne podłoże i uwarunkowania w głębokim zróżnicowaniu kulturowym, społecznym, mentalnym itp. świata chrześcijańskiego, a zastane różnice na przestrzeni dziesięciu wieków dodatkowo spotęgował i utrwalił⁸.

Właściwość duchowości wschodniego chrześcijaństwa, silniejszy niż na Zachodzie, pierwiastek „maksymalizmu eschatologicznego” wyraża bardziej bezpośrednio i bliższe doświadczenie, przeczucie i pragnienie paruzji, osłabia wrażliwość na determinacje, sprzeczności czy ograniczenia woli i zbiorowego działania. Relatywnemu wzmocnieniu podlegają wówczas – zwłaszcza w sferze kulturowego sensu i afirmowanych wartości – nie tyle poszukiwania sposobu zadomowienia się w świecie i dróg jego cząstkowej, stopniowej poprawy, ile raczej wysiłki, zmierzające do znalezienia, czy wręcz stworzenia, możliwości wy-

⁶ Por. S. Kiryłowicz, *Prawosławie*, [w:] J. Keller i in. (red.), *Religie uniwersalistyczne*, Warszawa 1982, s. 298–301; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska, Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 117–130; W. Łoskij, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 50–58, 67–80; O. Clement, *Bunt ducha i tragedia podziału. Kryzys chrześcijaństwa Zachodniego*, „Znak” 1993, nr 2 (453), s. 28–29; W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 42–58; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1967, s. 401–403; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995, s. 144–147.

⁷ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 24; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 172.

⁸ Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 52–58; A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 22–26, 32–33.

kroczenia poza upadły świat, do uwolnienia się odeń lub jego – przywracającej pierwotną pełnię, wyzwalającej od zła – ostatecznej, regenerującej przemiany. W prawosławnej wykładni:

Eschatologia, jako wymiar egzystencjalny czasu, mieści się wewnątrz dziejów, pozwala mistycznie powiązać rzeczy pierwsze i ostatnie, zakłada bowiem pewną immanencję rajy i Królestwa Bożego tu i teraz⁹.

Odpowiadający duchowi wschodniego chrześcijaństwa maksymalizm eschatologiczny nabierał na Rusi, a następnie w Rosji, szczególnej intensyfikacji:

W chrześcijaństwie rosyjskim dużo wyraźniej niż w bizantyjskim, wzrok ludzi kieruje się ku „niebiańskiej Jerozolimie”, ku „nadchodzącemu miastu”. Żywi ono gorące pragnienie nowego nieba i nowej Ziemi; Królestwa Prawdy na ziemi¹⁰.

Prawosławie ciąży ku koncepcji eschatologii zrealizowanej, dostrzegając znaki rzeczy ostatecznych w historii pojmowanej jako swoisty adwent eschatologiczny¹¹. „Kosmos związany z człowiekiem i uczestniczący w ekonomii zbawienia, ma swój rytm i zdąży do doskonałości”¹². Podkreśla ono nie tyle aktualność, ile potencjalność sił duchowych i całego świata:

Świat, który otrzymał przy stworzeniu całą pełnię i doskonałość w swoich bytowych fundamentach, nie jest jeszcze zakończony, on dopiero ma stać się prawdziwym kosmosem, stworzoną Sofią, poprzez moc swojej pierwotnej sofijności. Bóg zawarł w nim wszystko, co może być dane, ale to nie oznacza, że wszystko już zostało zrealizowane, urzeczywistnione w bycie. To, co dane, jest zadaniem dla świata. Jednym słowem, świat staje się, a stawanie się zakłada, jako wewnętrzną podstawę procesu, jego ostateczny cel¹³.

W centrum uwagi wyrosłej na glebie wschodniego chrześcijaństwa w świadomości rosyjskiej lokuje się nie upadła teraźniejszość, lecz stan spodziewanego istotowego spełnienia, gdy świat – z ważnym, a najchętniej decydującym, wkładem prawosławnej Rosji – stanie się finalnie tym, czym być powinien, odsłaniając tajemnicę czy rozwiązując zagadkę ziemskiej historii. W wieńczącej ziemską historię, nowej Jerozolimie – „Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłębem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał” (Iz 11,6)¹⁴, skoro: „synteza binarności nie będzie już rozdar-

⁹ P. Ewdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1997, s. 43; por. I. Iljin, *Suszczytność i swojeobrazie rosyjskiej kultury*, Moskwa 2007, s. 96.

¹⁰ Cyt. według: R. Łużny (red.), *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin 1988, s. 53.

¹¹ Por. R. Mazurkiewicz, *Eschatologia Rusi Kijowskiej*, [w:] R. Łużny (red.), *Dzieło chrystianizacji...*, s. 19.

¹² T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 431.

¹³ S. Bułgakow, *Cuda Ewangelii*, Warszawa 2007, s. 45–46.

¹⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Warszawa 1984, s. 859.

ciem, różnicą ani rozdzieleniem, a tym bardziej równoważnością sił, lecz wchłonięciem niższego przez wyższe, ciemności przez światłość”¹⁵.

Relatywnie wyraźniej zachowany wymiar kosmiczny, mocniej podkreślony pierwiastek Boskiej immanencji w świecie, archetypizacja (a zatem również pewna ahistoryzacja) Ewangelii, koncepcja człowieka jako „mikrokosmosu” itd. współwarunkują centralne znaczenie kategorii „przebóstwienia” dla duchowości wschodniej. W strukturach teologii wschodniej, co leży u podstaw jej specyfiki i odrębności, z tajemnicy Wcielenia wypływa równoważność zbawienia i przebóstwienia¹⁶. Rosyjska recepcja teologii bizantyjskiej podtrzymała, a nawet jeszcze wzmocniła znaczenie pojęcia „przebóstwienia”:

Kluczową i oryginalną ideą patrystyki wschodniej była idea *theosis* – przebóstwienia człowieka i całego stworzenia. Zbawienie to właśnie przebóstwienie, któremu podlega cały świat stworzony, cały kosmos. Zbawienie to rozświecenie i przebóstwienie stworzenia, nie zaś jego sądowe uniewinnienie¹⁷.

Idea przebóstwienia znajduje swe oparcie i konkretyzację również w antropologii:

Na Wschodzie bardzo wyraźnie podkreśla się, że to element boski ludzkiej natury – *imago Dei* – jest tym, co stanowi podstawę antropologii. A jego źródło jest pierwotniejsze od grzechu pierworodnego. Wskutek tego, u Ojców pierwotny status ludzkiego przeznaczenia, stan rajski, zawsze definiuje byt człowieka i nawet po grzechu piętnuje jego ziemski los¹⁸.

Wcielenie Chrystusa jest dla prawosławia wydarzeniem kosmicznym: Chrystus, będąc Logosem, stanowi w Bogu czynnik stworzenia; także dlatego, że jest On człowiekiem, skoro człowiek jest „mikroświatem”. Grzech strąca człowieka, strąca stworzenie w upadek i śmierć, lecz odnowienie człowieka w Chrystusie jest zarazem odnowieniem kosmosu i przywróceniem jego pierwotnego piękna¹⁹.

Chrześcijanin czuje swoją odpowiedzialność wobec widzialnego świata. Wydaje mu się, że powinien go oczyszczać, uświęcać i w pewnym sensie tworzyć, humanizować, przenikać Chrystusem²⁰.

Głównym świętem religijnym prawosławia, w szczególności zaś prawosławnej Rosji, pozostaje od wieków Wielkanoc – nie tylko, co dotyczy całego prze-

¹⁵ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 82. Por. tamże, s. 170.

¹⁶ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 3, s. 42.

¹⁷ M. Bierdiajew, *Prawda prawosławia*, „Znak” 1993, nr 1 (453), s. 10.

¹⁸ P. Evdokimov, *Kobieta...*, s. 43; por. E. Cherkasova, *Dostoevsky and Kant. Dialogues on Ethics*, Amsterdam–New York 2009, s. 12.

¹⁹ Por. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 197; P. Evdokimov, *Kobieta...*, s. 43.

²⁰ T. Špidlik, *Mysł rosyjska...*, s. 431; por. K. Jasman, *Filokaliczny horyzont teologii prawosławnej*, „Chrześcijanin a Współczesność” 1987, nr 4, s. 18, 25–26.

cież chrześcijaństwa w sensie wyznaniowym, ale również w kulturowym i mentalnym²¹. Całą historię rosyjskiego piśmiennictwa (*słowiesnosti*)²² inauguruje powstała w połowie XI w. paschalna homilia metropolity Iłariona *Słowo o Prawie i Łasce*. Prawosławni Rosjanie widzą w paschalnej dominancie własnej liturgii i wiary element odróżniający je od zachodniego chrześcijaństwa, w którym w sferze kulturowej i obyczajowej centralne miejsce przypada – w ich wyostrożonej, choć trudno byłoby powiedzieć, że niesłusznej, ocenie – Bożemu Narodzeniu. „Postrzeganie świata w promieniach paschalnych przeżyć – rekapitułuje o. Wasyl Zienkowski – leży w samym centrum rosyjskiej świadomości religijnej – bez niego nie da się jej pojąć”²³.

Jak symptomatycznie diagnozuje współczesny rosyjski filozof prawosławny, Iwan Jesaulow:

W zachodnim wariacie kultury chrześcijańskiej akcentowane są nie śmierć i następujące po niej Zmartwychwstanie Chrystusa, a samo Jego przyjsie na świat, narodziny Syna Bożego, dające nadzieję na przeobrażenie również tego ziemskiego świata²⁴.

W konsekwencji, dodajmy od siebie, zaznaczona zostaje autonomia świata historycznego i – sytuowana również w ramach owej autonomii – perspektywa możliwości, potrzeby i powinności podejmowania systematycznych wysiłków, umożliwiających względną, ale i efektywną, poprawę warunków ziemskiego życia, w szczególności życia społecznego. Właściwa prawosławiu rosyjskiemu dominanta paschalna marginalizuje natomiast znaczenie, trwały charakter i autoteliczną wartość podobnej autonomii. Bardziej bezpośrednio akcentuje ono perspektywę eschatologiczną – w jej nie tylko jednostkowym, ale i wspólnotowym wymiarze – silniej zespalając ze sobą historię i eschatologię.

Ostre przeciwstawianie wzajemne – rozważania Iłariona eksplikują tu bez wątpienia treści archetypowe dla prawosławnej (i postprawosławnej) duchowości, mentalności i kultury rosyjskiej – Łaski i Prawa nie tylko akcentuje wyższość nadprzyrodzonej Łaski nad doczesnym prawem i świętości nad społeczną

²¹ Por. I. Iljin, *Suszcznost'...*, s. 90–95.

²² Pojęcie *słowiesnost'* łączy etymologicznie ze sobą dwa podstawowe składniki treściowe, wskazując „na nierozdzielalną więź formy (słowa jako szeregu liter/znaków) i treści: samo słowo jest także wieścią. Przy tym, po pierwsze, wieścią od kogoś pochodzącą, po drugie, do kogoś skierowaną, po trzecie, coś zawierającą”. Najważniejszą dla człowieka wieścią jest Boska Ewangelia, przynosząca człowiekowi Dobrą Nowinę. Samo zaś „słowo” w sferze rosyjskiej tradycji prawosławnej jest słowem „pierwotnie pochodzącym od Boga: »Na początku było Słowo, i słowo było u Boga i Bogiem było Słowo«, z czego wynikała odpowiedzialność człowieka za wypowiedziane przez siebie słowa i świadomość tego, że dane przez Boga słowo pozostaje również zawsze skierowane ostatecznie ku Bogu”. I. Karpow, *Trijedinstwo ruskoj słowiesnosti*, [w:] Je. Galickich (red.), *Duchownost' kak antropologiczeskaja uniwersalija w sowriemennom literaturowiedienii*, Kirow 2009, s. 25.

²³ W. Zienkowskij, *Istorija ruskoj filozofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991, s. 38.

²⁴ I. A. Jesaulow, *Paschalnost' ruskoj słowiesnosti*, Moskwa 2004, s. 21; por. W. M. Sołowjow, *Tajny ruskoj duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 22.

„normą”²⁵. Sprawia również, że ziemskie reguły, a także oparte na nich porządek naturalny i społeczny, nabierają w wymiarze aksjologicznym charakteru ambiwalentnego. On zaś sam traci na autonomii, zasadniczości i trwałości, skoro – w sferze rosyjskiej duchowości, mentalności i kultury – towarzyszy mu ufność w możliwość „przebóstwienia” świata, zakładająca realność, i potrzebę, wykroczenia poza znane z doświadczenia historycznego determinacje, ograniczenia i sprzeczności życia jednostkowego i społecznego.

Podjęmowane przez wieki kolejne wysiłki podobnego wykraczania i dramatyczne doświadczenia weryfikacji ich efektów przynosiły wielokrotnie zawód i poczucie niespełnienia, przy jednoczesnym dalszym podtrzymywaniu braku przyzwolenia na zasadnicze pogodzenie się z istniejącym porządkiem i uczestnictwo w nim z drugiej. W następstwie powyższego, postawa wobec doczesnego porządku oscylowała w Rosji między próbami odrzucenia go, życiem poza nim i z dala od niego a ambicjami przewyżczenia naturalnych determinacji, ograniczeń i sprzeczności, przekroczenia granic historii, uczestnictwa w transcendującym historyczność tworzeniu Królestwa Bożego – lub jego, często nawet programowo antyreligijnych, ideologicznych surogatów – już tu, na ziemi. Ich załączek utożsamiany był jednocześnie z ziemią ruską (rosyjską), w rezultacie czego łączyły się ze sobą: świętość, paschalność i – wyznaczający zbiorową misję narodowy ideał – Święta Ruś, a *de facto* również jej rozmaite religijno-ideologiczne metamorfozy, konkretyzujące wizję oczekiwanego ucieleśnienia się „przemienionej” rzeczywistości i tworzenia przyszłej wspólnoty. „Eschatologiczny sens istnieniu Rusi Moskiewskiej nadał św. Sergiusz z Radoneża. Uczynił z niej ikonę Trójcy Świętej”²⁶. W odróżnieniu od greckiego mistyka hesychasty św. Grzegorza Palamasa, który przebóstwienie człowieka łączył z jego dążeniem do uczynienia z siebie ikony Chrystusa, czternastowieczny duchowny ruski

wskazywał nie na pojedynczego człowieka, który powinien budować swój prawdziwy wizerunek, lecz na wspólnotę ludzką, w której istnieje mistyczny załączek Trójcy Świętej. Wspólnota owa – lud prawosławny – powinna dążyć do odślonięcia w sobie Jej obrazu²⁷.

Tendencji do dostrzeżenia w carze ikony Boga odpowiadała towarzysząca jej skłonność, by w całym cesarstwie prawosławia widzieć ikonę niebieskiego świata. „Co więcej, ikonostas oferował model hierarchicznego porządku społecznego”

²⁵ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, Warszawa 1995, s. 144–145; por. I. Michajewa, *Trójedinstwo „Bog-car’-otiec” w nacyonalnoj modeli mira*, [w:] Je. Galickich (red.), *Duchownost’ kak antropologiczeskaja uniwersalija w sowriemiennom literaturowiedieni*, Kirow 2009, s. 79–81.

²⁶ H. Kowalska-Stus, *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII*, Kraków 2007, s. 162.

²⁷ Tamże.

czeństwa ruskiego²⁸ – termin *ranga* (czyn), łączony pierwotnie z porządkiem cerkiewnego ikonostasu, został następnie odniesiony do – określanej i sankcjonowanej przez władzę – struktury i hierarchii pozycji społecznych.

Pewność, że cała natura została odkupiona i uświęcona przez ofiarę i zmartwychwstanie Chrystusa umacnia swoisty optymizm religijny, prowadzi ku ufności, że prawdziwy chrześcijanin już na tym świecie może dostąpić przebóstwienia²⁹. „Chrześcijaństwo – podkreśla Nikita Struwe – jest religią integralnego zbawienia nie tylko człowieka, ale i całego świata (nowa ziemia, nowe niebo)³⁰. Co więcej:

Moje zbawienie i przemiana są związane nie tylko ze zbawieniem i przemianą innych ludzi, lecz także zwierząt, roślin i minerałów, z ich włączeniem do Królestwa Bożego, które zależy od moich wysiłków twórczych³¹.

Pascha jest oczekiwaniem całego wszechświata, co również kulturze ludzkiej nadaje wymiar eschatyczny. Należy zarazem pamiętać, że duchowość i myśl prawosławia w swych niektórych poszukiwaniach wychodzi poza spokojną wizję przebóstwienia człowieka i całego stworzenia, pojmując je jako zmaganie i trud, wpisujący się w codzienne życie chrześcijańskie³². „Człowiek jest ikoną Boga, jakkolwiek w swej wolności może stać się obrazem zgoła niepodobnym, antyikoną, zaprzeczeniem ikoniczności³³. Nie ma wówczas mowy o automatyzmie przebóstwienia.

Prawosławie zwraca się ku tajemnicy Zmartwychwstania, pojmując je jako ukoronowanie i ostateczny cel chrześcijaństwa. Pascha to czas radości

z Bożego świata zmartwychwstania i z Bożego piękna. Oto samo serce duchowości chrześcijańskiego Wschodu! [...] Piękno jest manifestacją wewnętrznego piękna świata, odbłaskiem Bożego światła, paschalną formą nadziei. Piękno, dobro i prawda są nieodzielne. Umiłowanie dobra i piękna przeobraża człowieka³⁴.

Paschalna dominanta w sposobie postrzegania i konceptualizacji świata – wraz ze swoimi, wskazanymi wcześniej, konsekwencjami – wydaje się jednym z podstawowych archetypów leżących od wieków u podstaw rosyjskiej kultury i samoświadomości. Iwan Jesaułow twierdzi wręcz, że właśnie paschalne oczeki-

²⁸ J. H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, Kraków 2008, s. 33.

²⁹ Por. M. Eliade, *Historia...*, t. 3, s. 142–143.

³⁰ N. Struwe, *Prawosławie i kultura*, Moskwa 1992, s. 62; por. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, Białystok 2000, s. 100–102.

³¹ Cyt. według: T. Špidlik, *Mysł rosyjska...*, s. 251. Dla Sołowjowa przeobrażenie kosmosu stawało się przesłanką możliwości rozwiązania podstawowych problemów społecznych.

³² Por. W. Hryniewicz, *Prawosławie poszukujących...*, s. 17.

³³ Tamże, s. 17.

³⁴ Tamże, s. 20.

wanie ma „istotny sens archetypowy [...] tak czy inaczej obejmujący całą przestrzeń rosyjskiej kultury – zarówno duchowej, jak i świeckiej”³⁵.

W porównaniu z silniej zorientowanym na historyczność Zachodem, którego religijność i samoświadomość w ogóle radykalnie tracą swój wymiar kosmologiczny, odchodząc od makroantropomorficznej percepcji kosmosu, prawosławie zachowało znacznie więcej treści obecnych w dawnych archaicznych religiach kosmicznych: natura, kosmos, ich życie i rytmy – a także ludzka za nie odpowiedzialność – utrzymując intensywniej i bardziej bezpośrednio swój sakralny charakter.

Ewangelie w tym kontekście nie tyle percepuje się jako księgę historyczną, co jako księgę Archetypów, zawierających to, co wiecznie powtarza się w historii. Dlatego na przykład Ewangeliści mogą być przedstawiani jako cztery archetypy kosmiczne³⁶.

Aniołowie pojmowani są jako siły kosmiczne zaangażowane w walce przeciwko demonicznemu siłom kosmosu. Celem ich walki, do udziału w której wzywają wierzących, jest ponowne zjednoczenie świata anielskiego i ludzkiego, a ostatecznie nieba i ziemi, będące celem całego stworzenia³⁷.

Zgodnie z tradycją monastyczną życie duchowe pojmuje się jako walkę, która w sercu każdego człowieka stanowi reperkusję walki kosmicznej między Chrystusem a Antychrystem³⁸.

W prawosławnej percepcji świata bardziej bezpośrednio, niż dzieje się to na Zachodzie, zespalającej historię z metahistorią i eschatologią, szczególnie mocno zostaje zaakcentowana zasadnicza ambiwalencja dziejów człowieka i kosmosu,

podwójny proces: z jednej strony coraz bardziej drastycznej dehumanizacji, z drugiej strony – przepowiadania Ewangelii całemu światu, nowych form świętości, nawrócenia Izraela. I są powody, aby wierzyć, że pierwszy z tych procesów będzie osiągnięciem finalnym antychrysta, drugi zaś zostanie uwieczniony przez Chrystusa w Jego Paruzji³⁹.

Dwoistość i ambiwalencja wiązane są z samą istotą człowieczeństwa: „człowiek nie jest wyłącznie człowiekiem, lecz bytem teandrycznym, albo bytem demonicznym”⁴⁰.

Według patrystyki wschodniej natura cierpi z powodu upadku człowieka, „mikrokosmosu”, któremu Bóg dał nad nią kontrolę, a który wołał być przez nią kontrolowany i podporządkował się pożądaniom swych zmysłów materialnych:

³⁵ I. A. Jesaulow, *Paschalnost'...*, s. 10.

³⁶ Por. J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 163.

³⁷ Por. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 177; por. S. Bułgakow, *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, Warszawa 2005, s. 265–267; W. Łoski, *Teologia...*, s. 52–56.

³⁸ T. Špidlik, *Mysl rosyjska...*, s. 431.

³⁹ P. Evdokimow, *Kobieta...*, s. 135.

⁴⁰ Tamże, s. 65.

Niestety człowiek nie wypełnił swego powołania. Odwrócił się od Boga [...] Spowodowało to rozpad mikrokosmosu, jakim jest człowiek, a to z kolei pociągnęło za sobą rozpad wszechświata, katastrofę dla całego stworzenia. Świat widzialny został pogrążony w chaosie, walce, cierpieniu, zepsuciu⁴¹.

W następstwie powyższego, natura – zamiast objawiać, przez swe wewnętrzne znaczenie i cel, boski plan stworzenia, a tym samym samego Boga – stała się domeną i narzędziem szatana. W całym stworzeniu naturalna energia, która podporządkowuje się pierwotnemu planowi Bożemu, walczy z niszczycielskimi siłami śmierci:

uświęcenie natury zakłada jej demystyfikację. Dla chrześcijanina siły natury nie mogą być boskie ani podlegać jakiegokolwiek formie naturalnego determinizmu: zmartwychwstanie Chrystusa, łamiąc prawa natury, wyzwoliło człowieka z niewoli natury i teraz jest on powołany do urzeczywistnienia swego przeznaczenia jako władca natury w imię Boga⁴².

Nieograniczana dyfuzja tego, co święte, otwiera perspektywę wykraczania poza przeciwstawność *sacrum* i *profanum*, a zatem i – w pewnej przynajmniej mierze – poza dramatyzm ich wzajemnej dialektyki:

Od czasów Zesłania Ducha Świętego nie ma już podziału na *sacrum* (świętość) i *profanum* – Święty Duch uświęca cały kosmos – ani na Żydów i Greków – wszyscy są Chrystusowi⁴³.

Odnowienie człowieka staje się odnowieniem kosmosu. „Los mikrokosmosu i makrokosmosu jest nierozdzielny, razem one upadają i podnoszą się”⁴⁴. Ciężenie w stronę nie dość konsekwentnie przewyżnianego panteizmu prowadzi niejednokrotnie – zwłaszcza już jednak poza ortodoksją – ku pojmowaniu procesu wszechświatowego jako historii własnej Boga, której kulminację stanowić miała historia Ludzkości.

Już w staroruskich latopisach pojawiła się idea ukierunkowania historii na cel, a zatem również eschatologiczna perspektywa czasu linearnego, którego wypełnieniem jest wieczność.

Czas historyczny – wychodząc poza „piekielny krąg” nieskończoności powtarzających się wydarzeń – nabiera nieprzemijającego sensu, wynikającego z wiary we wcielenie i zmartwychwstanie; staje się czasem decyzji moralnej, wyzwolenia z niewoli zła i bałwochwalstwa⁴⁵.

⁴¹ L. Uspienski, *Teologia ikony*, Poznań 1993, s. 126.

⁴² Tamże, s. 176; por. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 177 i n.; W. Łoski, *Teologia...*, s. 102.

⁴³ S. Romańczuk, *Światost'*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1999, s. 83.

⁴⁴ N. Bierdajew, *Czełowiek. Mikrokosmos i makrokosmos*, [w:] *Russkij kosmizm. Antologija filosojskoj mysli*, Moskwa 1993, s. 171.

⁴⁵ W. Hryniewicz, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993, s. 121.

Odnowienie stworzenia pojmowane było jako jego „odbóstwienie” – wyzwolenie z mocy szatańskich; centralna dla prawosławnej liturgii tajemnica paschalna miała zasięg kosmiczny: pascha była „zbawieniem świata”, „przemianieniem wszystkiego”, „odnowieniem stworzenia”, zwycięstwem nad piekłem i śmiercią, wskrzeszeniem zmarłych i kresem bałwochwalstwa⁴⁶. Kosmiczne wątki w staroruskich homiliach paschalnych dały początek długiej tradycji chrześcijaństwa ruskiego, wyrażającej nadzieję na zbawienie Matki-Ziemi. Można w niej dostrzec zespolenie staroruskiej idei piękna, pozostałości kultu Ziemi-Matki i dawnych religii kosmicznych w ogóle⁴⁷ z pierwiastkami rdzennie chrześcijańskimi, zaczerpniętymi z Biblii i tradycji patrystycznej. Nowa, przemieniona, obleczona w piękno ziemia, „święta matka”, przyrównywana przez Rusinów do Bożej Matki – stawiała się częścią eschatologicznej wizji Paschy całego kosmosu⁴⁸. Przejawy kultu ziemi jako Matki odnaleźć można również w filozofii i literaturze rosyjskiej filozofii wieków XIX i XX: u P. Czaadajewa, słowianofilów, W. Rozanowa, M. Fiodorowa, M. Bierdiajewa, D. Mereżkowskiego, F. Dostojewskiego, P. Florenskiego czy S. Bułgakowa. W przekonaniu G. Fiedotowa, autora głośnej pracy *The Russian Religious Mind*: „Czysto rosyjska idea Zbawienia jest zbawieniem Matki Ziemi”⁴⁹, eschatologiczną wizją kosmicznego triumfu, przeobrażenia natury, przemienienia ziemi.

Analizując właściwy dla rosyjskiego prawosławia sposób przeżywania czasu i świata, nie należy zapominać o obecności surowego środowiska naturalnego. W szczególności:

Animistyczne odczuwanie natury zespoliło się harmonijnie z prawosławnym pojmowaniem historii w wiosennym świecie Wielkanocy [...] Zwyczajowa odpowiedź [na wielkanocne pozdrowienie „Chrystus zmartwychwstał” – przyp. M. B.] – „Prawdziwie Zmartwychwstał” – zdawała się odnosić w równym stopniu do natury i do człowieka, wszak Święto Zmartwychwstania wieńczyło nie tylko długi okres Wielkiego Postu, ale także mroczną, mroźną zimę⁵⁰.

Przejęty z Bizancjum wizerunek Chrystusa jako budzącego lęk Boga-Panokratora, potęgowała, mroczniejąca jeszcze wraz z upływem lat, średniowieczna wizja „straszego sądu”, a religia i sztuka interpretowały doświadczaną potęgę zła (grzech indywidualny i grzech zbiorowy, tj. wojny, zaraza, kataklizmy) w kategoriach eschatologicznych⁵¹. Jednocześnie, w sposób coraz bardziej wyraźnie

⁴⁶ Por. tamże, s. 121–123.

⁴⁷ Por. G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. I, Cambridge, Mass., s. 9–15; J. H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 19.

⁴⁸ Por. tamże, s. 122–123.

⁴⁹ Tamże, s. 175; por. Ju. Afanas'jew, *Opasnaja Rossija. Tradiciji samowlast'ja siegodnia*, Moskwa 2001, s. 50–51.

⁵⁰ J. H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 17.

⁵¹ Por. A. Andrusiewicz, *Mit Rosji*, t. 1, Rzeszów 1994, s. 41–42, 73.

i boleśnie przeżywany, kończyła się wielowiekowa izolacja Rosji. Najgłębszy w starej Rusi kryzys cerkiewno-ideowy, *raskoł*, był rezultatem sprzeciwu wobec reform Nikona, zmierzających do poprawienia obrzędów i ksiąg liturgicznych ortodoksji ruskiej według ortodoksji greckiej: w oczach starowierców był to zamach na „Świątą Rus” – Królestwo Boże na Ziemi, jej przemiana w królestwo Antychrysta⁵².

Odpowiadający duchowi prawosławia „maksymalizm eschatologiczny”, ulegał – na Rusi, gdzie przekonanie o szybkim nadejściu końca świata towarzyszyło jej mieszkańcom od początków chrześcijaństwa⁵³, i później w Rosji – szczególnej intensyfikacji:

W chrześcijaństwie rosyjskim, dużo wyraźniej niż w bizantyjskim, wzrok ludzi kieruje się ku „niebiańskiej Jerozolimie”, ku „nadchodzącemu miastu”. Żywi ono gorące pragnienie nowego nieba i nowej ziemi; królestwa Prawdy na ziemi [...] W rosyjskim życiu duchowym kryje się wielkie oczekiwanie mesjańskie i dlatego Pascha jest najbardziej ulubionym świętem tego ludu. Oznacza ono powszechne zmartwychwstanie i przeobrażenie. Rosjanin oczekuje na Chrystusa Paruzji⁵⁴.

Nietrudno wskazać fakty historyczne potęgujące intensywność eschatologicznego zabarwienia historii Rusi i Rosji: upadek Konstantynopola, związana z nim filoteuszowska doktryna Moskwy jako „Trzeciego Rzymu”⁵⁵, nastroje eschatologiczne w końcu wieku XV, herezje i sekty, zwłaszcza „raskoł” wieku XVII. Perspektywa tysiąclecia chrześcijaństwa na Rusi uwydatnia jeszcze eschatologiczną dominantę rosyjskiego prawosławia i mentalności. M. Bierdajew twierdził:

Naród rosyjski — zarówno w swej metafizycznej naturze, jak i w swojej ziemskiej misji, jest narodem końca. [...] Rosjanie pragną zawsze innego życia, innego świata, są wiecznie niezadowoleni z tego, co jest. Orientacja eschatologiczna należy do struktury duszy rosyjskiej⁵⁶.

Poszukiwanie absolutnego dobra, wolnego od jakiegokolwiek domieszki zła, dążenie do absolutnej, wolnej od wszelkich ograniczeń i zafałszowań, prawdziwej wolności wzmacniało niewrażliwość czy wręcz niechęć wobec wartości względnych oraz postaw i rozwiązań kompromisowych: „Autentycznie wierzą-

⁵² Por. R. O. Crummey, *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vug Community and the Russian State. 1694–1855*, Madison 1970, s. 14 i n., 219 i n.; A. Andrusiewicz, *Mit...*, s. 208–213, 215 i n.

⁵³ Por. E. Przybył, *Elementy utopijne w ideologiczno-religijnej koncepcji Państwa Moskiewskiego*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997, s. 46.

⁵⁴ Uwagi Joanna Kołogriwowa, dotyczące rosyjskiego rozumienia świętości, cyt. według: R. Łużny (red.), *Dzieło chrystianizacji...*, s. 53.

⁵⁵ W zakreślonej przez nią perspektywie: „Moskwa: oto kres historii, koniec wędrówki ziemskiej rodzaju ludzkiego, brama otwarta do niebios”. R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 93.

⁵⁶ M. Bierdajew, *Russkaja idieja*, [w:] *O Rossii i ruskiej filozofskiej kulturze*, Moskwa 1990, s. 214, 217.

cy Rosjanin – zauważa Grigorij Trubieckoj – z natury rzeczy jest maksymalistą. Jego roszczenia wobec życia wykluczają jakikolwiek kompromis. Wszystko albo nic⁵⁷. Potęgowało ono również ostrość przeciwstawienia pogrążonemu w złu, grzechu, cierpieniach i niesprawiedliwości świata jego przyszłego, „przebóstwionego” oblicza.

Podstawową, najgłębszą cechą narodu rosyjskiego jest religijność i związane z nią poszukiwanie absolutnego dobra, które jest rzeczywistnie tylko w Królestwie Bożym [...]. Dobra względne [...] nie przyciągają do siebie członków Królestwa Bożego⁵⁸.

Religijny, a także mentalny, binaryzm intensyfikował znaczenie wskazania – istnienia – podmiotu zdolnego – uprawnionego, do jednoznacznego decydowania o tym, co jest „dobre” albo „złe”, „boskie” albo „szatańskie”. W sytuacji, gdy własne (ruskie, moskiewskie, rosyjskie) cesarstwo traktowano jak odbicie Królestwa Niebieskiego, owym podmiotem stawał się w sposób naturalny jego władca – „namiestnik Boga na ziemi”.

Prawosławiu właściwe jest jednocześnie bardzo szerokie pojmowanie Kościoła, wykraczające daleko poza własny element hierarchiczny: oznacza on zawsze całą wspólnotę wiernych, żywych i martwych – istniał już przed wiekami i zarazem jest celem całego stworzenia⁵⁹: „Jest to zjednoczenie we wspólnym eschatologicznym losie”⁶⁰. Chrześcijański Wschód patrzy zarazem na człowieka przede wszystkim jako na część społeczności wiernych, wykraczając w swych intencjach poza – przypisywaną Zachodowi – antynomię jedności i wolności. Prawosławnej eschatologii obcy jest indywidualizm:

Wzajemna modlitwa żywych za zmarłych i zmarłych za żywych – u Boga wszyscy są żywi – wypełnia oczekiwanie Paruzji i warunkuje świętych obcowanie [...]. Nie ma indywidualnego miejsca tak dla pokuty, jak i zaślóg⁶¹.

Granice ortodoksji nie są w prawosławiu określone tak wyraźnie, jak w przypadku katolicyzmu; sfera dogmatyczna dotyczy w zasadzie jedynie dwóch tajemnic: istoty Trójcy Świętej i tajemnicy Wcielenia, czyli problematyki trynitarniej i chrystologicznej. Kwestie eklezjologii i eschatologii nie są sferą dogmatu, lecz doświadczenia wewnętrznego. Dla bizantyńskiego prawosławia prawdziwym teologiem jest ten, kto zobaczył i doświadczył treści swej teologii, co pozwoliło mu wejść w mistyczną styczność z Boskim istnieniem⁶². Kościół wschodni

⁵⁷ Cyt. według: G. Kotlarski, *Rosja i Rosjanie – szkice do autoportretu*, [w:] M. Figura, G. Kotlarski (red.), *Rozumieć Rosję. Tropy*, Poznań 1997, s. 32.

⁵⁸ N. Łoskij, *Charakter ruskogo naroda*, kn. 1, Frankfurt 1957, s. 5.

⁵⁹ Por. J. Klinger, *O istocie...*, s. 160.

⁶⁰ S. Romańczuk, *Czistiliszczje*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 107.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 15; J. Pryszynt, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa 1979, s. 181–184.

nie czyni ścisłego rozróżniania między teologią a mistyką, między sferą wspólnej wiary a sferą doświadczenia osobistego, podkreślając, że „wszelka teologia jest mistyczna, o ile jest Boską tajemnicą przekazaną w Objawieniu”⁶³. Mistyka obecna jest wszędzie, nie tylko w przeżyciu osobistym, ale w całym życiu społeczności, w obyczaju, w liturgii⁶⁴. Sprzyjający podtrzymywaniu lunarnego typu świadomości nacisk na teologię apofatyczną, czyli negatywną, związany jest z uznaniem niedostępności Boga samego w sobie oraz z przekonaniem o niezbędności procesu intelektualnego i duchowego oczyszczenia, odrzucenia wszelkich form utożsamienia Boga z tym, co Nim nie jest, tj. wszelkiego bałwochwalstwa⁶⁵.

Zgodnie z duchem mistycznego realizmu wszystko, co materialne stanowi środek, poprzez który wyrażają się wyższe dobro, prawda i piękno; uznaje się realność rzeczywistości empirycznej, ale dostrzega za nią inną, hierarchicznie wyższą realność. Sfera empiryczności, a także koncentrująca się na jej badaniu fenomenalistyczna wiedza, tracą wówczas swój autonomiczny sens i wartość, koncentrowanie uwagi na nich bywa zaś pojmowane nie jako droga, lecz przeszkoda dla poznania. Relatywnie silniejsza niż na Zachodzie – konserwująca lunarny charakter świadomości – obecność pierwiastków neoplatonickich i orygenesowskich prowadziła ku intuitywizmowi i antydyskursywowizmowi, ku akcentowaniu niepoznawalności Absolutu oraz treści mistyczno-ekstazy, przesłaniając znaczenie strukturalnej dyferencjacji świata oraz związanej z nią potrzeby rozróżnień pojęciowych i odmienności typów wiedzy⁶⁶.

Z mistycznym realizmem łączy się – odpowiadająca, zauważmy, postrzeganiu Rosji w kategoriach „duszy”, łączących duchowość z materialnością, cielesnością, moralnością itp. – idea teokratyczna, głosząca konieczność przesycenia wszystkiego, co widzialne, empiryczne tym, co sakralne przez związanie zewnętrznej strony rzeczywistości ze sferą mistyczną, tak by wszystkie historyczne formy społeczne i przejawy życia jednostkowego zostały przeobrażone przez działanie siły Bożej w zewnętrznym świecie⁶⁷. Nie odbywa się bez, spotęgowanych w związku z powyższym, pokus i pobłądzeń:

mistyczny realizm, szukający właściwej równowagi w zespoleniu tego, co duchowe i tego, co materialne, może ulegać pokusie dostrzeżenia go tam, gdzie go nie ma. Możliwe jest tu niespodziewane popadnięcie w niewolę tej czy innej utopii...⁶⁸

⁶³ W. Łoskij, *Oczerk misticzeskiego bogosłowija wostocznoj cerkwi*, [w:] *Misticzeskoje bogosłowije*, Kijew 1991, s. 97; por. P. Ewdokimow, *Szalona miłość Boga*, Białystok 2001, s. 35–37.

⁶⁴ Por. W. Krzemień, *Filozofia...*, s. 50 i n.; W. Łoskij, *Teologia...*, s. 17.

⁶⁵ Por. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 19; N. Grillaret, *The Resonance of Dostoevsky's Sound of Silence: Religious Speech Beyond Words*, [w:] *F. M. Dostoevsky in the Contest of Cultural Dialogues. F. M. Dostojewskij w kontiektie dialogicznego wzajemodziejstwa kultur*, Budapeszt 2009, s. 169–171; K. Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart eine Einführung*, Darmstadt 1990, s. 24–29, 34–37.

⁶⁶ Por. M. Broda, *Najtrudniejsze...*, s. 78 i n.

⁶⁷ Por. W. Zienkowskij, *Istorija...*, t. 1, cz. 1, s. 39–45.

⁶⁸ Tamże, s. 41.

Spotęgowana sakralizacja natury charakteru, roli i sensu istnienia carskiej władzy w ogóle i idea Moskwy-Trzeciego Rzymu w szczególności – „wszystko to są kwiaty utopizmu w wymiarze teokratycznym, wszystko to wyrastało z namiętnego pragnienia przybliżenia się do urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi”⁶⁹. Z pragnienia zjednoczenia tego, co Boskie i niebiańskie z tym, co ludzkie i ziemskie – diagnozuje o. W. Zienkowski – wyrósł ów mit: „Z głębin mistycznego realizmu myśl cerkiewna od razu wznosiła się do rozmyślań o tajemnicy historii, o ukrytej i świętej stronie zewnętrznej rzeczywistości historycznej...”⁷⁰

Silniej niż miarkowane Boską jurysdykcją zbawienie indywidualne, akcentowane przez wschodnie chrześcijaństwo zbawienie-przemienienie świata, potęguje wspólnotowy charakter świadomości. Prawosławie nie przyjęło łacińskiej nauki, akcentującej ideę indywidualnego sądu Boga nad każdą duszą, dzielącego dusze na trzy kategorie: sprawiedliwych, potępionych i kategorii pośredniej, obejmującej dusze wymagające czyścowego oczyszczenia. W pojęciu wschodniego chrześcijaństwa, dopiero w chwili spełnienia paruzji każdy poszczególne los miał osiągnąć swą ostateczną, tajemną granicę. Hierarchiczne prawosławie nigdy nie sformułowało żadnego dogmatu na temat eschatologii (tj. ostatecznego przeznaczenia), uznając, że biblijne określenie o „wiekach wieków” cierpień grzeszników nie jest jednoznaczne:

Jednak to, gdzie przebiegają granice Kościoła poza śmiercią i jaka jest możliwość zbawienia dla tych, którzy nie poznali światłości w tym życiu, pozostanie dla nas tajemnicą miłosierdzia Bożego, na które nie ośmielamy się liczyć, lecz którego nie możemy też ograniczać według naszych ludzkich miar⁷¹.

Mimo pozostawionego momentu niepewności, dotyczącej wieczności cierpień grzeszników i obecności pierwiastka nadziei zbawienia dla wszystkich, brak kategorii pośredniej między zbawionymi a potępionymi wzmacnia tendencje wyraźnie ambiwalentne, oscylujące zwłaszcza poza granicami ortodoksji, między postawą *quasi*-manichejską i pokusą *apokatastasis*. Krańcowość kontrastu i przeżywanych napięć, wzmacniając ambiwalencje postaw wobec *sacrum*, sprzyja ich wyostrzeniu bądź przeciwnie, po przekroczeniu pewnej granicy wytrzymałości, popycha ku wzajemnemu zbliżeniu i złagodzeniu przeciwieństw, rodzi dwoistość i ambiwalencję w odczuwaniu i wartościowaniu świata. W strukturach myślenia binarnego – nieuznającego kategorii pośredniej między zbawie-

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ W. Łoskij, *Teologia...*, s. 211; por. J. Meyendorff, *Teologia...*, s. 281–284. Por. także: S. Bułgakow, *Prawosławie. Oczerki uczenia prawosławnej cerkwi*, Kijew 1991, s. 225–226; S. Romańczuk, *Czistiliszcze...*, s. 122–123.

niem a potępieniem, ani wartości względnych, mediatyzujących kontrast między faktycznością i ideałem – brakuje miejsca na sferę aksjologicznie neutralną; sferę zachowań i instytucji, które nie musiałyby być konieczne „święte” albo „grzeszne”, „dobre” albo „złe”, „boskie” albo „szatańskie”, „upadłe” albo „przebóstwione”, „akcydentalne” albo „istotowe” i „wieczne”⁷². Przeciwnik odbierany jest wówczas jako wytwór piekła czy nosiciel zła, którego należy zdławić lub zniszczyć⁷³. Jak konstatuje Sergiusz Awierincew, dla rosyjskiej duchowości znamieną jest antynomiczność: Chrystus albo Antychryst, Niebo albo piekło⁷⁴.

Przeżywane, krańcowe napięcia rodziły z kolei tendencje do wzajemnego zbliżenia i złagodzenia przeciwieństw – Dobra i Zła, Ducha i Ciała, Boga i Seksualności – do swego rodzaju „dopełniającej ambiwalencji”; w następstwie powyższego, te same przedmioty czy sprawy zaczynały budzić uczucia przeciwstawne: miłość i nienawiść, uwielbienie i pogardę, pożądanie i odrazę itp.⁷⁵ Radykalny maksymalizm moralny (naturalny w sytuacji mniejszej, niż w chrześcijaństwie zachodnim, wrażliwości na ograniczenia związane z uwikłaniem w historyczność), nie uznający w zasadzie żadnych kompromisów z doczesnością, a w praktyce życiowej do nich z nią zmuszany, prowadzi niekiedy, paradoksalnie, do postaw swoistej pokory, z charakterystyczną dwoistością i ambiwalencją w odczuwaniu i wartościowaniu świata (np. ubóstwianie bądź satanizacja państwa)⁷⁶.

W tradycji rosyjskiej kategoria „prawa” była, przypomnijmy, z dawien dawna przeciwstawiana „łasce”, co nadawało jej zabarwienie negatywne. Przestrzeganie zasad prawa rozumiano jako niewolę i podporządkowanie się konieczności, jako przykazanie „wymyślone” przez człowieka a nie pochodzące od Boga, a nawet jako coś przeciwstawnego Królestwu Bożemu, aksjologicznie obce wierze prawosławnej, co prowadziło ku idei oswobodzenia się z więzów prawa formalnego pojmowanej jako orientacja idealna dla Rosji⁷⁷. Konstanty Aksakow wywodził:

Prawo wewnętrzne podtrzymuje godność moralną człowieka, apelując nieustannie do jego sumienia i tu znajdując oparcie i porękę dla jego czynów. Zachód padł ofiarą

⁷² Por. J. Lotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 18–19; A. Burowskij, *Piotr Pierwyj. Proklatyj impierator*, Moskwa 2008, s. 173–174.

⁷³ Por. I. G. Jakowienko, *Poznanije Rossii. Cywilizacyjnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 42.

⁷⁴ Por. S. Awierincew, *Wizantija i Rossija: dwa tipa duchownosti*, „Nowyj Mir” 1988, N° 9, s. 234.

⁷⁵ Por. tamże, s. 19–20.

⁷⁶ Tamże, s. 21–22.

⁷⁷ Por. J. Faryno, *Zakon*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 34. Patriarcha Siergiej (Starogorodskij): „Prawosławie i innośławie [chodzi tu o chrześcijaństwo zachodnie – przyp. M. B.] są to wzajemnie przeciwstawne, niesprowadzalne do siebie światopoglądy: prawny i moralny”. Cyt. według: D. P. Ogickij, M. Kozłow, *Prawosławije i zapadnoje christianstwo*, Moskwa 1999, s. 97.

prawa zewnętrznego. Prawo zewnętrzne żąda li tylko zgodności ze swymi przepisami, wykonania postanowień, nie dba zaś o sumienie ludzkie, nie apeluje doń i w ten sposób uwalnia człowieka od konieczności wsłuchiwania się w wewnętrzny głos moralny. Jasną jest rzeczą, iż dominacja prawa zewnętrznego w społeczeństwie podważa godność moralną człowieka, uczy go działać bez wewnętrznych pobudek moralnych i być w porządku tylko wobec prawa (zewnętrznego)⁷⁸.

Negowanie idei prawa pozostawało w ścisłym związku z myśleniem „kolektywistycznym”:

O ile myśl zachodnia w zasadzie dążyła do wyzwolenia jednostki [...], o tyle Rosjanie od dawna, krytykując egoizm w kulturze Zachodu, egoistycznemu Ja wręcz tradycyjnie przeciwstawiali My: My-prawosławie, My-wspólnotę gminną, My-naród, My-klasę robotniczą...⁷⁹

W odróżnieniu od recepcji prawa rzymskiego w Europie Zachodniej, w Rosji nie dokonano dostosowania prawnej tradycji bizantyńskiej do rodzimych realiów jurystycznych⁸⁰. Prawo bizantyjskie, ulokowane w sferze kultury, traciło swe funkcje praktyczne (poza wąską dziedziną sądów cerkiewnych), pełniąc jedynie funkcje religijne, ideologiczne i prestiżowe, podczas gdy prawo działające (praktykowane prawo rodzime) znajdowało się jakby poza sferą kultury, opierało się na obyczaju i było przyswajane na zasadzie naśladowania, a nie studiów. Ogłoszenie za panowania cara Aleksego w 1649 r. *Ułożenija* – poprzez które nadawał on sobie status cesarza bizantyjskiego – „prawa upostaciowanego”, spotkało się z protestem patriarchy Nikona. Prawdziwy sąd, twierdził on, należy do Boga, a car uzurpuje tu prawa Boże i dopuszcza się przemieszania sakralnego z profanicznym, uwzględniając życiowe realia jurystyczne, stosując przykład na rosyjski itp.

Podobna, choć zmodyfikowana, bariera utrzymywała się również później: przenoszone do sfery kultury nowe prawo, np. ustawodawstwo wieku XVIII, traciło swój bezpośredni związek z praktyką jurystyczną. Niektóre z ustaw nigdy nie były stosowane, a żadna z nich nie była stosowana w trybie obowiązującym; szereg z nich od początku nie przewidywało jakiegokolwiek swej realizacji i było czystym aktem ideologicznym, rytualnym gestem władcy. Rzeczywista praktyka administracyjna i sądowa musiała się toczyć obok oficjalnego „prawa”. Na wcześniejsze akty prawne nakładały się nowe, następowało rozmazywanie się wyobrażeń ludności o prawie, utrzymywała się powszechna niechęć do prawa, a także skrajne postawy w stosunku do niego: ustawodawcę trakto-

⁷⁸ K. Aksakow, *Prawda wewnętrzna i zewnętrzna*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1925–1861*, Warszawa 1961, s. 191–192.

⁷⁹ A. Lazari, *Jeszcze raz o czarcie (Rosjanin wobec państwa prawa)*, „Verte. Tygodnik Kulturalny” 1994, nr 8, s. 1 i 4.

⁸⁰ Por. J. Faryno, *Prawowycze sistemi*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 66.

wano jako tworzącego światło Boga (Dzierżawin o Katarzynie II) albo jako Antychrysta – o ile Jezus Chrystus odpuszczał grzechy, o tyle Antychryst ustanowił sąd, twierdził metropolita Filaret⁸¹.

Cesarstwo bizantyjskie, za którego pośrednictwem dokonana się chrystianizacja Rusi, było pojmowane – przez swych władców, myślicieli i pozostałych mieszkańców – jako państwo, którego legitymizacja opierała się na religijnym przeświadczeniu, że stanowi ono ziemskie odbicie Królestwa niebieskiego; pozostawało państwem, uważającym się zarazem za cesarstwo uniwersalne. Teoretycznie rzecz biorąc, powinno ono objąć wszystkie narody ziemskie, które, w sensie idealnym, powinny być wszystkimi członkami prawdziwego Kościoła chrześcijańskiego, ortodoksyjnego Kościoła cesarstwa⁸². Podstawą filozofii i teologii politycznej Cesarstwa Bizantyńskiego stała się koncepcja Euzebiusza – skłaniającego się ku arianizmowi biskupa z Cezarei Palestyńskiej (ok. 260–339 r.), zgodnie z którą Cesarstwo jest kopią Królestwa Niebieskiego, a cesarz jest obrazem Boga, Cesarza Wszechświata. Stosunek między cesarzem i Bogiem jest tu naśladownictwem stosunku zachodzącego między Synem i Ojcem, pojmowanego w duchu subordynacji, tj. podporządkowania. Cesarz – imitacja Logosu-Chrystusa – jest namiestnikiem Boga na ziemi, pozostającym z Nim w stałym, osobistym kontakcie, władza cesarska ma charakter boski, a cesarz ma w swej duszy wiedzę o rzeczach ludzkich i boskich, objawioną mu przez Boga; dlatego jest interpretatorem Boga i Logosu-Chrystusa i może osądzać, co jest zgodne z wiarą. Zadaniem cesarza winno być nauczanie ludu pobożności, prowadzenie go ku zbawieniu, a także podejmowanie akcji misyjnych i zwalczanie widzialnych wrogów wiary. W koncepcji Euzebiusza znajdowała uzasadnienie nieograniczona władza cesarza, który był samowładztwem, panem poddanych, posiadał pełnię władzy prawodawczej i wykonawczej, był źródłem władzy i prawa, najwyższym administratorem, sędzią i wodzem.

Środowisko ortodoksów, zwolenników symbolu nicejskiego, uważało cesarza za namiestnika Boga na ziemi, jednak, uznając w Chrystusie pełnię jego boskości i jego współistotność Ojcu, głosiło że Kościół, którego głową jest Chrystus-Logos, powinien być niezależny od cesarza. Hasło to pojawiło się na Wschodzie od roku 358, gdy Atanazy, biskup Aleksandrii – zapewne pod wpływem biskupów zachodnich – zaczął domagać się autonomii dla Kościoła. Gdy tron objął Julian, odstępca od chrześcijaństwa i poganin, chrześcijanie, także ortodoksi, nie przestali uznawać, że władza cesarska pochodzi od Boga (albowiem daje on władzę dobrym i złym dla doświadczenia wiernych w bliżej nieznanym celu).

⁸¹ Por. tamże, s. 67.

⁸² Por. S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982, s. 7–10; por. C. Mango, *Historia Bizancjum*, Gdańsk 1997, s. 151 i n., 183–185.

Wzywali do posłuszeństwa wobec i takiej władzy, jedynie z zastrzeżeniem biernego przeciwstawiania się nakazom cesarza, zmuszającego chrześcijan do kultu bóstw pogańskich.

W pewnej opozycji do Euzebiusza pozostawały nauki niemal współczesnego mu Jana Chryzostoma, biskupa Konstantynopola. Za św. Pawłem głosił on, że Bóg stworzył państwo i władzę cesarską dla dobra społeczeństwa i każdego człowieka z osobna, a bunt przeciw władzy cesarskiej jest równoznaczny z grzechem, z wystąpieniem przeciw woli Boga. Podkreślał jednak zarazem, że cesarz pochodzi z wyboru i nie wyróżnia się spośród innych ludzi jakimiś szczególnymi właściwościami nadanymi mu przez naturę. Cesarz nie jest imitacją Logosu-Chrystusa ani obrazem i namiestnikiem Boga na ziemi, pozostającym z Nim w jakimś stosunku mistycznym, lecz Jego sługą, a zarazem szczególnym współpracownikiem – współpracującym w realizacji Boskich zamysłów jako dysponent władzy, którą Bóg stworzył. Powinien pomagać Kościołowi, a władza państwowa i kościelna winny wzajemnie szanować swoje prawa⁸³.

Podstawą ideologiczną ustroju państwowego Bizancjum stała się na całe stulecie – mimo ewidentnej obecności w niej pierwiastka subordynacjonizmu potępionego przez ortodoksję – koncepcja Euzebiuszowa, lepiej odpowiadająca rzeczywistości bizantyjskiej, z silną tradycją państwowości i prawa rzymskiego, gdzie silna władza centralna dążyła do przekształcenia Kościoła w jedną z instytucji funkcjonujących w ramach państwa⁸⁴.

Koncepcja Euzebiuszowa nigdy nie zakorzeniła się na Zachodzie, którego myśli bliższa była alternatywna koncepcja Państwa Bożego, sformułowana w V w. n.e. przez św. Augustyna. Inaczej na Wschodzie: euzebianizm dał Bizancjum poczucie jedności, własnej godności i Bożego zamysłu, podtrzymujące cesarstwo aż do końca jego trwania⁸⁵. Klęski polityczne Bizancjum, a jego trwanie miało przecież przez większość swego czasu charakter dekadentki, traktowane były jako kara za grzech, za niezdolność do naśladowania Boskiego przykładu. W oczach społeczeństwa bizantyjskiego cesarz pozostawał jednak zawsze namiestnikiem Boga, świętą głową narodów ziemi. Towarzyszące powyższemu struktury duchowe, stanowiące swego rodzaju „Bizancjum po Bizancjum”, przetrwały w Europie Wschodniej i w Rosji jeszcze długo. Jak twierdzi M. Eliade:

Ta wschodnia spuścizna umożliwiła rozkwit chrześcijaństwa „ludowego”, które nie tylko stawiało opór nie kończącemu się terrorowi historii, lecz stworzyło cały świat religijnych i artystycznych wartości, którego korzenie tkwią w neolicie⁸⁶.

⁸³ Por. W. Ceran, *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Acta Universitatis Lodziensis” 1993, „Folia Historica” 48, s. 13–26.

⁸⁴ Brak wyraźnego rozdziału państwa i Kościoła w tradycji prawosławnej nie sprzyjał upodmiotowieniu społeczeństwa, tworząc raczej warunki do rozwoju państwa wyraźnie silniejszego niż zdominowane przez nie społeczeństwo. Por. A. Z. Kamiński, *Geopolityka Europy Środkowo-Wschodniej*, „Obóz. Problemy Narodów Byłego Obozu Komunistycznego” 1998, nr 34, s. 37.

⁸⁵ Por. S. Runciman, *Teokracja...*, s. 29.

⁸⁶ M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 3, s. 144.

Gdy pod naporem tureckiego islamu Bizancjum zostało rozbite ostatecznie w połowie wieku XV, aspiracje do kontynuacji cesarskiej tradycji prawosławnej zgłosiła Rosja:

Upadek Cesarstwa Bizantyńskiego zbiegł się w przybliżeniu w czasie ze zrzuceniem przez Rosjan niewoli tatarskiej. Tak więc, jeśli w samym Bizancjum islam zatriumfował nad prawosławiem, to na Rusi dokonało się coś odwrotnego: triumf prawosławia nad islamem. Bizancjum i Ruś jak gdyby zamieniły się miejscami; w rezultacie tej zamiany Ruś okazała się centrum prawosławnego, i tym samym chrześcijańskiego, świata⁸⁷.

Wskazany „zbieg okoliczności” stał się w bardzo powszechnym przekonaniu prawosławnych Rosjan świadectwem Boskiego wyboru Rosji i, w następstwie, środkiem legitymizacji rosyjskiej misji. Ulegające moralnemu rozkładowi imperium bizantyjskie – podkreślał symptomatycznie W. Sołowjow – zniknęło wszak z areny historycznej akurat wtedy, gdy w Europie Wschodniej pojawiła się nowa siła, Rosja, zdolna wziąć na siebie to zadanie państwa historycznego – podniesienie go do rangi państwa chrześcijańskiego – jakie w wieczności postawił przed ludźmi Bóg⁸⁸. Mikołaj Bierdiajew objaśniał z kolei ów fakt przejście misji w następujący sposób:

Rosja jest w sposób organiczny bardziej chrześcijańskim krajem niż Bizancjum, jest bardziej pokorna [*smiriennaja* – M. B.], bardziej posłuszna prawu miłości, zdolniejsza pomieścić chrześcijańską prawdę społeczną. I dlatego idea Drugiego Rzymu przeniosła się do Trzeciego Rzymu – Rosji⁸⁹.

Mieszkańcy Rusi, a następnie Rosji, przez wieki należeli do szeroko rozumianej cywilizacji bizantyńskiej, co pozostawiło trwałe ślady duchowe, kulturowe, mentalnościowe i społeczne. Rosyjska gałąź kultury bizantyńsko-słowiańskiej charakteryzowała się tożsamością określoną przez antropocentryzm, ze szczególnym wyczuleniem na problematykę społeczną, przeżywaną na płaszczyźnie eschatologicznej i mesjanistycznej, ukształtowanej od początku, pod niewątpliwym wpływem Bizancjum, w perspektywie opozycji wobec innych⁹⁰. Jak diagnozuje, rekapitulując przeprowadzone przez siebie rozległe analizy historyczne, Andrzej Andrusiewicz:

Głównym motywem Świętej Rusi był Chrystus cierpiący i zmartwychwstały. W tym znaczeniu, Święta Ruś była prefiguracją Trzeciego Rzymu. Święta Ruś, to z jednej strony ideał Niebieskiego Jeruzalem, niewidzialnego [...] grodu Kiteż, a z drugiej – ruska ziemia, której byt nie zależy od form ustrojowych czy kształtu granic, to ideał duchowy

⁸⁷ J. Łotman, B. Uspienski, *Rola...*, s. 22.

⁸⁸ Por. W. Sołowjow, *Bizantyzm i Rosja*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 11–12, s. 88–90; W. Karpic, *Rus', kotoraja prawila mirom, ili Rus' Mirowiejewa*, Moskwa 2005, s. 288.

⁸⁹ Cyt. według: I. Kirilłow, *Trietij Rim. Oczerki istoriczeskogo razwitiija ruskogo miessianizma*, Moskwa 1996, s. 74.

⁹⁰ Por. A. Hauke-Ligowski, „*Od Świętej Rusi*” do Imperium Rosyjskiego, „Znak” 1982, nr 6 (331), s. 483–487.

najwyższej ze wszystkich wyobraźalnych wartości. Eschatologia Świętej Rusi – Trzeciego Rzymu jest kategorią niemalże kosmiczną, w której bezgraniczności mieści się zarówno starotestamentowy Raj, jak i nowotestamentowe Jeruzalem⁹¹.

Rosyjskiej tradycji religijnej właściwa jest wizja społeczeństwa jako Królestwa Bożego (społeczności doskonałej) urzeczywistnionego tu i teraz (eschatologia zrealizowana i zmaterializowana), w konkretnym ziemskim królestwie, którego władca, car, ma nie tylko ziemski, ale i boski charakter, sytuując się w centrum misji Kościoła. Odpowiadało to – rewitalizowało je i w określony sposób konkretyzowało – rozpatrywanym przeze mnie wcześniej, przeświadczeniom o centralności miejsca Rosji – „duszy świata” – w powszechnych dziejach ludzkości. Królestwo, znajdujące się pod władzą ruskiego, a później rosyjskiego, cara – pojmowane jako jedyna zachowana i nieskalana Reszta Nowego Izraela, z której odrodzić ma się Lud – przeciwstawione zostało całej reszcie świata: nie tylko pogańskiego, islamskiego i łaćńskiego, ale nawet i niemoskiewskiego prawosławnego⁹². Sprzyjało to wytworzeniu się stereotypu postrzegania otaczającego świata jako wrogiego, wzmacnianego przez przekonanie Rosjan, że właśnie oni są stróżami i obrońcami jedynej słusznej wiary, którą trzeba koniecznie uchronić od jakiegokolwiek wpływu z zewnątrz⁹³. Zastanawiająca popularność i trwałość różnych metamorfoz, sformułowanej w początkach wieku XVI idei Moskwy jako Trzeciego (i ostatniego!) Rzymu nie była przypadkowa⁹⁴. W schemacie „Trzeciego Rzymu” zaakcentowane zostały treści apokaliptyczne i milenarystyczne, co więcej, podczas gdy towarzyszące im „postawy w innych krajach rozwinęły się na peryferiach chrześcijaństwa, w Rosji [...] przerodziły się w hierokrację, idolatrię i apoteozę narodu”⁹⁵.

Przejęte z Bizancjum tendencje do sakralizacji władzy cesarskiej uległy dalszemu wzmocnieniu: Car – „ziemski Bóg”, „obraz Boży” – stawał się w ideologii, wyrażonej najpełniej w myśli J. Wołockiego, „miejscem”, w którym rzeczywistość duchowa wkracza w rzeczywistość historyczną, budując mocą Opatrzności Królestwo Boże. Koncepcja cara – „ziemskiego Boga”, ucieleśniającego jedno-

⁹¹ A. Andrusiewicz, *Eklezjologia mega idei Trzeciego Rzymu*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu...*, s. 31.

⁹² Por. A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 5–6; A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi” do...*, s. 483–487.

⁹³ Por. A. Kamienski, *Rosja w mirie: opyt istorii*, „Kosmopolis. Żurnal mirowej politiki” 2002, № 1, s. 29.

⁹⁴ Por. A. Lazari, *Czy Rosja będzie Trzecim Rzymem?*, „Znak” 1993, nr 2 (453), s. 49 i n.; N. Andreyev, *Studies in Muscovy. Western Influence and Byzantine Inheritance*, London 1970, s. 11–12; A. Possewino, *Moscovia*, Warszawa 1988, s. 11–13; B. A. Uspienski, W. M. Żywow, *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, Warszawa 1992, s. 11 i n.; J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji*, Warszawa 1991, s. 24 i n.

⁹⁵ A. Andrusiewicz, *Mit...*, s. 87.

ześnię świętość i prawdę⁹⁶, pociągała za sobą pewne niebezpieczne konsekwencje: boska wszechwładza ulegała odwzorowaniu na sferę uprawnień cara – „obrazu Bożego” w stosunku do jego poddanych:

„Państwo prawdy” w interpretacji josifilian [tj. zwolenników koncepcji Josifa Wołockiego – przyp. M. B.] [...] nie znało żadnych praw, a jedynie obowiązki: obowiązkiem poddanych jest służyć carowi, a obowiązkiem *gosudaria* jest służyć Królowi Niebieskiemu⁹⁷.

Cesarze rosyjscy byli przekonani, że prawosławie stanowi absolutną normę zarówno dla życia jednostki, jak i dla życia narodu: „Sam Bóg żąda od nas posłuszeństwa wobec najwyższego autorytetu, Cara, nie ze strachu wyłącznie, ale w sposób świadomy”⁹⁸. Głównym zadaniem carów stawało się – w religijno-ideologicznej perspektywie – urzeczywistnianie Bożej prawdy na ziemi. „Idea »państwa prawdy«, na czele z pobożnym i wszechpotężnym monarchą, bezpośrednio urzeczywistniającym tę prawdę miała ogromną siłę przyciągającą dla wszystkich warstw społeczeństwa rosyjskiego”⁹⁹. Alternatywna koncepcja ideowa, sformułowana przez Niła Sorskiego i „Zawołzkich Starców”, inspirowana przez teologiczno-mistyczną tradycję tzw. hezychastów z Athos, próbująca zachować pewną opozycyjność między władzą cesarską i boską i skoncentrować działalność cerkwi na zadaniach ściśle duchowych, okazała się niepomernie mniej wpływową¹⁰⁰.

We wzajemnej opozycji wskazanych koncepcji dostrzec można głębszą odmienną typów postaw religijnych, personifikowanych przez ich twórców:

Josif Wołocki jest przedstawicielem prawosławia uzasadniającego i uświęcającego cesarstwo moskiewskie, prawosławia państwowego, które stało się potem prawosławiem imperatorskim. Jest stronnikiem chrześcijaństwa okrutnego, prawie sadystycznego, żądnego władzy, obrońcą śledzenia i karni heretyków, wrogiem wszelkiej wolności. Nił Sorski jest zwolennikiem bardziej duchowego, mistycznego rozumienia chrześcijaństwa, obrońcą wolności w pojęciach tamtych czasów: nie wiązał chrześcijaństwa z władzą, był przeciwnikiem przesładowania i dręczenia heretyków¹⁰¹.

⁹⁶ Por. Ju. Łotman, *Siemiosfera*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 377–378.

⁹⁷ L. Luks, *Rossija między Zapadom i Wostokom. Sbornik statiej*, Moskwa 1993, s. 17; por. W. Żeltow, *Teorija władzi*, Moskwa 2008, s. 268–270.

⁹⁸ Cyt. według: N. V. Riasanovsky, *Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855*, Berkeley 1956, s. 96. Por. W. Wilk, *Wilczy notes*, Gdańsk 1998, s. 84–85. Por. J. Potulski, *Rola i znaczenie tradycji w funkcjonowaniu współczesnych instytucji politycznych w Rosji*, Toruń 2005, s. 114 i n.

⁹⁹ L. Luks, *Rossija...*, s. 14.

¹⁰⁰ Por. W. W. Zienkowskij, *Istorija...*, t. 1, cz. 1, s. 51; J. Mejendorf, *Prawosławie w souremiennom mirie*, Klin 2002, s. 312–315; H. Carréré D’Encausse, *Le malher russe. Essai sur le mentre politique*, Paris 1988, s. 53–54.

¹⁰¹ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 48; por. także G. P. Fedotov, *The Russian...*, s. 265 i n., 302 i n., 377 i n.; P. Malickij, *Rukowodstwo po istorii Russkoj Cerkwi*, Moskwa 2000, s. 192–195, 206–208.

Zwycięstwo postawy J. Wołockiego miało daleko idące konsekwencje: „Jeśli na Zachodzie problem zbawienia stawał się coraz więcej osobistą sprawą człowieka, to w Rosji był on wciąż jeszcze omalże nie główną funkcją państwa”¹⁰².

W kształtującej się z czasem – dojrzałą formułę osiągnie ona w wieku XIX – ideologii rosyjskiej, eksponowane miejsce zajmuje idea samodzierżawia, pojmowanego jako twórcza zasada przeszłości, terażniejszości i przyszłości Rosji. Władza nie jest tu celem samym w sobie (jak się sądzi, w odróżnieniu od absolutyzmu czy autokratyzmu zachodniego), a samodzierżawie oznaczać ma taki porządek państwa, w którym car i naród pozostają w organicznej więzi¹⁰³. Swoboda władzy nie wyklucza wówczas jej zależności od zasad wspólnych całemu organizmowi państwowemu – nie staje się samowolą, a zależność narodu nie przekształca się w niewolnictwo. Jak twierdzono, właśnie samodzierżawie w pełni odpowiada duchowi narodu rosyjskiego, chroni go od zachodniego politykierstwa i utylitaryzmu politycznego. Podstawą stosunków wzajemnych narodu i władzy jest zaufanie i wewnętrzna, a nie zewnętrzna, więź między nimi. Sens samodzierżawia wykracza poza jego wymiar polityczny, nabiera religijno-moralnego charakteru i ulega sakralizacji¹⁰⁴. Wierność samodzierżawiu i ideologii rosyjskiej, zgodnie z którą władza carów pochodzi od Boga, a wzajemne stosunki między państwem i Cerkwią wyznacza teoria „symfonii”, zapewnić miała Rosji wielkość i potęgę, a wszelkie odstępstwa od niej – sprowadzać kary Boskie, aż do upadku państwa włącznie¹⁰⁵.

Pojawiło się i utrwaliło przekonanie, że rosyjskie prawosławie „jest jedynym w świecie prawdziwym chrześcijaństwem, że innego czystego prawosławia, poza ruskim, nie ma i nie będzie”¹⁰⁶. W eschatologiczno-apokaliptycznej świadomości mieszkańców kraju, Rosja była jedyną siłą powstrzymującą nadejście Antychrysta, zdolną przedłużyć trwanie świata. Jak objaśnia Michaił Nazarow:

Wiąże się to przede wszystkim z koniecznością prawdziwego, prawosławnego głoszenia Ewangelii wszystkim narodom przed końcem świata – dla świadomego, ostatniego wyboru i zbawienia wszystkich ludzi, godnych wejść do Królestwa Bożego¹⁰⁷.

Państwo, w szczególności zaś jego personifikowaną, najwyższą władzę, pojmowano jako teokratyczną istotę, „prowadzącą grzesznego, człowieka historycz-

¹⁰² L. Luks, *Rossija...*, s. 17; por. H. Kowalska-Stus, *Kultura i eschatologia...*, s. 247.

¹⁰³ Por. L. Tichomirow, *Monarchiczeskaja gosudarstwiennost'*, Moskwa 1998, s. 338–340.

¹⁰⁴ Odwiecznym tematem polityczno-prawnego myślenia w Rosji o Rosji pozostawała kwestia teokracji. Por. A. Andrusiewicz, *Mit...*, t. 2, Rzeszów 1994, s. 93 i n.

¹⁰⁵ Por. M. Broda, *Russkaja ideologija. Samodierżawije*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 76–78; W. Senderow, *Od totalitaryzmu do fałszywej symfonii*, „Znak” 1992, nr 3, s. 6 i n.

¹⁰⁶ W. Kluczewskij, *Soczinienija w 9 tomach*, t. 3, Moskwa 1988, s. 276.

¹⁰⁷ M. Nazarow, *Tajna Rossii*, Moskwa 1991, s. 546; por. tamże, s. 547–550.

nego do pozahistorycznej Wieczności”¹⁰⁸. Samodzierżawny charakter carskiej władzy, jej – postrzegane w powszechnym odbiorze społecznym – nieograniczoność i nieskrępowanie, a zatem także nieprzewidywalność, podobnie, podlegające sakralizacji, wyniesienie ponad sferę partykularnych interesów grupowych czy klasowych społeczeństwa i niemal wyłączne prawo do inicjowania procesów i przemian społecznych, sprzyjały podtrzymaniu obrazu rosyjskiej „zagadkowości” i „tajemnicy”.

Poczucie posłannictwa – rewitalizując m. in. liczne motywy dionizyjskie¹⁰⁹ – wyznaczało Rosji wobec reszty świata postawę nie tylko religijno-duchowej, ale i polityczno-materialnej opozycji rozłamu i walki, a także poczucie własnej powinności podejmowania wysiłków, zmierzających do ostatecznego nawrócenia i przemiany świata. Eschatologiczny finalizm duchowości i mentalności rosyjskiej znalazł swój najgłośniejszy i najbardziej syntetyczny wyraz w koncepcji Moskwy-Trzeciego (i ostatniego!) Rzymu, sformułowanej na początku wieku XVI przez pskowskiego mnicha Filoteusza¹¹⁰. Ma ona dla rosyjskiej świadomości i kultury znaczenie szczególne. Zachowując swój pierwotny sens religijny bądź podlegając rozmaitym metamorfozom i procesom – nigdy, jak się zdaje, do końca konsekwentnej – ideologicznej desakralizacji, stała się ona od samego początku jedną z najważniejszych idei historiozoficznych Rusi i Rosji, archetypem narodowego mesjanizmu, rosyjskiej idei i rosyjskiej tożsamości. Państwo rosyjskie nie powoływało się na nią oficjalnie w prowadzonej przez siebie polityce zagranicznej¹¹¹, miała ona jednak istotny wpływ na kształtowanie historycznej świadomości wspólnotowej Rosjan, znajdując jednocześnie przesłanki trwałej żywotności w sferze świadomości religijnej, charakteryzującej się wiarą w możliwość zbudowania – w realnym czasie historycznym – raju Bożego na ziemi. W działaniach władzy rosyjskiej kolejnych epok nietrudno odnaleźć przejawy obecności podobnych prób¹¹².

W formie mniej lub bardziej zbliżonej do swej pierwotnej wersji idea Moskwy-Trzeciego Rzymu znajdowała przez stulecia kolejnych głosicieli i wyznawców. W okresie rozpadu ZSRR metropolita petersburski Joann w sposób równie bezpośredni, jak przed wiekami Filoteusz, wiązał z Rosją ostateczne losy świa-

¹⁰⁸ I. G. Jakowienko, *Poznanije Rossii...*, s. 70.

¹⁰⁹ Por. s. 30, 57–60.

¹¹⁰ Prefiguracje szeroko rozumianej tzw. rosyjskiej idei sięgają o wiele dalej w głąb rosyjskich dziejów niż do czasów Filoteusza – np. zdaniem Mariusza Wilka pierwszą, archetypową próbą sformułowania koncepcji historiozoficznej, wedle której Ruś, a później Rosja, zajmuje szczególne miejsce w dziejach świata, mając w nim misję do spełnienia, był już Iłarionowski traktat *Słowo o zakonie i łasce* z połowy wieku XI. Por. M. Wilk, *Wilczy...*, s. 84–89.

¹¹¹ Por. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza...*, s. 81–82; A. Andrusiewicz, *Idea rosyjska na przełomie wieków*, „Dziś” 2000, nr 11, s. 55.

¹¹² Por. M. Tryczyk, *Między imperium a Świętą Rosją*, Gdynia 2009, s. 171–172, 179–180.

ta: „jeśli nie będzie pokajania u narodu rosyjskiego, koniec świata jest bliski”¹¹³. Podobnym przeświadczeniem towarzyszyło jednocześnie – głęboko utrwalone w rosyjskiej świadomości i otwierające przestrzeń oczekiwania-nadziei – przekonanie, że, by posłużyć się słowami Nikona, prawosławnego teologa i hierarchy z początku XX w.: „Żaden naród nie potrafi się tak kajać, jak nasz prawosławny naród rosyjski”¹¹⁴.

Sprowadzenie sensu rozpatrywanej koncepcji wyłącznie do wymiaru prawosławnego czy rodzimego kontekstu historyczno-politycznego grzeszy wyraźną jednostronnością czy wręcz powierzchownością, prowadząc jednocześnie do nadmiernej absolutyzacji jej rosyjskiej unikalności i specyfiki. Nie kwestionując znaczenia obu wskazanych odniesień, a jedynie je miarkując, w idei Moskwy-Trzeciego Rzymu można zasadnie dostrzegać prawosławno-rosyjską konkretyzację o wiele bardziej uniwersalnego doświadczenia i pojmowania własnej wspólnoty i ojczystego terytorium jako rzeczywistości świętej, a ściślej – „duszy świata”, stanowiącego bardzo rozpowszechniony składnik doświadczenia *sacrum*, będącego udziałem wielu różnych jednostek, ludów, religii i kultur.

W najszerszej rozumianej idei Moskwy-Trzeciego Rzymu nietrudno przecież odnaleźć ewidentne przejawy obecności archetypowych treści, łączonych, przypomnijmy, z „duszą świata”: sakralność, przezwyciężenie izolacji, wyobcowania i konfliktu czystego rozumu czy pozacielesnego ducha z materialnością, zespalanie duchowości z moralnością i materialnością, zdolność przejawienia mocy, traktowanie materialności jako przejawu duchowości i *sacrum*, ośrodkowość miejsca w świecie, dążenie do rozprzestrzeniania się, bycie miejscem kontaktu doczesności z boskością, źródłem dynamiki i przemiany rzeczywistości, funkcje jednoczące – nadawanie rzeczywistości jedności, świętości i pełni itp. Również uważne przyjrzenie się rezultatom prób spełnienia przez Rosję misji Trzeciego Rzymu ujawnia treści korespondujące z archetypowymi treściami, odnoszonymi do „duszy świata”: bycie tylko nominalnie całością, tendencje do autodestrukcji, podzielności i wielości, ujawnianie pewnych cech nicości¹¹⁵.

Przychodzi zapytać, dlaczego właśnie w prawosławnej Rosji wykształciła się taka konkretyzacja owego uniwersalnego doświadczenia, jakie właściwości historyczno-religijnego kontaktu pozwalają objaśnić podstawowe intuicje, intencje, właściwości, sens i charakter idei Moskwy-Trzeciego Rzymu, a także, co sprawiło i sprawia, że przez wieki mogła ona zachowywać w niej central-

¹¹³ Cyt. według: Sierafim (Rouz), *Buduszczeje Rossii i koniec mira. Prawosławnoje mirowozzrieniye*, Riga–Leningrad 1991, s. 12.

¹¹⁴ Archijepiskop Nikon (Roźdiestwienskiy), *Prawosławije i griaduszcziye sud'by Rossii*, Moskwa 1995, s. 484.

¹¹⁵ Por. s. 39–40.

ne miejsce, trwałość i żywotność, podczas gdy np. w kręgu kulturowym wyrosłym na glebie zachodniego chrześcijaństwa, myślenie w kategoriach „duszy świata” (i różnych jej historyczno-kulturowych metamorfoz) już dawno temu, i w o wiele większym stopniu, przesłonięte przez inne formy samoświadomości czy samowiedzy, zostało zmarginalizowane i zepchnięte w podświadomość, czasem tylko artykułując swą obecność w schematach myślenia potocznego czy symbolicznego?

W kwestii pytania o kształt i charakter rozpatrywanej konkretyzacji najbardziej znaczące wydaje się – nieprzypadkowe, bo odpowiadające odejściu chrześcijaństwa od cyklicznej koncepcji czasu oraz maksymalizmowi eschatologicznemu prawosławia – jej zorientowanie na ostateczność i położenie nacisku na finalność jednoczącego posłannictwa, i związanej z nim inicjacyjnej próby, Rosji: „dwa Rzymy upadły, trzeci stoi, a czwartego już nie będzie”¹¹⁶. Idea Filoteusza zawiera wprawdzie moment inicjacyjny – „trzymaj cesarstwo Twoje w bojaźni Bożej. Bój się Boga, zbawienia duszy jest to przecież sprawa, nie liczy na złoto, ni bogactwo i próżną sławę”¹¹⁷ – wyklucza jednak możliwość przejęcia misji Moskwy (Rosji) przez inne centrum polityczne. Przejawem mocy *sacrum* staje się – zgodnie z duchem bizantyjskiej idei teokratycznej – potęga moskiewskiej władzy cesarskiej. Załączek Królestwa Bożego zostaje związany z ziemią rosyjską¹¹⁸, a z jego wzrastaniem utożsamiana jest jednocząca i uświęcająca świat misja Rosji.

Koncepcja Moskwy-Trzeciego Rzymu wprowadzała do świadomości rosyjskiej ideę Imperium. Już dla samego Filoteusza Rzym był synonimem świata: „Wielokroć – pisał on – również apostoł Paweł [...] mówi: »Rzym to cały świat«”¹¹⁹. Utożsamienie ze sobą Rzymu (jego ostatnim wcieleniem było, jak wiercono, państwo moskiewsko-ruskie) i świata pociągało za sobą znamienne konsekwencje: Imperium może być tylko jedno. Co więcej, tylko Imperium jest prawdziwe-rzeczywiste, poza nim panuje barbarzyństwo i chaos. Stanowiąc podobieństwo Królestwa Niebieskiego, Imperium dąży do rozszerzenia się – jest zwycięstwem Logosu nad chaosem, ucieleśnieniem Logosu w formie ziemskiego państwa. Relacja Imperium i tego, co nim nie jest zostaje ujęta – podobnie, jak w strukturach świadomości archaicznej wielu różnych ludów – w formie opozycji: „sakralne–profaniczne”, w ramach której pierwsze z nich przenika, uświęca i strukturalizuje drugie, lub opozycji „*sacrum–antsacrum*”, w której pierwsze przenika i przewycięża drugie¹²⁰.

¹¹⁶ I. Kirillov, *Trietij...*, s. 33.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Por. L. Rühl, *Ausstieg und Niedergang des Russischen Reichs*, Stuttgart 1982, s. 82.

¹¹⁹ Cyt. według: L. Klukina, *Mifologijema i obraz impierii w ruskoj kulturie XV–XVII w.w. (k problemie samopoznaniija ruskogo ducha)* (tekst w posiadaniu autora), s. 1.

¹²⁰ Por. M. Cunningham, *Wiara w świecie bizantyjskim*, Warszawa 2006, s. 141 i n.

Pojęcie „tego, co sakralne” w danym przypadku zbiega się z pojęciem Imperium, „to, co sakralne” świadomości rosyjskiej ukazuje się zawsze jako obszar przebywania Wyższego Sensu. Tutaj też usiłuje się odnaleźć duch rosyjski, tutaj szuka swojej Prawdy¹²¹,

poszukując formy i treści, w których mógłby się wyrazić i spełnić.

Jak pamiętamy, dusza nie lokalizuje się w żadnej określonej części czy narządzie ciała, lecz przenika je wszystkie, w zależności od mocy, jaką zdolne są okazać. W tym sensie potencjalnie wszystko jest duszą, oznaczającą aktywny pierwiastek mocy¹²². Nie może zatem dziwić, dlaczego – po upadku Bizancjum – właśnie rosnąca w potęgę Moskwa (i następnie Rosja), a nie inne państwa prawosławnego świata, mogła tak silnie i tak trwale wierzyć w swą misję Trzeciego Rzymu, podczas gdy analogiczne koncepcje, pojawiające się – po upadku Konstantynopola – w Serbii i Bułgarii, miały jedynie charakter epizodyczny, a wiarę w nie podważył szybko podbój obu tych państw przez Osmanów¹²³. Większa niż ewentualnych konkurentów potęga polityczna, terytorialny ogrom i rozprzestrzenianie swych wpływów pojmowane były tam przecież nie tylko jako następstwo faktu spełniania przez siebie owej misji, lecz również integralny element jej samej¹²⁴.

Zestawienie prawosławia z chrześcijaństwem zachodnim pomaga z kolei zrozumieć, dlaczego idea „Wiecznego Rzymu”, okazała się na Zachodzie nieporównanie słabsza. Bardziej odległa perspektywa paruzji, mocniejszy dualizm władzy duchowej i świeckiej oraz związana z nim marginalizacja tendencji teokratycznych, silniejszy akosmizm zachodniego chrześcijaństwa i świadomość, że „Królestwo Boże nie jest z tego świata”, wyraźniejsze rozgraniczenie historii i eschatologii, polityki i soteriologii, słabsza tendencja do łączenia abstrakcyjnych treści religijnych z konkretnymi formami społecznymi, większa samodzielność i autoteliczność poznania empirycznego, zdolnego rozpoznawać sprzeczności, ograniczenia i determinacje świata zjawiskowego, nie zaś stwierdzić ewentualną obecność ich Boskiego podłoża czy dokonywanie się procesu przebóstwienia, itp.¹²⁵ nie stanowiły tu podłoża sprzyjającego trwałej witalności i rozpowszechnianiu się podobnej idei.

W idei Moskwy-Trzeciego Rzymu od początku zlewały się dwie tendencje: religijna (podkreślająca aspekt teokratycznej orientacji na Bizancjum-Nową Je-

¹²¹ Tamże, s. 2. Por. I. G. Jakowienko, *Rosyjskoje gosudarstwo: nacyonalnyje intieresy, granicy, pierstepietiwij*, Moskwa 2008, s. 107–112.

¹²² Por. s. 39–40.

¹²³ Por. J. H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 51–53.

¹²⁴ I jednocześnie narodowe zobowiązanie: „Rosja powinna być wielkim mocarstwem nie dla zaspokojenia czyichś dumnych ambicji, ale po to, by służyć za niezawodne narzędzie Boga, tworzącego ludzką historię”. Je. Chołmogorow, *Ruskij projekt: riestauracyj buduszczege*, Moskwa 2005, s. 195.

¹²⁵ Por. s. 78–83, 87–89, 92–93, 297 i in.

rozolimę) i polityczna (Konstantynopol był tu postrzegany jako Drugi Rzym, a w Bizancjum widziano światowe imperium, spadkobiercę rzymskiej potęgi państwowej).

Jest charakterystyczne, że idea Moskwy-Trzeciego Rzymu dość szybko mogła się przemienić w ideę Moskwy-Nowej Jerozolimy [...] W XVI wieku Rosjanie sądzą, iż stara Jerozolima stała się „niepotrzebna”, będąc pohańbioną przez niewiernych Saracenów i dlatego Jerozolimą powinna się nazywać Moskwa...¹²⁶

W okresach atrofii rosyjskiej potęgi akcent kładziony jest zwykle na religijny aspekt rozpatrywanej idei, a jednak oba jej wymiary pozostają zawsze integralnie ze sobą powiązane. Stan oczekiwanego spełnienia obejmuje przecież każdorazowo również przejawienie mocarstwowej siły Rosji i jej przewodnictwo w – co najmniej „prawdziwie chrześcijańskim” – świecie. Integralność wzajemnego związku duchowości z materialnością ugruntowana jest zatem, zrekapitulujemy, zarówno w doświadczeniu „duszy świata”, jak w rdzennym sensie idei Moskwy-Trzeciego Rzymu¹²⁷.

Uświadomienie sobie wskazanych wyżej wymiarów realności i sfer oczekiwanego spełnienia, nieodłącznych od – bo wpisanych weń – aktu pojmowania rosyjskości w kategoriach „duszy” pomaga pełniej rozumieć, dlaczego lejtymotywnym rosyjskich doświadczeń dziejowych pozostaje przeżywana od stuleci charakterystyczna „dwoistość, ambiwalentność realnej rzeczywistości...”¹²⁸, boleśnie wyczuwana przez niektórych tamtejszych myślicieli, poczynając od średniowiecznego Daniły Zagończyka. W jej następstwie, jak konstatuje Michał Gromow:

Całą tysiącletnią historię ojczystą przenika przeciwieństwo i jednocześnie dziwne przeplatanie się dwóch fundamentalnych ideałów – politycznego, ucieleśnionego w koncepcji „Moskwa-Trzeci Rzym”, i sakralnego, który odzwierciedlił się w obrazie Świętej Rusi¹²⁹,

a także, dodajmy, ich rozmaitych kulturowych i ideologicznych surogatów i odpowiedników. Pewna wzajemna opozycyjność idei „Świętej Rusi” i idei „Trzeciego Rzymu”, której nie należy jednak absolutyzować, zdaje się mieć głębokie archaiczne źródła, korespondując, odpowiednio, z rozróżnieniem i wzajemnym przeciwstawieniem *Rodiny* (wiązanej z kobiecością) i *Otieczestwa* (pojmowanego jako ucieleśnienie zasady męskiej, ojcowskiej, państwowej),

¹²⁶ M. Łotman, B. Uspienski, *Rola...*, s. 32.

¹²⁷ Por. A. Andrusiewicz, *Eklezjologia...*, s. 39.

¹²⁸ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti russkoj kultury: k interpretacyi otieczestwiennoj filosofii*, „Woprosy filosofii” 1994, № 1, s. 56.

¹²⁹ Tamże; por. M. Bierdiajew, *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, Kęty 2005, s. 13; J. Mejendorff, *Prawosławije...*, s. 313–317.

„Trzeciego Rzymu” i „Grodu Kitieża”, „Imperium” i „narodu”¹³⁰. Pozytywne przewyciężenie wielorakich podobnych napięć, sprzeczności i ambiwalencji, potęgujących przeżywaną głębię „rosyjskiej tajemnicy”, określenie warunków, a następnie wspólnotowe osiągnięcie, transcendującego historyczność, stanu finalnego pogodzenia, harmonijnego zespolenia treści duchowych i materialnych, sakralnych i politycznych, uniwersalnych i partykularnych, Boskich i ludzkich, stawało się – i może być zatem tak pojmowane – jednym z wymiarów czy płaszczyzn konkretyzacji poszukiwanego rozwiązania „rosyjskiej zagadki”, w jej religijno-narodowej, prawosławno-rosyjskiej, specyfikacji i formie.

2.2. WOBEC ZACHODNIEGO WYZWANIA

Podstawowy genotyp kulturowo-mentalny był już w swych zasadniczych ryśach ukształtowany, gdy zaczęła kruszyć się wielowiekowa izolacja Rusi. Reformy cerkiewne Nikona, wprowadzające do Cerkwi rosyjskiej poprawki, dostosowujące liturgię do wzorców greckich¹³¹, doprowadziły do głębokiego rozłamu, kościelnego i społecznego¹³². W oczach starowierców był to zamach na Świętą Ruś – Królestwo Boże na Ziemi, jej przemiana w Królestwo Antychrysta¹³³, ziemskiego przeciwnika Boga i fałszywego Mesjasza, którego pojawienie się – traktowane na Rusi przez wieki jako nieustanne zagrożenie dziejowe – oznaczać miało koniec świata.

Niewiele później reformy Piotra I doprowadziły do utrwalenia się w Rosji powszechnego poczucia dezintegracji, spowodowanej forsowną dyfuzją obcej kultury, generując radykalnie spolaryzowane podziały, oceny i postawy¹³⁴. Ze sfery *sacrum* została wyodrębniona – co nie od razu zauważono w sposób świadomy, traktując profaniczność jako przejaw grzeszności upadłego świata

¹³⁰ Por. O. Riabow, „*Rossija-Matuszka*”. *Nacyonalizm, giender i wojna w Rossii XX wieka*, Stuttgart 2007, s. 122–123.

¹³¹ Por. W. Sołowjow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*, Warszawa 2007, s. 139–142; N. Głubokowskij, *Ruszkaja bogosłowskaja nauka w jejo istoriczeskom razwitiu i nowiejszem sostojanii*, Moskwa 2002, s. 88–95.

¹³² Znaczenie religijnego rozłamu (*raskoła*) dla rosyjskiej tożsamości, mentalności i kultury podkreślał m. in. Włodzimierz Sołowjow: „na pytanie, czym jest Rosja, istnieje tylko jedna, ale za to niewątpliwa odpowiedź: Rosja jest rodziną narodów zebranych wokół prawosławnego narodu rosyjskiego, podzielonego w swoim rozumieniu prawosławia i beznadziejnie pozostającego przy tym podziale”. W. Sołowjow, *Sobranije soczinenij*, t. 8, Sankt-Pietierburg 1903, s. 85. Por. D. Likhachev, *Religion: Russian Orthodoxy*, [w:] N. Rzhewsky (red.), *Modern Russian Culture*, Cambridge 1999, s. 44–49; K. Ware, *Kościół...*, s. 115–116.

¹³³ Por. R. Crummey, *The Old Believers...*, s. 14 i n., 219 i n. Jak zwraca uwagę M. Eliade, panowanie Antychrysta do pewnego stopnia równoznaczne jest z powrotem do Chaosu; przedstawiany pod postacią smoka lub demona Antychryst przypomina – i odpowiednio do tego rewitalizuje – dawny mit kosmogoniczny, a jego – fałszywego Mesjasza – królestwo oznacza odwrócenie hierarchii wartości społecznych, moralnych i religijnych, inaczej mówiąc, powrót do Chaosu. Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 71.

¹³⁴ Por. Archijepiskop Nikon (Roźdiestwienski), *Prawosławije...*, s. 182–185.

bądź wręcz kamuflaż diabelskiego *antysacrum* – sfera *profanum*, a jej autonomizacji towarzyszyła rosnąca przeciwstawność obu oraz bolesne uczucie rozłamu, wykorzenia i winy¹³⁵. Historyczna „nowość” Popiotrowej rzeczywistości kraju – podobnie, jak rodzące potrzebę psychospołecznej kompensacji poczucie zapóźnienia rozwojowego, a także własnej wtórności wobec Zachodu – sprzyjała intensyfikacji przeświadczeń o „młodości” czy „świeżości” Rosji i narodu rosyjskiego, kontrastowanych pozytywnie z – ubieranym w szaty schyłkowej „starości” – światem zachodnim.

Znamienną cechą ideologii epoki Piotra I było przedstawianie okresu przeżywanego przez Rosję na początku XVIII wieku jako pewnego momentu wyjściowego, punktu startowego odliczania czasu. Wszystko, co było przedtem, uznawano jak gdyby za nieistniejące lub przynajmniej za nieposiadające bytu historycznego, za czas ignorancji i chaosu¹³⁶.

Dzieło Piotrowe pojmowano jako *quasi*-boskie, „pierwotne” ustanowienie porządku, swego rodzaju tworzenie „nowego świata” – wykorzystując, modyfikując, ale i wzmacniając tamtejsze tendencje do sakralizacji personifikowanej władzy. O ile dawna Święta Ruś, pojmowana jako „ostatnie ziemskie cesarstwo chrześcijańskie, istniejące na progu wieczności, w oczekiwaniu Straszego Sądu”, starała upodobnić się do swych sakralnych prawzorów”, o tyle w

Imperium Rosyjskim ideologia teokratyczna przekształciła się w imperialną, głoszącą zamiast zasady wyjątkowości (Święta Ruś – jedyne cesarstwo prawdziwie chrześcijańskie, pozostające na ziemi w przededniu wieczności) zasadę pierwszeństwa i przewodnictwa w czasie historycznym¹³⁷.

Charakterystycznej modyfikacji uległa w ideologii Piotra I koncepcja Moskwy-Trzeciego Rzymu: „Z dwóch możliwości – stolicy jako ośrodka świętości i stolicy znajdującej się w cieniu cesarskiego Rzymu – Piotr wybrał drugą”¹³⁸. Świętość została podporządkowana państwowości, a służba państwowa potraktowana wręcz jako jedyna autentyczna modlitwa.

Jako „nowa Holandia”, rzeczywiste ucieleśnienie ideału »państwa regularnego«, Petersburg włączał się do europejskiego realnego czasu historycznego [...]. Jednakże związek z ideą „Moskwa-Trzeci Rzym” mógł włączać Petersburg także do mitologicznego modelu czasu¹³⁹

¹³⁵ Por. T. Massaryk, *Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie*, Jena 1913, Bd. II, s. 443; A. Hauke-Ligowski, *Od „Świętej Rusi”...*, s. 208–213, 215 i n.

¹³⁶ J. Łotman, B. Uspienski, *Pogłosy koncepcji „Moskwa – Trzeci Rzym” w ideologii Piotra I (w sprawie tradycji średniowiecznej w kulturze baroku)*, [w:] *Semiotyka...*, s. 158.

¹³⁷ A. Pieskow, *„Russkaja idieja” i „russkaja dusza”. Oczerki russkoj istoriosofii*, Moskwa 2007, s. 17.

¹³⁸ Tamże, s. 162.

¹³⁹ Tamże, s. 171.

– od samego początku był on traktowany jako wieczne miasto: będąc nowym i prawdziwym „trzecim Rzymem”, wykluczał możliwość pojawienia się czwartego. Dla przeciwników reform Piotrowych, którzy skądinąd również negowali możliwość pojawienia się czwartego Rzymu, trzecim Rzymem pozostawała Moskwa, a Petersburg ucieleśniający jedynie byt pozorny – „istnieje w urojeniach”¹⁴⁰.

Europeizacyjnym działaniom Piotra I daleko było jednak do kulturowej jednoznaczności, przypisywanej im chętnie przez ich słowianofilskich przeciwników. Od samego początku miały one w swych intencjach pierwiastek wyraźnie ambiwalentnej postawy wobec Zachodu. Jak eksplikuje Michaił Gromow:

Przy zakładaniu nowej północnej stolicy państwa rosyjskiego była ona zamyślona jako gród Świętego Piotra, rywalizujący z tronem rzymskim, rezydencją papieża, powszechna władza którego w mistyczny sposób kontynuuje wszechwładzę imperatorów rzymskich, będących nie tylko najwyższymi władcami, ale i najwyższymi „pontyfikami”¹⁴¹.

Moment naśladowania Zachodu, związany z zamianami selektywnej europeizacji Rosji, od samego początku zawierał szereg treści świadczących o jednoczesnym pojmowaniu cudzoziemskich wzorców w charakterze wspólnotowego wyzwania. Można to dostrzec już na poziomie etymologii – w osiemnastowiecznym języku rosyjskim pojęcie „naśladowania” (*podražanija*) było ekwiwalentne pojęciom „zazdrośczenia” (*riewnowanija*) i „współzawodniczenia” (*soriewnowanija*)¹⁴². Jak eksplikował na początku XX w. Paweł Fłorowski: „pojęcie zazdrości w języku rosyjskim [...] charakteryzowane jest jako moc, jako siła, jako wytężenie”¹⁴³, a zazdrość wiązana jest z gorliwością¹⁴⁴. *Słownik Rosyjskiej Akademii*, wydany w 1822 r. precyzował:

„Współzawodniczyć” to starać się dorównać komuś w czymś lub przewyższyć go. Zazdrościć – [...] naśladować, pójść za kimś w czymś [...] starać się dorównać mu lub przeżywać go w jakimś godnym pochwały dziele¹⁴⁵.

W rosyjskich postawach wobec Zachodu otwartość przeplata się z ksenofobią, akceptacja z buntem. Wytwarzały się skomplikowane mechanizmy adaptacyjno-obronne, obecne zarówno w sferze psychiki jednostek, jak i w życiu wspólnotowym i funkcjonowaniu instytucji społecznych, kościelnych i państwowych. W rezultacie powyższego, ukształtowała się pełna paradoksów, dziw-

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti...*, s. 55; por. A. Burowskij, *Piotr Pierwyj...*, s. 195–196.

¹⁴² Por. A. Pieskow, „*Russkaja idieja*”..., s. 14.

¹⁴³ Cyt. według: tamże.

¹⁴⁴ Por. tamże.

¹⁴⁵ Cyt. według: tamże.

na „rosyjska mieszanina otwartości i zasklepienia, która ukształtowała specyficzne mechanizmy rozwojowe”¹⁴⁶.

Zwycięstwo nad Napoleonem – ewidentny dowód wielkomocarstwowej potęgi Rosji – rewitalizowało i wzmocniło odwieczne przecucia, dotyczące z jednej strony wyjątkowości i samoistności swego kraju, a z drugiej jego uniwersalnej, czasem wręcz apokaliptycznej misji. W pokonaniu Wielkiego Uzurpatora widziano „dowód szczególnego posłannictwa Rosji, wybranej przez Opatrzność dla przeciwstawienia się antychrystowi i odrodzenia chrześcijaństwa”¹⁴⁷. Podobny sposób pojmowania świata sprzyjał rozwijaniu się, w myśli i świadomości elit rosyjskich, nurtu mistycznego, programowo skierowanego przeciwko filozofii oświeceniowej i dostrzeganym w niej ambicjom zbudowania na ziemi Królestwa Bożego bez Boga.

W konsekwencji otwarcia na Zachód i kontaktów z nim, na poły zeuropeizowana Rosja straciła swą społeczno-kulturową jedność, kształtująca się zaś inteligencja rosyjska¹⁴⁸ znalazła się w sytuacji wewnętrznego rozdarcia między rodzimą tradycją staroruską a wartościami i normami cywilizacji europejskiej, wykorzeniona z bezrefleksyjnej wcześniej i spontanicznej więzi ze sferą *sacrum* – oderwana od ludu, wyobcowana w stosunku do państwa i całego porządku społeczno-kulturowego, których nie można było legitymizować ani w kategoriach staroruskiego, ani zachodniego systemu wartości. Aleksander Hercen diagnozował:

W Rosji ludzie, którzy ulegli temu potężnemu zachodniemu wpływowi, nie stali się postaciami historycznymi, lecz oryginałami. Ludzie ci, czujący się cudzoziemcami u siebie w domu i cudzoziemcami w krajach obcych, byli bezczynnymi widzami, straconymi z powodu zachodnich przesądów dla Rosji, a z powodu rosyjskich nawyków dla Zachodu: reprezentowali jakąś „mądrą zbędnosć” i zatracili się w życiu sztucznym, w rozkoszach zmysłowych i w nieznośnym egoizmie¹⁴⁹.

Wykształcona mniejszość – wskazywał Hercen – jest „oddzielona od ludu, bo od kilku stuleci przedstawiciele byli związani z rządem cywilizującym kraj i oddzielona od rządu, bo została ucywilizowana. Lud widzi w niej Niemców, rząd Francuzów”¹⁵⁰. W sposób równie dramatyczny, choć już z perspektywy XX w., widział sprawę jeden z twórców ideologii euroazjatyizmu, Mikołaj Trubieckoj. Piotr I – diagnozował on – doprowadził do stworzenia, ze skupionej

¹⁴⁶ Z. Madej, *Rosyjskie zmagania cywilizacyjne*, Warszawa 1993, s. 11.

¹⁴⁷ A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 114.

¹⁴⁸ Według Janusza Dobieszewskiego, w Rosji „inteligencja jest społecznym podmiotem – można by powiedzieć językiem fenomenologii: korelatem – procesów okcydentalizacji”. Por. J. Dobieszewski, „Zewnętrzność” w rosyjskiej filozofii historii, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 53.

¹⁴⁹ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 1, Warszawa 1969, s. 99.

¹⁵⁰ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1966, s. 37.

wokół siebie szlachty i zaproszonych z Zachodu cudzoziemców, nowej warstwy społecznej – „rosyjskich Europejczyków”, mającej wraz z nim dokonać europeizacji warstw niższych. W rezultacie „nikt nie czuł się w Rosji jak w domu. Jedni żyli niby pod obcym jarzmem, inni – jak w podbitej kolonii”¹⁵¹, pierwsi widzieli w drugich prymitywizm i nieokrzesanie, drudzy w pierwszych – nosicielei obcej, niezrozumiałej dla siebie kultury¹⁵².

Dramatyzm istniejącej sytuacji znalazł swój, w pełni świadomy wyraz już o wiele wcześniej w, napisanym przez Piotra Czaadajewa, opublikowanym w roku 1836 *Liście filozoficznym*, którego treść stała się dla szeregu pokoleń inteligencji rosyjskiej – i samego jego autora – szczególnym doświadczeniem inicjacyjnym:

Był to wystrzał, który rozległ się wśród ciemnej nocy; czy coś tonęło i obwieszczało swoją zagładę, czy był to sygnał, wołanie o pomoc, zapowiedź świtu lub tego, że on nie nastanie, mniejsza o to, lecz trzeba się było obudzić¹⁵³.

W następstwie reform i działalności Piotra I, wskazywał Czaadajew, na wieki została zerwana więź między umysłami Rosjan starożytnych i nowożytnych, co nie oznaczało jednak automatycznego nawiązania więzi między Rosjanami a Europejczykami. Rosja – skoro zewnętrżność europejskości została przełamana – nie jest już odtąd niezależnym i naturalnym porządkiem organizacji życia i świata, nie podlegającym wątpieniu „centrum świata”, a pozbawionym samodzielności, tradycji, indywidualności narodowej czymś pomiędzy Europą i Chinami. Wzajemna – ówczesna przynajmniej – samodzielność i niezależność tradycji europejskiej i chińskiej oznaczała jednocześnie, że rosyjskie „pomiedzy” stawało się nie równorzędnym w stosunku do nich miejscem kulturowych zderzeń, syntez i zapośredniczeń między nimi, lecz marginesem, poboczem historii:

nie należymy do żadnej z wielkich wspólnot rodu ludzkiego; nie należymy ani do Zachodu, ani do Wschodu i nie posiadamy tradycji ani jednego, ani drugiego. Stoimy jak gdyby poza czasem, nie objęła nas powszechna edukacja ludzkości¹⁵⁴.

Co więcej, diagnozował Czaadajew, o ile historyczne życie Zachodu oparte zostało na ideach sprawiedliwości, prawa i porządku, o tyle w Rosji brakuje jakichkolwiek idei, zdolnych ukształtować byt historyczny – kompleks faktów

¹⁵¹ Cyt. według: I. Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001, s. 48.

¹⁵² Por. tamże, s. 47–50. W okresie, gdy w ówczesnej Europie różnica między kulturą ludową a kulturą elitarną zaczynała się zmniejszać, w Rosji reformy piotrowe radykalnie zwiększały ową różnicę – przychodzi zatem zauważyć, że nie pod każdym względem były one krokiem ku Europie i europejskości. Por. A. Achijezier, I. Klamkin, I. Jakowienko, *Istorija Rossii: koniec ili nowoje naczalo?*, Moskwa 2008, s. 178.

¹⁵³ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 2, Warszawa 1952, s. 263.

¹⁵⁴ P. Czaadajew, *Filosoficzeskije piśma*, [w:] P. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991, s. 323.

napełnionych ideami. Jedyna, znana w świecie cecha narodu rosyjskiego – uległość wobec władzy i wobec przyrody – nie spełnia podobnej funkcji, a jej następstwem pozostaje, w szczególności, niedorozwój tych idei, które kształtowały historię Zachodu, nadawały jej sens i wartość, stanowiły o zdolności do rozwoju¹⁵⁵. W *Liście filozoficznym* pojawił się inny jeszcze motyw korespondujący – ale i kolidujący w sposób dramatyczny – z odwiecznym w kulturze rosyjskiej sposobem pojmowania dziejów jako procesu przerastania ludzkości i świata w Królestwo Boże z ośrodkową rolą Rosji:

Mimo całej niekompletności, niedoskonałości i wadliwości świata europejskiego w jego dzisiejszej formie, nie można zaprzeczyć, że Królestwo Boże zostało w nim do pewnego stopnia urzeczywistnione, albowiem zawiera on w sobie zasadę nieskończonego postępu i posiada w zarodkach i elementach wszystko, co jest konieczne do ostatecznego wprowadzenia go [tj. Królestwa Bożego – przyp. M. B.] w przyszłości na ziemi¹⁵⁶.

Przeżywane przez Rosjan napięcia rodziły radykalnie spolaryzowane postawy i dążenia: słowianofilski zamysł powrotu do uwolnionej od wpływów Zachodu, „rdzennej” kultury staroruskiej oraz okcydentalistyczny program konsekwentnej europeizacji Rosji, reprezentujące dwie radykalnie przeciwstawne, i zarazem paradoksalnie podobne, reakcje na sytuację odmienności – i dostrzeganej niezgodności – systemów wartości kulturowych Rosji i Zachodu. Ową niezgodność pojmowały one jednocześnie często w kategoriach niemożliwego do zapośredniczenia konfliktu, tak, iż w ich ujęciu wybór jednej z opcji aksjologicznej powodować musiał konieczność rezygnacji z istotnych wartości związanych z drugą z nich. Jak konstatuje Aleksander Hauke-Ligowski, „cały XIX wiek zaznaczony był tym pęknięciem i walką dwóch tendencji...”¹⁵⁷

W przeciwstawieniu słowianofilstwo-okcydentalizm funkcjonowały, w konsekwencji, dwie diametralnie odmienne aksjologie, nakładając na swych zwolenników, odpowiednio, moralny obowiązek podejmowania działań w celu społeczno-kulturowego urzeczywistnienia w Rosji określonych wartości oraz obowiązek moralnej opozycji i podejmowania działań dla zapobiegnięcia wprowadzania do rzeczywistości rosyjskiej wartości, związanych z opcją przeciwną. Aksjologia słowianofilska implikowała przeciwstawienie Rosji i Europy: rosyjskiej więzi narodowej i europejskiego kosmopolityzmu; prawosławia i Kościołów

¹⁵⁵ Por. A. Pieskow, „*Russkaja idieja*”..., s. 27.

¹⁵⁶ Tamże, s. 336. W tekstach Czaadajewa pojawiły się jednak szybko przejawy nadziei, że, jak pisał on w liście do A. Turgieniewa, już wkrótce „wielkie idee, które ongiś do nas przyszły, znajdują u nas bardziej dogodny grunt dla swojego ucieleśnienia i urzeczywistnienia w ludziach, aniżeli mogłyby odnaleźć gdziekolwiek indziej”. Cyt. według: G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 104.

¹⁵⁷ A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa...*, s. 8; J. H. Billington, *Mikchailovsky and Russian Populism*, Oxford 1958, s. 7.

zachodnich; tradycyjnej prerefleksyjnej wspólnoty i atomizmu umowy społecznej; „osobowości integralnej” i „wolności bez jedności” izolowanych jednostek; spontaniczności i refleksji; irracjonalnej, ugruntowanej w religii więzi społecznej i abstrakcyjnie racjonalnych stosunków społecznych kapitalizmu – afirmacja też była dla niej zarazem koniecznym odrzuceniem antytez. Wartościowanie okcydentalistów było natomiast dokładnie przeciwstawne poprzedniemu: wyrażało ono afirmację osobowości, wyzwolonej z partykularyzmu i ciasnoty tradycji, afirmację bezosobowych, racjonalnych podstaw więzi społecznej, prawa demokracji politycznej, autonomii prywatności¹⁵⁸.

Zwraca uwagę integralny związek, często wręcz nieodłączność, formułowanych przez siebie propozycji aksjologicznych z jednoczesną krytyką opcji odrzucanej – tak silną i powszechną, że budzącą, z racji towarzyszącej jej pasji i upartości, podejrzenie o charakter usilnej autoperswazji. Warto przytoczyć opinię, której autorem jest Alain Besançon, iż w punkcie wyjścia słowianofilstwa nie ma miłości ojczyzny, a jedynie obawa przed niemożnością kochania jej oraz straszna uraza wobec Zachodu, skąd pochodzą wszystkie wartości i pouczenia¹⁵⁹. Co więcej, u niektórych przynajmniej przedstawicieli rozpatrywanej opcji światopoglądowej, by wskazać Aleksego Chomiakowa i Iwana Kiriejewskiego, dokonywana przez ich poprzedników, bezkrytyczna najczęściej ideologizacja Rusi Przedpiotrowej ulegała różnym modyfikacjom, związanym z dostrzeganiem pewnych ograniczoności i negatywów owego okresu historii Rosji¹⁶⁰. W przypadku okcydentalizmu krytyka „ciemnoty”, „zacofania” czy „nieprawdy”, odnoszona do rodzimej tradycji Rosji, pełniła natomiast z kolei, jak można sądzić, funkcję psychospołeczną, polegającą na umożliwieniu i usprawiedliwieniu afirmacji wzorów obcych, osłabieniu poczucia winy w związku z odrzuceniem wartości ojczystych¹⁶¹. Nie wydaje się zatem przypadkiem, że nazwy „słowianofilstwo” i „okcydentalizm” miały pierwotnie charakter obelg ze strony przeciwników obu wymienionych opcji światopoglądowych, imputujących ich zwolennikom, odpowiednio, ciasny partykularyzm plemienny bądź zdradę własnej narodowości. Jako pojęcia używane na potrzeby własnego samookreślenia się mogły zostać przyjęte o tyle – i dopiero wtedy – o ile stwarzały możliwość swej pozytywnej interpretacji¹⁶².

¹⁵⁸ Por. J. M. Siemek, *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984, s. 147–148.

¹⁵⁹ Por. A. Besançon, *Edukacja religijna Rosji*, „Znak” 1981, nr 9 (372), s. 1212.

¹⁶⁰ Por. Riasanovsky, *Rusland und der Westen: die Lehre der Slawophilen. Studie über eine romantische Ideologie*, München 1954, s. 75–76.

¹⁶¹ M. in. pod wpływem presji słowianofilskich oskarżeń okcydentaliści zmuszeni byli bronić się przed zarzutem przypisywanej im nienawiści do Rosji i wszystkiego, co rosyjskie.

¹⁶² Por. A. Walicki, *Rosyjska...*, s. 141.

Dramatyzm związany z wyborem jednej lub drugiej opcji stanowił koszt, jaki trzeba było zapłacić, jeśli zakładało się wykluczający się wzajemnie w sposób radykalny charakter wartości rosyjskich i europejskich. Bolesność przeżyć i napięć z nimi związanych nie mogła nie rodzić, podświadomych i świadomych, poszukiwań możliwości syntezy wartości obu opcji aksjologicznych, o czym świadczy pojawienie się innych formuł światopoglądowych, zaproponowanych m. in. przez nihilizm lat 60., poczwiennictwo i narodnictwo¹⁶³. W sytuacji dwuwymiarowego wyobcowania inteligencji rosyjskiej słowianofilstwo i okcydentalizm jawiły się wielu Rosjanom jako rozwiązania jednostronne, potęgujące zatem drugi, pomijany przez nie – odpowiednio, europejski bądź ojczyzasty (rozumiany tradycyjnie, utożsamiany z rzeczywistością „przedpiotrową”) – aspekt alienacji.

Jak diagnozował, w odniesieniu do rosyjskich okcydentalistów, A. Hercen: „Umysłowością swoją należeli do Zachodu, na Zachodzie znaleźli swoje ideały... Życie w Rosji raziło ich na każdym kroku”¹⁶⁴. W rezultacie, dopowiadał Michaił Sałytkow: „W Rosji egzystujemy jedynie fizycznie. Duchowo żyjemy we Francji”¹⁶⁵. Postawa okcydentalistyczna, potęgując poczucie wyobcowania w stosunku do rzeczywistości rosyjskiej, nie umożliwiała jednak zadomowienia się na Zachodzie. Znany badacz myśli i filozofii rosyjskiej o. Wasyl Zienkowski przenikliwie objaśnił, dlaczego tak było:

Oczywiście Hercena [przed wypracowaniem narodnickiej formuły „rosyjskiego socjalizmu”, jej twórca reprezentował orientację okcydentalistyczną – przyp. M. B.], jak i wszystkich zapadników – porywał zupełnie nie ten ideał, którym żył i żyje Zachód; dlatego rozczarowanie Hercena było z czasem nieuniknione¹⁶⁶.

Co więcej, kierunek i charakter przemian, zachodzących w społeczeństwach zachodnich, zdawały się w oczach licznych myślicieli rosyjskich, odbiegać od kierunku, który mogłyby doprowadzić do urzeczywistnienia drogich im wartości. Rodziło to niepokój Rosjan, iż poza nimi samymi może zabraknąć sił do społecznego urzeczywistnienia owych wartości¹⁶⁷.

Był jeszcze inny powód poczucia wyobcowania Rosjan, emigrujących na Zachód. Jak pisał Mikołaj Szełgunow:

¹⁶³ Por. s. 135–137.

¹⁶⁴ A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 415.

¹⁶⁵ M. B. Sałytkow, *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa–Leningrad 1940, s. 30.

¹⁶⁶ V. V. Zenkovsky, *Russkije mysliteli i Jewropa. Kritika jewropiejskoj kultury u russkich myslitielej*, Paryż 1928, s. 114. Por. P. Scheibert, *Vom Bakunin zu Lenins. Geschichte der Russischen revolutionären Ideologien 1840–1895*, Leiden 1956, s. 120–122.

¹⁶⁷ Por. A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 491–497, 504 i n.; N. Bierdiajev, *Russkaja...*, s. 63; Iwanow-Razumnik, *Istorija russkoj obszczestwiennoj myśli*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1911, s. 377, 381 i n.

W ogóle czułem się w Niemczech w sytuacji ofiary: obarczali nas tam odpowiedzialnością za wszystkie rosyjskie przewinienia, za naszą historię, politykę, oświatę, nawet za nasze śniegi i mrozy¹⁶⁸.

Bolesny paradoks polegał na tym, że w Rosji „myślący inteligent” czuł się wyobcowany m. in. dlatego, że odcinał się od istniejącego reżimu politycznego, na Zachodzie zaś choćby dlatego, iż utożsamiano go z charakterem i działalnością reżimu politycznego, obciążano zaś odpowiedzialnością, posuwając się czasem wręcz do odmówienia mu posiadania jakiegokolwiek poczucia czy zmysłu moralnego w ogóle.

Podobnie wyobcowani pozostawać musieli w rzeczywistości Popiotrowej Rosji przedstawiciele słowianofilstwa: powrót od jej XIX-wiecznego kształtu społeczno-kulturowego do afirmowanych przez nich staroruskich tradycji i wartości stanowić mógł *de facto* jedynie przedmiot nostalgicznej tęsknoty. Jak diagnozował Hercen, „to, co się działo od czasów Piotra I było też historią i [...] żadna siła, nie mówiąc już o widmach, nie mogła zatrzeć faktów ani usunąć ich skutków”¹⁶⁹. Słowianofile przeceniali zresztą swą rosyjską rdzenność i swoistość, stanowiąc – inspirowane jego hasłami i ideami – odgałęzienie europejskiego konserwatywnego romantyzmu. Twórca „rosyjskiego socjalizmu” wskazywał:

Słowianofilstwo ma swój odpowiednik w najnowszej historii literatury zachodniej. Jest to teoria narodowo-romantyczna w Niemczech po wojnach napoleońskich... Nie mają żadnych korzeni w ludzie, opierając się na nauce zachodniej doszli do swych narodowych teorii, to choroba literacka pozbawiona poza tym wszelkiego znaczenia¹⁷⁰.

Inteligencja, uogólnił sprawę M. Bierdiajew, „była zjawiskiem rosyjskim, i posiadała charakterystyczne rosyjskie cechy, ale czuła się niezakorzenioną”¹⁷¹.

Postrzeganiu przez wielu Rosjan wzajemnego stosunku Rosji i Zachodu w ramach binarnej opozycji sprzyjały treści obecne zarówno w archaicznej, jak i prawosławnej wizji świata; w duchu odpowiadającym obecności pierwiastków maksymalizmu eschatologicznego, właściwego drugiej z nich, pojawiły się jednocześnie motywy finalistyczne. Wzajemna przeciwstawność zasad Rosji i Zachodu – jak symptomatycznie eksplikował Stiepan Szewyriow, głosiciel teorii „zgniłego Zachodu”, przejętej zresztą od francuskiego publicyisty Phiareta Chalesa¹⁷² – to konfrontacja, kończąca całą serię „słynnych zmagania ogólnoświatowej Historii”:

¹⁶⁸ N. W. Szełgunow, L. P. Szełgunowa, M. L. Michajłow, *Wspominania w dwóch tomach*, Moskwa 1967, s. 104.

¹⁶⁹ A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 173.

¹⁷⁰ Tamże, s. 28.

¹⁷¹ N. Bierdiajew, *Russkaja...*, s. 28; por. A. Rażny, *Inteligencja rosyjska wobec prawdy*, [w:] L. Liburska (red.), *Kultura rosyjska...*, s. 297–302.

¹⁷² Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 187.

Azja i Grecja, Grecja i Rzym, Rzym i Świat Germański [...]. Dramat współczesnej Historii wyrażany jest dwoma imionami, z których jedno brzmi słodko dla naszego serca! Zachód i Rosja, Rosja i Zachód – oto rezultat, wypływający z wszystkiego, co poprzednie; oto ostatnie słowo Historii; oto dwa zadatki na przyszłość¹⁷³,

z których jeden, w przekonaniu autora przytoczonej wypowiedzi, już „gnije”.

Doświadczony fiaska orientacji wcześniejszych, postawy i dążenia wykształconych Rosjan ciążyły niekiedy ku zbliżeniu, złączeniu bądź relatywizacji przeciwieństw, doszukując się – poza warstwą empirycznej heterogeniczności – esencjalnej zgodności prawd i wartości: rosyjskich i zachodnich, ludowych i inteligenckich, w swej potencjalnej komplementarności otwierających bądź przybliżających perspektywę przywrócenia jedności i osiągnięcia *quasi*-paruzyjnej pełni. Odchodzono wówczas od idei radykalnego przeciwieństwa między Rosją a Zachodem, wiążąc misję swojej ojczyzny z tym właśnie, że wchłonie ona i zrewitalizuje wszystko, co najlepsze w przekwitającej już jakoby kulturze europejskiej. Odżywały wówczas, podlegając stosownym konkretyzacji, archetypowe przeświadczenia o „młodości Rosji”. Dla przykładu: w przekonaniu lidera lubomudrów Włodzimierza Odojewskiego, jego kraj ojczysty – wciąż młody, pozostający w „wieku heroicznym” – zachował bogactwo sił instynktu, utracone już według niego przez Europejczyków. Rosjanie, przyswoiwszy sobie, dzięki dziełu Piotra I, osiągnięcia Zachodu, zdobyli mądrość i doświadczenie starych, nie przestając być równocześnie dziećmi. Misją Rosji może zatem – i powinno – stać się zaszczepienie Europie nowych sił, pobudzenie kostniejącej kultury do nowego życia¹⁷⁴.

Docierające z Zachodu treści kulturowe ulegały w Rosji złożonym mechanizmom adaptacyjnym i reinterpretacyjnym. Przyjmowały się łatwiej, szerzej i trwalej wtedy, gdy współbrzmiały z zastawaną tu rzeczywistością kulturowo-mentalną, dając się pogodzić ze sferą konceptów i struktur już historycznie utrwalonych¹⁷⁵. W szczególności: „Głoszona przez Schellinga panteistyczna nauka o organicznej jedności całej natury i obecności w niej dynamicznej »duszy świata« trafiała do rosyjskiej wyobraźni”¹⁷⁶. Z kolei heglowska teza, traktująca negację jako etap przygotowujący ostateczne urzeczywistnienie absolutu, odbierana była jako rodzaj „zdepersonalizowanej, filozoficznej wersji koncepcji chrześcijańskiej, zgodnie z którą panowanie Antychrysta ma poprzedzić przyście Chrystusa”¹⁷⁷, ożywiając w zeświecczonej formie profetyczne nadzieje-ocekiwania tradycyjnej ideologii moskiewskiej.

¹⁷³ Cyt. według: A. Pieskow, „*Russkaja idieja*”..., s. 66–67.

¹⁷⁴ Por. tamże, s. 124.

¹⁷⁵ Por. J. Faryno, *Mientalitet*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 50–51.

¹⁷⁶ J. H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 289.

¹⁷⁷ Tamże, s. 305.

Jednocześnie, jak wskazują wybitni semiotycy rosyjscy, Jurij Łotman i Borys Uspienski, „wywołany przez europeizację (czyli przez to, co subiektywnie było przyjmowane za europeizację) zwrot wzmocnił archaiczne cechy w kulturze rosyjskiej”¹⁷⁸. Pierwiastki zachodnie – podobnie jak wcześniej pierwiastki chrześcijańskie przenoszone na prastłowiańską glebę – podlegały swoistemu odczytaniu w istniejących matrycach sensu kulturowego i schematów mentalnych¹⁷⁹. Umieszczone w typowej dla Rosji strukturze dwubiegunowej, zestawiającej i przeciwstawiającej sobie wzajemne sensory i nonsensy, wartości i antywartości, prawdę i fałsz, wiedzę i ignorancję, prowadziły do licznych mistyfikacji. Skrywały częstokroć – sytuujące się pod warstwą programowej przeciwstawności konkurujących ze sobą opcji, ich zorientowanie na stan rozmaicie jedynie konkretyzowanego *coincidentia oppositorum* – współzależność, wspólnotę i paradoksalne podobieństwo¹⁸⁰.

Poszukując swej – naznaczonej pęknięciem czy wręcz przeżywaną jako zagrożona destrukcją – tożsamości, a zarazem przekonani o własnej misji i ośrodkowości swego, właściwego „duszy świata”, miejsca wśród innych narodów, odczuwający obowiązek i potrzebę ich obrony, „obcy samym sobie”¹⁸¹, Rosjanie chętnie zwracają się ku wartościom intencjonalnie alternatywnym dla zachodnich. Jeden z liderów rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego Dymitr Mereżkowski głosił:

Rosja jest odwrotną stroną Europy. Mówiąc językiem Kanta, wasze dziedzictwo jest w krainie fenomenalnej, nasze w transcendentalnej. Mówiąc językiem Nietzsche-go, w was mieszka Apollo, w nas Dionizos. Wasz geniusz – to miara, nasz – wybujałość, przesada [...] Wy lubicie złoty środek, my kochamy się w ostatecznościach. Wy jesteście trzeźwi, my zaś pozostajemy w ciągłym upojeniu¹⁸².

By móc odmówić racji sprowadzaniu swojego kraju do statusu peryferii w stosunku do centrum – Zachodu¹⁸³, Rosjanie ostatnich stuleci próbują usilnie dokonać dekonstrukcji istniejącego porządku, zamieniwszy miejscami i znakami centrum i peryferie.

Ponieważ w zachodnie schematy historyzoficzne nie była wpisywana Rosja, sposobem uzasadnienia jej historycznego znaczenia, stała się manifestacja jej szczególnej,

¹⁷⁸ J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli...*, s. 45.

¹⁷⁹ Por. Ju. Łotman, *Sowriemiennost' między Wostokom i Zapadom*, [w:] *Antologija russkoj filozofii w trzech tomach*, t. 3, Sankt-Pietierburg 2000, s. 218.

¹⁸⁰ Por. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?...*, s. 54 i n.

¹⁸¹ P. Czaadajew, *Połnoje sobranije...*, t. 1, s. 326.

¹⁸² Cyt. według J. Parandowski, *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, Londyn 1996, s. 30–31.

¹⁸³ Jak pokazuje S. Mazurek, jeden z najbardziej dramatycznych przejawów rosyjskiej samoświadomości, katastrofizm, może być zasadnie rozpatrywany jako droga do przezwyciężenia własnej „peryferyjności”. S. Mazurek, *Katastroficzeskaja filozofija istorii w polskoj i russkoj kulturie XX wieka*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 242.

w porównaniu z Zachodem, drogi w ogólnowiatowej historii. Stąd [bierze się – przyp. M. B.] kluczowa dla rosyjskiej historiozofii opozycja Rosja – Zachód i wykazywanie w kulturze rosyjskiej innych, niż na Zachodzie, „zasad”¹⁸⁴.

Treść owych zasad określały w znacznym stopniu poszukiwania rosyjskich antytez dla tez sformułowanych wcześniej w myśli zachodniej – w okresie kształtowania się rosyjskiej refleksji nad historią – w szczególności historiozofii niemieckiej (np. akcentowanie prymatu osądu sumienia, a nie sformalizowanego prawa) oraz procesy przekodowywania zachodnich, zwłaszcza niemieckich, symbolów historiozoficznych, m. in. heglowskie wyobrażenie o Germanach – nosicielach „zasady chrześcijańskiej” ulega przekodowaniu w chrześcijańską „zasadę” wspólnotową narodu rosyjskiego – źródło przyszłego braterstwa ogólnoludzkiego...¹⁸⁵

Dla podobnych poszukiwań i zabiegów stałym punktem intencjonalnego odniesienia pozostawała w Rosji Europa, ale faktycznie był nim raczej pewien mit Europy – zmistyfikowany w znacznym stopniu obraz europejskich struktur i procesów, funkcjonujący w społeczeństwach zachodnich, zwłaszcza wśród ich elit¹⁸⁶. Aksjologiczna bariera, dzieląca świat na „swój” (rosyjski) i „obcy” (odnośzony w rozpatrywanym przypadku przede wszystkim do Zachodu), przy pozytywnym skonstrastowaniu pierwszego z drugim, umożliwia przedstawianie ocen oraz konceptów i konstrukcji myślowych, zgodnie z własnym uznaniem, w następstwie czego, „Inny” – tj. „Zachód” – staje się niejednokrotnie *de facto* po prostu „odwróconą figurą” – obiektem i rezultatem projekcji poczucia własnej niesamodzielności i zależności od niego¹⁸⁷.

Chcąc mówić o samoistności Rosji, jej odrębnej drodze rozwojowej, o nie stosowalności do rzeczywistości rosyjskiej schematów myślowych Zachodu, głosić zagadkowość Rosyjskiego Sfinksa bądź kultywować tajemnicę „duszy rosyjskiej” itp. myśliciele rosyjscy zwracają się chętnie – w perspektywie przedstawionych wcześniej uwag w sposób zupełnie naturalny – ku kategoriom związanym z „kobiecą”, tą, której m.in. „przystoi milczenie”¹⁸⁸, stroną rzeczywistości i idei „kobiecego” mesjanizmu¹⁸⁹. W swej książce poświęconej swoistości myśli rosyjskiej Tomasz Špidlik wskazuje:

Odczuwany niedostatek silnej tradycji „ideowej” jest rekompensowany w historii ludów słowiańskich przez „tradycję milczenia”, tajemniczą, ukrytą, bardzo bogatą. In-

¹⁸⁴ A. Pieskow, *Russkaja idieja*..., s. 8.

¹⁸⁵ Tamże.

¹⁸⁶ Por. W. Rydzewski, *Powrót Bakunina*, Kraków 1993, s. 145.

¹⁸⁷ Por. B. Dubin, *Zapad dla wnutrienniego upotrieblenija*, „Kosmopolis” 2003, № 1 (3), s. 143.

¹⁸⁸ Por. s. 58.

¹⁸⁹ Por. O. Riabow, *Russkaja filozofija ženstwiennosti (XI–XX wieka)*, Iwanowo 1999, s. 301.

spiruje ona pragnienie „kontemplacji Opatrzności” oraz wysiłki podejmowane dla zrozumienia roli własnego narodu w historii powszechnej¹⁹⁰.

Właśnie od wskazania na Ruś, „cichą i milczącą”, na „niewypowiedzianość i niedopowiedzianość” rosyjskiego ducha, rozpoczyna symptomatycznie swe rozważania nad swoistością i dziejami rodzimej teologii i myśli Georgij Fłorowski¹⁹¹. Jakkolwiek jednak jest to, w swym uogólnionym sensie, akt w znacznej mierze wymuszony nieuchronnością konfrontacji z Zachodem, postrzeganym jako ucieleśnienie pierwiastka męskiego i apollińskiego, solarne go typu świadomości, nie wydaje się on zerwaniem z rodzimą kulturą. Przeciwnie, koreluje z jej podstawowymi właściwościami, skoro przejawy sakralizacji zasady macierzyńskiej, matki-ziemi wraz z odpowiadającą im hierarchią wartości są obecne i bardzo rozpowszechnione już w kulturze staroruskiej i praśłowiańskiej¹⁹². Staje się on zatem, w pewnym sensie, a przynajmniej jest tak niejednokrotnie pojmowany, zwrotem ku sobie, czy nawet aktualizacją określonych treści, mentalnie i kulturowo inwariantnych.

Nietrudno zauważyć, że podejmowane starania, nastawione intencjonalnie na podkreślenie własnej szczególności, wyjątkowości, samoistności czy odmienności od Zachodu, zawierają w sobie, paradoksalnie, treści wyraźnie ambiwalentne. Po pierwsze, w wielu z nich obecne i żywotne są inspiracje i idee zachodnie¹⁹³, po drugie, w stopniu, w jakim owe próby uwikłane są w uniwersalne struktury mitu, dokonują się one w znacznie ogólniejszej – właściwej również Zachodowi, choć tam bardziej zwykle odsuniętej na dalszy plan – przestrzeni sensu. Nawet więcej, ze względu na towarzyszącą każdemu polarnemu sposobowi samoidentyfikacji (tj. w rozpatrywanym przypadku Rosji, pojmowaniu siebie w kategoriach chaosu i kobiecości, w przeciwstawieniu do porządku i tego, co męskie) jednostronność oraz związaną z nią potrzebę dopełnienia, odsyłają one do tego, co Inne. Losy historyczne sprawiły, że owym Innym pozostaje dla Rosjan od przynajmniej trzystu lat przede wszystkim właśnie Zachód¹⁹⁴.

Potrzeba opozycji wobec Zachodu – postrzeganego jako solarne go typu świadomości i kultury – wzmocniła jeszcze, kultywowane w świadomości rosyjskiej treści lunarne, stymulując zabiegi służące uzasadnieniu szczególnej war-

¹⁹⁰ T. Špidlik, *Mysł rosyjska...*, s. 430.

¹⁹¹ Por. G. Fłorowski, *Puti ruskogo bogostowija*, Paris 1983, s. 1.

¹⁹² Por. O. Riabow, *Russkaja filosofija...*, s. 300–301; por. s. 292–293, 367–370.

¹⁹³ Śledzenie obecności owych zachodnich inspiracji, któremu towarzyszy często potrzeba wykazania, że mimo ich obecności myśl rosyjska zachowuje swą oryginalność, stanowi w Rosji do dziś jeden z głównych motywów i wątków refleksji z pogranicza historii i filozofii. Por. np. *Otieczestwiennaja filosofija...*, s. 18–21, 208–271 i n.

¹⁹⁴ Por. A. Utkin, *Wyzow Zapada i otwiet Rossii*, Moskwa 2001, s. 536; S. Kara-Murza, *Diamondaż naroda*, Moskwa 2007, s. 455–459.

tości owych treści, zwłaszcza zaś akcentowaniu wyższości czy głębi – jedynie w nich jakoby dostępnej, uchwytnej i wyrażalnej – Prawdy. Jak pamiętamy, w centrum przedstawionych w książce analiz znajduje się przede wszystkim pewien określony, utrwalony i kulturowany w Rosji sposób percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości, m. in. rzeczywistości zachodniej, a nie ona sama. W odniesieniu do tej ostatniej, można zgodzić się zarówno z opinią Ilji Lewiasza, że „symbolika solarna jest charakterystyczna dla Zachodu”¹⁹⁵, jak i, w pewnym zakresie, z – nazbyt jednak radykalną w swej konstatacji końcowej – tezą Jamesa Tresidera, zgodnie z którą

na Zachodzie ten uniwersalny język symboli zaczął stopniowo tracić swoje znaczenie w epoce Odrodzenia, kiedy nauka, myślenie racjonalne i rosnący szacunek dla jednostki wywołały utratę zainteresowania do tradycyjnych wierzeń i rytuałów. Symbole pozostały jedynie w literaturze i sztuce, świeckich i religijnych obrzędach i folklorze¹⁹⁶.

Pamiętajmy równocześnie, że relatywnie silniej zachowywany w świadomości i kulturze rosyjskiej język symboli sprzyjał podtrzymywaniu właściwych mu obrazów; nie tylko obrazów Rosji, ale również – choćby na zasadzie projekcji – wizerunków Zachodu, w przypadku pierwszym charakterystyk lunarnych, w drugim zaś – solarnych¹⁹⁷.

Wpisując własny dorobek w ponadnarodową kulturową całość, Rosjanie ujawniają jednocześnie szczególnie silną potrzebę podkreślenia jego ogólnoludzkiego charakteru czy rangi. Jak twierdzi Jerzy Faryno, dyskurs rosyjski częściej niż jakikolwiek inny posługuje się wyrazem *mirowoj* („światowy”) w znaczeniu „o światowym znaczeniu”, „o światowej doniosłości” itp. Tradycja orientalnej (bizantyńskiej) retoryki i, kompensująca skrywane często poczucie niższości, megalomania, zdają się tu wzajemnie wzmacniać. „Mir – to »świat«, ale i »ludzie, wspólnota«, czyli i świat w całości (kosmos, wszechświat), i ten bliższy (swój)”¹⁹⁸, a zatem świat bez wyraźnych granic: traktowany jako „święty” musi rozciągać się na całe uniwersum¹⁹⁹. Nie przypadkiem Rosja – w planie religijno-światopoglądowo-ideologicznym: „dusza świata”, „jedyna zachowana i nieskalana Reszta Nowego Izraela”, „Trzeci Rzym” czy „kolebka światowej wspólnoty socjalistycznej (komunistycznej)” itp. – od stuleci podejmuje się, bądź choćby

¹⁹⁵ I. Lewiasz, *Russkije woprosy...*, s. 46.

¹⁹⁶ Cyt. według: tamże, s. 46–47.

¹⁹⁷ Obserwowane procesy, w wielu przypadkach niekonsekwentnej zresztą, „desymbolizacji” świadomości zachodniej nie są równoznaczne z wykluczeniem trafności czy częściowej choćby zasadności poszczególnych charakterystyk, związanych z jej solarną dominantą (por. s.), wiążąc się przede wszystkim z zanikaniem bepośredniości i świadomości powiązań owych charakterystyk z mitologizacją Słońca.

¹⁹⁸ J. Faryno, *Mir-Mirowoj-Wsie*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idiey w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 3, Łódź 2000, s. 240.

¹⁹⁹ Por. tamże.

poczuwa się do powinności realizacji misji, posłannictwa czy internacjonalistycznego obowiązku, przekraczających każdorazowo swym zasięgiem państwowe granice Rosji.

Doświadczenia historyczne, które stały się udziałem ludów zamieszkujących ziemie ruskie, a następnie rosyjska tradycja narodowa dookreśliły, ale i rewitalizowały sens wielu kategorii pojęciowych obecnych w tamtejszych konceptualizacjach świata, konkretyzujących i ujawniających szereg wpisujących w nie napięć i ambiwalencji. Pojęcie „Wschodu” (odnoszone do słońca lub oznaczające stronę świata) ma w kulturze rosyjskiej wartość zasadniczo pozytywną, nie wolną jednak – gdy służyć ma historycznej identyfikacji kulturowej – od charakterystycznej ambiwalencji. Przeciwwstawiając się Zachodowi, Rosjanie niejednokrotnie chętnie określają Rosję „Wschodem” (akcentując, z jednej strony, takie konotacje historyczne, jak dziedziczenie i kultywowanie spuścizny Wschodniego Imperium Rzymskiego, nieskażonych wartości duchowych prawdziwego chrześcijaństwa itp., z drugiej zaś – archetypowe treści związane ze Wschodem: dzieciństwo, świt, zapowiedź pełni itp., przeciwstawiane domniemanej starości, zmierzchowi, bliskiej agonii itp., odnoszonym do cywilizacji zachodniej²⁰⁰). Źle natomiast przyjmują oni zwykle, gdy w podobny sposób określają ich mieszkańcy Zachodu. Do wyczuwanych przez siebie negatywnych konotacji rozpatrywanego pojęcia w dyskursie zachodnim, których woleliby nie odnosić do siebie, dochodzi tu zapewne także utrwalone w Rosji, wzmacnione przez najazdy tatarskie, postrzeganie Wschodu jako niecywilizowanego i niebezpiecznego żywiołu, a zarazem – co się z poprzednim wzmacniająco współzакłada – jako obszar religijnej i cywilizacyjnej czy ideologicznej misji Rosji²⁰¹.

Podobnie „Zachód”, tradycyjnie nacechowany w kulturze rosyjskiej konotacjami negatywnymi, aktualizowanymi zresztą po dziś dzień w licznych dyskursach ideologicznych, nie jest wolny od obecności podobnej ambiwalencji: w opozycji do niego Rosja – „odwieczna ostoja prawdziwej wiary” – określa chętnie swoją tożsamość, z drugiej jednak strony dostrzegany wymiar wspólnoty z Zachodem (chrześcijaństwo, cywilizacja Starożytnego Rzymu, marksizm) stanowi, przypomnijmy, przesłankę uzasadnienia rosyjskiej misji Rosji na Wschodzie²⁰²: „Ekspansja Rosji na Zachód – twierdzi we wskazanym duchu M. Gromow – była częścią ekspansji ogólnoeuropejskiej, rozprzestrzeniającej się po całym świecie”²⁰³. W myśl europocentrycznego światopoglądu du-

²⁰⁰ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 105.

²⁰¹ Por.: J. Faryno, *Wostok*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 2, Łódź 1999, s. 62, 64. Por. także N. W. Riazanowski, *Azija głazami russkich*, [w:] *W razdum'jach o Rossii (XIX wiek)*, Moskwa 1993, s. 387–416.

²⁰² Por. J. Faryno, *Zapad*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idiei w Rossii...*, t. 2, s. 141.

²⁰³ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti...*, s. 56; por. T. Weeks, *Slavdom, Civilisation, Russification: Comments on Russia's World-Historical Mission, 1861–1878*, „Ab Imperio. Theory and History Nationalism and Empire

żej części rosyjskich elit rządzących, ich kraj miał chrześcijański i cywilizacyjny obowiązek dzielenia się swą wysoką kulturą z prymitywnymi czy wręcz dzikimi, jak głoszono, narodami Syberii, Dalekiego Wschodu, Azji Środkowej i Kaukazu²⁰⁴. Korzystanie ze zdobyczy technicznych oraz niektórych cywilizacyjnych i społecznych osiągnięć Zachodu było jednocześnie jedną z ważnych podstaw możliwości azjatyckiej ekspansji Rosji²⁰⁵. „Każdą aneksję nowego terytorium, każdą przemoc, każdą opresję carat realizował nie inaczej, jak tylko pod pretekstem szerzenia oświaty, liberalizmu i wyzwolenia narodów”²⁰⁶ – wskazywał Fryderyk Engels. W rzeczywistości historycznej sprawa miała bardziej złożony i niejednoznaczny charakter; zdarzało się bowiem również, że „Rosja inicjowała konfrontacyjną grę polityczną na Zachodzie, a na Wschodzie próbowała imitować oddzielną »cywilizację euroazjatycką«. W efekcie każda ze stron, i Zachód, i Wschód obawiały się jej »imperialnej agresywności»”²⁰⁷.

Dla popiotrowej – *de facto*, podkreślmy, nie tylko dla jej europocentrycznej części – świadomości i tradycji kulturowej Rosji, pojęcia „Wschodu” i „Zachodu” nie wydają się rzeczywiście równorzędne: wyróżnione miejsce zajmuje „Zachód”: „Obraz »Wschodu« przy takim porównaniu jest wtórny – jako pochodny w stosunku odpowiednich rosyjskich ocen »Zachodu«”²⁰⁸. Oba ulegają jednak podobnym procesom mitologizacji; w zależności od wybranej opcji zmieniają się natomiast kierunki dychotomicznych projekcji treściowych:

Wschód, Azja (przede wszystkim Chiny, w jakiejś mierze Japonia) pojawiają się to jako wrogie Rosji, ponieważ ona – część Europy, „wielki kraj” – wchodzi do „wielkiej ósemki” [G8 – przyp. M. B.], to jako domniemani sojusznicy Rosji w jej ekonomicznym, politycznym, cywilizacyjnym przeciwstawieniu Zachodowi i, przede wszystkim, USA²⁰⁹.

Złożoność i niejednoznaczność rosyjskich postaw nie jest pod omawianym względem dziełem przypadku, lecz znajduje swe podstawy już w geograficzno-kulturowym położeniu Rosji w świecie. Widziana z Europy wydaje się ona krajem azjatyckim, a widziana z Azji – europejskim. Dokonany przez Włodzimierza Wielkiego w X w. wybór religii nie rozstrzygał, lecz dodatkowo komplikował sprawę:

Post-Soviet Space. Teorija i istorija nacjonalizma i imperii w postsowieckom prostranstwie”, 2008, vol. 2, s. 232–234.

²⁰⁴ Por. J. Smaga, *Imperium*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii...*, t. 4, Łódź 2001, s. 220.

²⁰⁵ Por. W. Zajączkowski, *Rosja i Narody. Ósmy kontynent. Szkic dziejów Eurazji*, Warszawa 2009, s. 58; S. Dębski, *Sojusz Rosji z Zachodem*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5, s. 27–28.

²⁰⁶ Cyt. według: J. Smaga, *Imperium...*, s. 224.

²⁰⁷ S. Bieleń, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006, s. 349.

²⁰⁸ B. Dubin, *Zapad...*, s. 143.

²⁰⁹ Tamże.

Nawet religia miała tam [tj. w Rosji – przyp. M. B.] podwójny charakter. Chryścianizm jest europejski, to religia Zachodu; przyjmując go Rosja oddaliła się od Azji. Lecz chrystianizm, który przyjęła, był wschodni, pochodził z Bizancjum²¹⁰.

Za rozmaitymi ambiwalencjami rosyjskich postaw wobec świata i historii kryje się – reprodukująca się wciąż na nowo, bardzo dla sprawy kulturowo-cywilizacyjnej tożsamości nowożytnej i współczesnej tego państwa i narodu znacząca – kwestia wzajemnego stosunku Rosji i Europy. Pomimo, ale i wskutek podejmowanych przeciwstawnych często prób i rezultatów, jakie one przynoszą, Rosjanie i Rosja nie rozstrzygnęli tak naprawdę, czy są – czy powinni być – zewnętrzną alternatywą dla Europy czy jej częścią. John Gray twierdzi:

Rzeczywista i głęboka przyczyna problemów Rosji spowodowana jest jej nierozwiązywalną dwuznacznością w stosunku do Zachodu. Rosja raz chce być Europą, innym razem uznaje się za coś odrębnego. Tak było zawsze. Obawia się, że jest nie dość europejska albo jest taka za bardzo²¹¹.

Próbowała importować z Zachodu wiele – zwykle radykalnych – reform, żadnej z nich nie przeprowadzając w sposób konsekwentny. W rezultacie, fundamentalna dla rosyjskiej świadomości kwestia określenia własnej tożsamości pozostaje w strukturach, które stawiają przed nią zadanie uporania się z problemem przypominającym kwadraturę koła.

Uniwersalizm i odpowiadający mu charakter „idei” czy „misji rosyjskiej” zdają się jednak potrzebować tyleż „Wschodu”, co „Zachodu”, „Europy” i „Azji” – w perspektywie oczekiwanej syntezy ich sił i wartości oraz przyszłego, pojmowanego chętnie jako ogólnoludzkie i finalne, odrodzenia i zjednoczenia. Na porządku dziennym staje, w związku z powyższym, problem możliwości i sposobu realizacji podobnej „idei”, przekroczenia stanu i ograniczeń faktyczności, przekształcenia Rosji i świata. W oczach niektórych przynajmniej jej wyznawców może on być rozwiązywany w prosty, cudowny wręcz sposób; dla przykładu, w przekonaniu Dostojewskiego Rosja nie może odwrócić się od dość już zniechęconej Europy, będącej dla niej „drugą matką” – przeciwnie, ma moralny obowiązek podtrzymywania jej i dodawania sił. Czy jednak, pyta pisarz, sama Rosja ma dość sił? Pewnie nie, odpowiada, ale wystarczy, by sięgnęła po nie do Azji, a wówczas „wszyscy (Rosja, Europa, cały świat) się odrodzą”²¹².

W charakterze rosyjskich dążeń i ambicji dostrzec można charakterystyczną oscylację między akcentowaniem uniwersalistycznych treści własnej idei a – uwidaczniającym i nasilającym się zwłaszcza w okresach niepowodzeń i zwątpień

²¹⁰ A. Hercen, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 82.

²¹¹ *Życie jest bardziej złożone niż tradycyjna etyka. Rozmowa z Johnem Grayem*, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 182.

²¹² F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 3, Warszawa 1982, s. 467; por. I. Massaka, *Eurazjatyzm...*, s. 84.

towarzyszących podejmowanym próbom – podkreśleniem swojej samoistości i osobliwości. W tym ostatnim przypadku neguje się np. teorię jednorodnego procesu rozwoju ludzkości, traktując cywilizacje lokalne jako rzeczywiste czy podstawowe podmioty procesu historycznego. Podobne postawy – zwykle reaktywne, służące obronie przed, odbieranymi jako zagrożenie dla Rosji, uniwersalistycznymi uzurpacjami Zachodu – nie wydają się najczęściej rzeczywiste konsekwentne, skoro np. głoszeniu przez euroazjatyzm równoprawności kultur towarzyszy w wielu przypadkach, słabo co najwyżej skrywane, niewolne pewnie również od obecności momentu autoperswazji, przekonanie o wyższości kultury euroazjatyckiej nad innymi, w szczególności nad kulturą romano-germańską. Nie obywa się tam również niejednokrotnie bez pojęciowych automatyzacji, związanych z ekspansją zewnętrzną Rosji, która – w przeciwstawieniu do kolonializmu zachodniego – pojmowana jest jako przyłączanie należnego sobie terytorium²¹³. W myśli euroazjatyckiej ujawnia także swą zreaktualizowaną obecność archaiczny motyw „Środka Świata”: „Rosja – pisze jeden z jej koryfeuszy, Piotr Sawicki – ma o wiele większe podstawy niż Chiny do nazywania siebie »Państwem Środka«”²¹⁴. Podkreśla on historyczną misję Rosji jako pośrednika w wymianie kulturowej, geograficzne usytuowanie w Euroazji, predystynowanej z racji swego położenia i właściwych sobie wartości do – uznawanej za możliwą i realną w przyszłości – integrującej roli narodów Euroazji w stosunku do całego świata²¹⁵.

Właśnie forsowność potrzeby określenia swej postawy wobec zachodniego wyzwania oraz ujawniana siła determinacji w podejmowaniu wysiłków przeciwstawienia Europie własnej alternatywy wydaje się leżeć u podstaw – tyleż skrywanej, co ewidentnej – sztuczności i iluzoryczności koncepcji euroazjatyckiej. Dostrzegają to niekiedy sami rodacy jej twórców. Leonid Wasilenko konstatuje:

Można zgodzić się, że Rosja nie jest Europą, nie jest czymś skomplikowanym określić zachodnią granicę Rosji, ale nie wolno zapomnieć, że powinna być jasno określona również wschodnia granica Rosji – a jest to przede wszystkim granica duchowa²¹⁶.

Podkreślanie rosyjskiej odmienności wobec Zachodu współwystępuje u euroazjatów z niedocenianiem różnicy w stosunku do kultur i społeczeństw Azji, pojmowanych po prostu w taki sposób, aby upragniona synteza cywilizacyjna była możliwa²¹⁷. Formułowane przez nich koncepcje w znacznej mierze przesła-

²¹³ Por. R. Bäcker, *Międzywojenny euroazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzmu*, Łódź 2000, s. 61, 75–76.

²¹⁴ Cyt. według: tamże, s. 67.

²¹⁵ Por. tamże.

²¹⁶ L. I. Wasilenko, *Wwiedienije w ruskiju rieligioznuju filosofiju*, Moskwa 2006, s. 437.

²¹⁷ Analogicznie można w znacznym stopniu objaśniać sposób uzasadniania koncepcji neobizantyńskiej, zorientowanej na zasadniczy konsensus Rosji i świata islamskiego jako kultur o charakterze

niają, znoszą, marginalizują bądź instrumentalizują – traktując je przede wszystkim jako przesłankę i środek rozwiązania zachodniego, europejskiego problemu swego kraju – wschodnie, azjatyckie, a w szczególności chińskie, wyzwanie Rosji. Tymczasem bliższa refleksja nad Chinami, których mieszkańcy również pojmują własne państwo i swoją wspólnotę w kategoriach „Środka Świata”, sprzyjająca problematyzacji podobnej wiary, i związanego z nią roszczenia do zajmowania centralnego miejsca w świecie, mogłaby być dobrym punktem wyjścia autoproblematyzacji własnych przeświadczeń o pokrewnym charakterze. Ważna byłaby refleksja nad tym, co łączy i co różni ich rosyjskie i chińskie artykulacje, w szczególności nad obecnością, siłą wpływu i konsekwencjami w mentalności i tradycji rosyjskich zideologizowanych pierwiastków maksymalizmu eschatologicznego, stymulujących próby „przyśpieszenia historii”, wzmacniających konfrontacyjność z innymi wspólnotami i uruchamiających rozmaite mechanizmy autodestrukcyjne.

W świadomości przedstawicieli rozpatrywanej opcji przesłaniany jest inny jeszcze problem związany z uniwersalistycznym jakoby potencjałem, przypisywanej sobie euroazjatyckości. Aleksander Kabakow pyta:

Kim jesteśmy – Azjatami, Europejczykami czy Eurazjatami? Negacja: Nie jesteśmy Europejczykami, [...] nie jesteśmy też Azjatami [...]. Jesteśmy Eurazjatami. Ale proszę w takim razie powiedzieć, kto oprócz nas należy do tej kategorii? *My jesteśmy Euroazjatami* – to brzmi jak *my to my*. Oprócz Rosjan nikt pod tę kategorię nie podpada²¹⁸,

czyli – jesteśmy po prostu Rosjanami, gdyż poza nimi żadnych Euroazjatów nie ma. „I właśnie ta autoidentyfikacja w myśl zasady *ani jedni, ani drudzy, ani też trzeci* stwarza, jak sądzę, iluzję trzeciej drogi”²¹⁹ – puentuje sprawę, wypowiadając jednocześnie inne rosyjskie *credo*: „Skoro Rosja nie jest tym, ani tamtym itp. może stać się wszystkim, co więcej otwiera się przed nią wolność wyboru własnej przyszłości”²²⁰.

Potrzebę podobnych poszukiwań i koncepcji myślowych wyjaśnia w pewnym stopniu ich reaktywny charakter, spotęgowany dodatkowo jeszcze przez dostrzegany przez wielu Rosjan brak otwartości Zachodu na Rosję i gotowości przyjęcia jej do swej wspólnoty: „Czegośmy nie robili – ubolewał symptomatycznie już Dostojewski – żeby Europa uznała nas za swoich, za Europejczyków, a nie za Tatarów [...] Cała nasza misja europejska – to służenie Europie, jej prosperowaniu”²²¹. Tymczasem, skarżył się on, Europa nie uznała Rosjan

etykocentrycznym, odmiennym od indywidualnej samowoli, przypisywanej Zachodowi. Por. J. Potulski, *Spoleczno-kulturowy kontekst aktywności międzynarodowej Federacji Rosyjskiej*, Gdańsk 2008, s. 157.

²¹⁸ Cyt. według: K. Schlögel, *Środek leży na Wschodzie*, Warszawa 2005, s. 178.

²¹⁹ Cyt. według: tamże.

²²⁰ Por. według: tamże.

²²¹ F. Dostojewski, *Dziennik...*, t. 3, s. 462–463.

za „swoich”, wręcz przeciwnie, uważa ich „za obcych swej cywilizacji, za intruzów, samozwańców [...] za złodziei, którzy im skradli oświatę i przebrali się w ich suknie”²²². Znacznie rzadziej rodacy autora *Biesów* potrafili – byli zdolni i gotowi – dostrzegać rosyjski biegun niedialogiczności postaw obu stron, związany z pojmowaniem Rosji w kategoriach „duszy świata”, paradoksalnie traktowany – dekretowany – przez wielu z nich właśnie jako przesłanka i argument za możliwością, wartością i sensem międzycywilizacyjnego dialogu, prowadzącego do przyszej wspólnoty Europy i Rosji²²³.

Kwestia najogólniej pojmowanej dialogiczności-niedialogiczności przyjmowanych postaw pojawia się w szczególnie spotęgowany, a jednocześnie bezpośredni, sposób, w związku z słowianofilsko-okcydentalistyczną polaryzacją tamtejszej kultury i świadomości. Próby uporania się z trudnościami wzajemnego dialogu Europy i Rosji – jeśli nie ma to polegać po prostu na usiłowaniu odwołania wszelkiej racji jednej ze stron – w sposób niejako naturalny zakładają potrzebę osłabienia wzajemnej przeciwstawności obu opcji; pojawiają się jednak wówczas wielorakie dylematy, ambiwalencje i dychotomie pochodne. By uświadomić sobie inne jeszcze ich źródła, a także bliżej rozpoznać charakter czy naturę, ujawniających się wówczas kolejnych problemów, przyjrzyjmy się nieco bliżej koncepcji współczesnego pisarza, kulturologa i filozofa rosyjskiego Władimira Kantora, w szczególności w związku z proponowanym w niej sposobem ujęcia kategorii „rosyjskiego Europejczyka”.

W przekonaniu Kantora problematykacji wymaga sama tendencja do prowadzenia przejawów i dążeń rosyjskiego życia społeczno-intelektualnego do dwóch przeciwstawnych typów stanowisk: słowianofilstwa i okcydentalizmu, przesłaniająca fakt, że w rzeczywistości to, co wspólne przeważa nad ich wzajemną odmiennością. Co więcej, zwłaszcza w momentach kryzysowych, wyraźnemu spotęgowaniu ulega skłonność obu nurtów do syntezy, która – co pokazują liczne doświadczenia dotychczasowej historii – okazuje się jednak z reguły „syntezą negatywną”. Dla przykładu, Lenin i bolszewizm łączyli cechy skrajnego okcydentalizmu (nienawiść do prawosławia i rosyjskiej obłomowszczyzny) i równie krańcowego nacjonalizmu (przeniesienie stolicy, z symbolizującego rosyjskie otwarcie na Europę Sankt-Petersburga, do Moskwy, ogłoszenie burżuazyjnego Zachodu głównym wrogiem Rosji)²²⁴. Warto zatem – kontynuuje Kantor – z jednej strony zrozumieć metafizyczne, historiozoficzne i kul-

²²² Tamże, s. 464.

²²³ Por. s. 335–339.

²²⁴ Por. W. Kantor, *Russkij jewropiejec kak jawlenije kultury (filosofsko-istoriczeskij analiz)*, Moskwa 2001, s. 3. Jak objaśnia Aleksander Lipatow: „Moskwa bolszewicka, która po raz drugi odcięła kraj od Europy, wzięła na okcydentalnym Petersburgu odwet za Moskwę samodzielną, która odizolowała Rosję od Europy po raz pierwszy”. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007, s. 39.

turowe przesłanki antyeuropejskiej syntezy okcydentalizmu i słowianofilstwa, której przejawem był m. in. bolszewizm, a także znacznie ogólniejszy fenomen negatywnych rezultatów podobnych prób w Rosji, z drugiej zaś ustalić, kto w kulturze rosyjskiej przeciwstawiał się takim dążeniom, czyje postawy mogły stanowić dla nich rzeczywistą alternatywę²²⁵.

W kwestii pierwszej:

Jak pokazuje doświadczenie historyczne, podobieństwo „westernizatorów” i „samoistników” było nawet głębsze, niż to wydawało się Hercenowi, i prowadziło do katastrofalnych następstw, rodząc szczególny typ osobowości – „osobowości na przekór”, negującej zarówno chronione przez prawo instytucje społeczne, jak i samą siebie²²⁶.

U jego podstawy leżała *de facto* nie miłość do ojczyzny, a przekonanie, że Rosja jest przeciwstawna Europie: i słowianofile, i okcydentaliści zaczynali swą aktywność intelektualną od przyswojenia teorii zachodnioeuropejskich, nawet więcej – od idealizacji Zachodu i traktowania wartości zachodnich jako ogólnoludzkich. Im jednak bardziej ślepa była ich początkowa wiara w Zachód, tym silniejsze stawało się późniejsze rozczarowanie. Jedni i drudzy bali się realnych negatywów, problemów i sprzeczności Zachodu, przechodząc, w następstwie powyższego, od idealizacji Europy do idealizacji samych siebie jako nosicieli i realizatorów najwyższych idei – socjalizmu i rewolucji – wymyślonych przez Zachód, niezdolny jednak, jak oceniali, do ich urzeczywistnienia. W podobnej perspektywie krajem, który mógłby zrealizować owe idee, stawała się w ich oczach Rosja – dokonywana idealizacja ojczyzny nie była jednak w wielu przypadkach fenomenem genetycznie samoistnym, a w znacznym stopniu rezultatem pobierania przez słowianofilów i okcydentalistów nauki u romantyków zachodnioeuropejskich.

W kwestii drugiej: za pozytywną antytezę podobnej postawy, określanej mianem romantycznej – w obu jej wersjach, słowianofilskiej i okcydentalistycznej – Kantor uznaje

ten realistyczny i historyczny pogląd na los Rosji i Zachodu, dla którego żywa rzeczywistość była ważniejsza niż utopijne nadzieje związane z możliwością istnienia gdzieś jakiegoś idealnego ustroju świata²²⁷.

Pogląd ów wyrazili właśnie ludzie nazywani przez niego „rosyjskimi Europejczykami», którzy znali siebie, wychodzili ze swoich potrzeb, z rzeczywistych potrzeb narodu²²⁸, widzieli swoje rosyjskie otoczenie realnie i myśleli bez ilu-

²²⁵ Por. W. Kantor, *Ruskiej jewropiejec...*, s. 3–4.

²²⁶ Tamże, s. 3.

²²⁷ Tamże, s. 5.

²²⁸ Tamże.

zji. Opierali się oni przede wszystkim na własnych siłach, ale nie po to, żeby przeciwstawiać Europie jakąś „trzecią drogę” (prowadzącą do Trzeciego Rzymu, Trzeciej Rzeszy, Trzeciego Świata itp.), rozumieli, że Europa to „rzecz realna”, a nie jakiś cudowny wzór, że nie rości sobie ona pretensji do ostatecznego rozwiązania problemów, a jedynie w samokrytycznym duchu potrafi je na bieżąco rozwiązywać²²⁹.

W przekonaniu Kantora, termin „rosyjscy Europejczycy” nie powinien być zatem używany w sposób tradycyjny, odnoszący go rutynowo do okcydentalistów. Negatywnym punktem odniesienia pozostaje dla niego obraz Wiersiłowa (z powieści Dostojewskiego *Młodzik*), rzekomego „rosyjskiego Europejczyka”, przekonanego, że uchwycił on ducha kultury europejskiej w jego istocie i integralności, a nie, jak czynią to, jego zdaniem, zachodni Europejczycy, jedynie którąś z poszczególnych idei narodowych krajów, wchodzących w skład Zachodu.

W tym roszczeniu sobie prawa do uniwersalności, do rozumienia centrum Europy tkwi i wielkość tego rzekomego rosyjskiego Europejczyka [...], i jego słabość, jakaś mimo wszystko umowność, iluzja jego europeizmu, albowiem prawdziwy europeizm wyrasta ze swej kultury – ale w procesie przewycięzania i nadania nowego sensu, uduchowienia i przeistoczenia jej gruntownych podstaw²³⁰,

do czego okazali się zdolni zarówno Dante w Italii, jak i Puszkina w Rosji.

Autentyczny europeizm, kontynuuje Kantor, rodzi się właśnie z przewycięzania narodowego zamknięcia każdej poszczególniej kultury – pierwszy krok został postawiony przed dwoma tysiącami lat w Palestynie, gdzie pojawiła się i ukształtowała ideologia chrześcijańska; nie było dla niej „ni Greczyna, ni Żyda”, mogła ona zatem stać się podstawą rozszerzającej się stopniowo chrześcijańskiej ekumenii. Jej podstawę stanowi idea godności i wolności jednostki ludzkiej, urzeczywistniająca się stopniowo w kulturze europejsko-chrześcijańskiej. O ile „Średniowiecze, choć pielęgnowało w sobie światopogląd chrześcijański, zachowywało jeszcze cechy pogaństwa, szczególnie w świadomości ludowej”²³¹, o tyle Odrodzenie wyzwoliło jednostkę, czyniąc rozum fundamentem tworzenia przez nią siebie i swych wzajemnych stosunków ze światem. Totalitarne reżimy wieku XX – faszyzm i komunizm – były w istocie próbami odrodzenia plemiennych, pogańskich idei przedchrześcijańskiej gleby²³².

Ludzkość, kontynuuje Kantor, zna już więcej niż jedną próbę stworzenia cywilizacji uniwersalnej. Obecnie trwa – realizowane, jak dotąd, z największym

²²⁹ Jak diagnozuje W. Kantor w swej kolejnej książce, właśnie uwolnienie się od rozmaitych wspólnotowych mitologemów prowadzi do dojrzałości kultury. Por. tenże, *Mieжду произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности*, Moskwa 2007, s. 252–254.

²³⁰ W. Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 6.

²³¹ Tamże, s. 689–690.

²³² Por. np. A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowski, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje osnovanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 118–120, 124–127, 131–132, 144–161.

powodzeniem – budowanie zrębów nowej cywilizacji ogólnoswiatowej, zapoczątkowanej przez kulturę europejsko-chrześcijańską. Jej rozprzestrzenianie okazało się możliwe w rezultacie sekularyzacji „chrześcijańskiego świata”, sprawiającej, że humanistyczne normy postępowania i moralności mogą funkcjonować w wymiarze niereligijnym, organizując życie znacznej części ludzkości, także kultur, które wyrosły w łonie obcych religii – „od świata islamu do Japonii, Tajwanu, Korei Południowej itd.”²³³ W przypadku Rosji szczególnie ważnym instrumentem europeizacji, czynnikiem „humanistycznego prześwielenia mentalności” jej mieszkańców, stała się literatura rosyjska.

Historyczny rozwój narodu zależy przede wszystkim nie od naturalnych właściwości ziemi-matki, a od trudnego i bolesnego procesu indywidualizacji – „innej drogi rozwoju ludzkość nie wymyśliła”²³⁴. Sens przeżywanego obecnie i w bliskiej przyszłości okresu historycznego, twierdzi Kantor, polega właśnie na dalszej „europeizacji Europy”, na przekształceniu kontynentu w harmonijną całość, łączącą obie jego części, zachodnią i wschodnią. Odbudowa zasady osobowości pozwala Europie znaleźć środek i metodę ponadkulturowego i ponadnarodowego jednoczenia się ludzkości, a jej rozkwit jest możliwy tylko na fundamencie wolności i niezależności jednostki. Czy jednak, pyta on, Rosjanie są zdolni do podobnego rozwoju? Rosja zawsze „szukała siebie w Europie, albowiem już kiedyś tam była. Na początku kształtowania się była ona krajem europejskim, odciętym przez najazd koczowników od powstałego kontynentu chrześcijańskiego”²³⁵. Tatarzy nie ośmielili się przejść zachodnich granic Rusi i zaryzykować pozostawienia jej za swoimi plecami – w ten sposób ocalała ona zachód Europy i umożliwiła jego dynamiczny rozwój. Od wieku XVIII w Rosji można mówić o pojawieniu się zasady osobowości. Nawet w okresie stalinizmu na mentalność jednostek oddziaływały: wielka literatura rosyjska, myśl emigracyjna i nauka europejska. Po upadku ZSRR – kontynuuje W. Kantor – bodaj po raz pierwszy w historii, zaczęto w Rosji nie tylko mówić, ale w praktyce rozwiązywać problemy związane z budowaniem państwa prawa²³⁶.

Powrotu Rosji do wspólnoty z nimi chcą również, twierdzi on, Europejczycy, gdyż ostateczne włączenie jej w przestrzeń zachodnią, podobnie jak kiedyś Ameryki, oznacza dalszy rozwój cywilizacji europejskiej. Innego wyboru zresztą *de facto* nie ma, gdyż alternatywą dla prowadzącego do nuklearnego kataklizmu „rozwiązywania” przez Rosję problemów światowych jest właśnie ideologia rosyjskiego europeizmu.

²³³ W. Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 694.

²³⁴ Tamże, s. 695.

²³⁵ Tamże, s. 691–692; por. W. Kantor, *Mieźdu proizwołom...*, s. 76–78.

²³⁶ Por. W. Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 694; por. także A. Szemralska, E. Szrek, *Imperium i prawo*, Kraków 2006, s. 138–151, 157–162.

„Wspólne działanie despotyzmu i wolności, niewolnictwa i oświecenia – oto polityczna kwadratura koła, zagadka rozwiązywana u nas przez dwa wieki od czasów Piotra i dotąd nie rozwiązana”. I dzisiaj stoimy przed koniecznością rozwiązania całej tej zagadki²³⁷.

Od znalezienia go zależy w ostatecznym rozrachunku to, czy Rosja potrafi stać się cywilizowaną kulturą, czy grozi jej nowe wtargnięcie barbarzyństwa, „zdolne zrzucić nas w nowy »wykop«. Boję się jednak, że w takim przypadku w tym wykopie znajdzie się wówczas cała ludzkość”²³⁸. Apokalipsa jest całkiem możliwym finałem ludzkiej historii.

W ogólnej perspektywie teoretycznej Kantora „rosyjski Europejczyk” traktowany jest zatem jako zadanie Rosji i stojące przed nią wyzwanie. Badacz rozpatruje realia i możliwości samookreślenia się jednostki w kulturowo-historycznym rozwoju swego kraju, a poprzez analizę dynamiki myśli i postaw Puszkina, Czaadajewa, Kawielina, Turgieniewa, Gonczarowa i Czernyszewskiego wskazuje na wymiary, dylematy i ambiwalencje procesów europeizacji Rosji. Podczas refleksji nad kwestiami, podniesionymi wcześniej przez Hercena, Tołstoja i Dostojewskiego, kreśli własny obraz kształtowania się załączków dwudziestowiecznych totalitaryzmów, akcentując ich antychrześcijańską i antyeuropejską istotę. Podkreśla żywotność idei chrześcijańsko-europejskich w postawach i myśli rosyjskich Europejczyków, w szczególności Sołowjowa, Franka i Stiepana, oraz podejmowaną przez nich obronę wartości chrześcijańskich i europejskich przed zagrożeniami totalitarnymi²³⁹.

Perspektywa teoretyczna przedstawiana przez Kantora – stanowiąc integralny składnik rosyjskiej dysputy kulturowej, koncentrującej się od kilku stuleci na kwestii tożsamości Rosji oraz jej relacjach z Europą i Zachodem – umożliwiała problematyzację szeregu przekonań, funkcjonujących wśród wielu jego rodaków w kategoriach oczywistości. Należą do nich w szczególności absolutyzowanie przeciwstawności słowianofilstwa i okcydentalizmu; ahistoryczne, statyczne ujmowanie wzajemnego stosunku Rosji i Europy; wiara w ekskluzywną zdolność rosyjskiego ducha do uniwersalności, do rozpoznania istoty europejskości w jej totalności i pełni; pogląd o jednakowości dystansu kulturowego Rosji do Europy i Azji oraz o realności „wyższej syntezy” wartości europejskich i azja-

²³⁷ W Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 73. Pierwszą część cytowanego fragmentu stanowią słowa rosyjskiego historyka, W. Kluczewskiego, do których odnosi się następnie W. Kantor.

²³⁸ Tamże, s. 73.

²³⁹ *Russkij jewropiejec...* stanowi konkretyzację i rozwinięcie jednego z głównych wątków wcześniejszej książki W. Kantora „*Jest' jewropiejekaja dierżawa*”. *Rossija: trudnyj put' k cywilizacji*, Moskwa 1997, ss. 479, w której wśród czynników określających specyfikę rosyjskiej drogi do cywilizacji na pierwszym miejscu autor umieszcza stosunek Rosji do Europy. Punkt ciężkości uwagi badawczej przesunięty został zatem przez niego z ogólnej kwestii europejskości Rosji na kluczowe dla niej, jak ocenia, zjawisko społeczno-kulturowe, określane mianem „rosyjskiego Europejczyka”.

tyckich na glebie rosyjskiej; przeświadczenie o możliwości rzeczywistej europeizacji kraju bez uczynienia wolności jednostki podstawą ładu społecznego i kulturowego; „poczwiennickie” pojmowanie procesu indywidualizacji jedynie jako przejściowego etapu rozwojowego; zawsze jakoby ostateczny charakter rozwiązań poszukiwanych przez wszystkie kultury i społeczności ludzkie, z europejską włącznie; niedostrzeganie kolizji idei rosyjskiego posłannictwa z chrześcijańską zasadą równouprawnienia kultur itd.

Proces wyzwala się przez Kantora ze zmistyfikowanych oczywistości i przesądzeń kulturowych swej ojczystej tradycji nie odbywa się jednocześnie bez wyraźnych niejednoznaczności i ambiwalencji. Wykroczeniu poza struktury myślenia binarnego w odniesieniu do opozycji słowianofilstwa i okcydentalizmu, ale także poza zakładany z góry schemat przewyższającej ją „wyższej syntezy” (demaskowanej przez badacza jako „negatywna”), towarzyszy równie spotęgowana binarność przeciwstawienia „rzekomych” – wszędzie wyobcowanych, autodestrukcyjnych – i „prawdziwych” – czujących się wszędzie u siebie, afirmujących swą osobowość i wolność – „rosyjskich Europejczyków”. Z „negatywnością” pierwszych skontrastowana zostaje „pozytywność” drugich.

Dostrzeganiu trudności rozwoju „zasady osobowości” w Rosji – marginalizowanych jednak zresztą przez niedostrzeganie bądź niedoceniając instrumentalnego charakteru intencji, i konsekwencji, głoszenia przez władzę programów budowania „państwa prawa” – towarzyszy u niego europocentryczna ufność w możliwość stworzenia ogólnoswiatowej cywilizacji opartej na fundamencie praw i wolności jednostkowych, a wśród forsownie poszukiwanych świadectw czy wskaźników sukcesów owego procesu wymieniony zostaje, jak pamiętamy, m. in. „świat islamu”²⁴⁰. Nie odbywa się bez pewnych symptomatycznych uproszczeń: słuszne powiązanie historyczne sprawy godności i wolności jednostki z chrześcijaństwem i Europą oraz przeciwstawienie ich pogańskim ideom plemiennym zdaje się w pewnej mierze przesłaniać złożoność wzajemnych relacji chrześcijaństwa i indywidualizmu czy liberalizmu w postrenesansowym świecie, a także wewnętrzne sprzeczności i niekonsekwencje procesów sekularyzacji i racjonalizacji, wraz z towarzyszącymi im przejawami kamuflażu *sacrum*, rewitalizacji treści neopogańskich, procesami infantyilizacji i irracjonalizacji postaw i świadomości, włącznie itp.²⁴¹

Co więcej, przy całym dystansie Kantora wobec wszelkich prób czynienia z Rosji tak bądź inaczej pojmowanej „duszy świata”, pomyślna przyszłość ludzkości zostaje przez niego *de facto* uzależniona od rozwiązania „rosyjskiej za-

²⁴⁰ Por. s. 129.

²⁴¹ Por. M. Broda, *Między sacrum a profanum*, „myśl.pl. Pismo Społeczno-Polityczne” 2009, nr 13, s. 54–57.

gadki”, do której klucz stanowić ma świadome dopełnienie kulturotwórczego dzieła „rosyjskich Europejczyków”. Sformułowana przez niego konstrukcja teoretyczna koresponduje w wielu miejscach wyraźnie z tradycyjnymi sposobami konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej w kategoriach „zagadki-tajemnicy”, generowanej przez współobecność binarnych sił (despotyzmu i wolności, niewolnictwa i oświecenia) i związaną z nimi „kwadraturą koła”, leżącą u podstaw zarówno potrzeby czy konieczności, jak i właśnie „zagadkowości” realności poszukiwanego rozwiązania, rozstrzygającego „w ostatecznym rozrachunku” o przyszłości – nie tylko – Rosji, ale i całego świata. Z duchem „maksymalizmu eschatologicznego” koresponduje z kolei finalistyczna wizja tworzenia się cywilizacji ogólnoświatowej, dopełniającej – identyfikowany z rozwojem jako takim – proces indywidualizacji, łączącej kultury i narody w harmonijną całość, opartą – w duchu intencjonalnie zrjonalizowanego stanu *coincidentia oppositorum* – na fundamencie wolności i niezależności jednostki, kontrastowaną dychotomicznie z perspektywą samozagłady ludzkości, wyznaczającą negatywną wersję ziemskiej apokalipsy.

Przypadek Władimira Kantora, wybrany i przedstawiony jako symptomatyczny dla znaczenie ogólniejszych postaw i towarzyszących im schematów konceptualizacyjnych, pokazuje złożoność sytuacji i trudności stojących przed badaczem, rosyjskim inteligentem, który próbując połączyć zamysł problematyzacji szeregu podstawowych – funkcjonujących często ponadto w charakterze wspólnotowej oczywistości czy samozrozumiałości – założeń, przesądzeń i rozwiązań swej rodzimej tradycji, jednocześnie, jak się okazuje, znaczną ich część, choćby bezwiednie, *de facto* podziela. O tym, jak silnie tkwi on w ramach owej tradycji zdaje się, paradoksalnie, świadczyć również sposób, w jaki – a także, z jakim skutkiem – próbuje poza nie wykroczyć.

2.3. NARODNICKA PRZYGODA INTELIGENCJI

W połowie wieku XIX w klimacie myślowym Rosji dominowały wpływy filozofii niemieckiej. Największe znaczenie – co niewątpliwie odpowiadało rodzimemu duchowi „mistycznego realizmu” – miały lektury Schellinga i Hegla²⁴². W latach sześćdziesiątych zastąpili ich jednak materialści (Büchner, Vogt, Moleschott) oraz pozytywści (Comte, Mill, Spencer). Pisariewowski „nihilizm” i estetyczne „likwidatorstwo” – wraz z właściwymi im zasadami „rozumnego egoizmu” i „pożytku” – stały się światopoglądem większości inteligencji; jej ide-

²⁴² Por. E. Radłow, *Oczerki istorii russkoj filosofii*, Pietrograd 1920, s. 16–18; Z. A. Kamienskij, *Russkaja filosofija naczala XIX wieka i Szelling*, Moskwa 1980, s. 10 i n.; A. Besançon, *Edukacja...*, s. 1205 i n.; A. Koyre, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris 1950, s. 103 i n.

ami przewodnimi były: nihilizm, anarchizm, narodnictwo, a później również marksizm.

Potęguje się obraz radykalnego filozoficznego rozłamu: religii kościelnej przeciwstawia się absolutna negacja jako nihilizm, będący programowo nie tylko empiryzmem, ale materializmem i ateizmem²⁴³.

Polityczna instrumentalizacja religii, dyskredytacja cerkwi w oczach rosyjskich warstw wykształconych, rozszewienie wiary i sumienia, duchowości zwróconej ku transcendencji i moralizmu, skupionej wyłącznie na zewnętrznym świecie, wytworzyły głęboką próżnię, którą wypełniły świeckie ideologie, przybierające charakter – niekiedy nawet bardziej niż ich religijne poprzedniki maksymalistycznie i *quasi*-paruzyjnie zorientowanych – immanentnych eschatologii²⁴⁴. Postępujący proces laicyzacji i rewolucjonizacji znaczących odłamów rosyjskich warstw wykształconych nie oznaczał wcale koniecznie pełnej destrukcji postaw, typowych dla tradycyjnej mentalności rosyjskiej, niekiedy nawet prowadząc do ich ekstremalizacji.

Skupionej wyłącznie na rzeczywistości wewnętrznej, anachoreckiej duchowości prawosławnych mnichów przeciwstawiony został – z właściwą dla Rosji polarnością – zorientowany całkowicie na zewnętrzne formy społeczne, inteligentki moralizm. Zachowując każdorazowo swój maksymalizm, wolność stawała się ideą pełnej niezależności od upadłego świata albo też przeradzała się w projekt jego totalnej przemiany. Swoistym odpowiednikiem prawosławnego odczucia znikomości i kruchości doczesnego świata stała się rewolucyjna wiara w łatwość obalenia bez reszty istniejących struktur społecznych, oderwanych, jak sądzono, od tego, co „prawdziwe” i „trwałe”, czysto „materialnych” i „zewnętrznych”; w możliwość wyjścia poza związane z nimi, i statusem bytu społecznego w ogóle, determinacje, w zdolność wolnego od nich tworzenia nowych form instytucjonalnych. W eschatologicznie zorientowanej percepcji świata uprzywilejowaną ekstazą czasową pozostawała – obdarzona statusem swoistej nadrealności – przyszłość²⁴⁵.

Reforma uwłaszczeniowa z 1861 r. otworzyła szerszej rosyjską drogę ku kapitalizmowi; panowaniu Aleksandra II towarzyszyły ostrożne tendencje i reformy liberalno-konstytucyjne²⁴⁶, przerwane w dwadzieścia lat później przez śmierć cara z rąk narodnickiego terrorysty. Narastała polaryzacja sił rewolucyjnych

²⁴³ T. Massaryk, *Zur rusischen...*, s. 441; por. M. Bierdiajew, *Źródła...*, s. 34 i n., 43 i n., 76 i n.

²⁴⁴ Por. R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 1990, s. 221, 239 i n., 244; *The Orthodox Church and Politics, interview with Father Gleb Yakunin*, „Uncaptive Minds. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe” 1992, No 2 (20), s. 37 i n.

²⁴⁵ Por. s. 258–259, 264–265.

²⁴⁶ Por. Je. Karrier d’Ankoss, *Niezawieszonnaja Rossija*, Moskwa 2005, s. 117–128.

i zachowawczych: „wędrownka w lud” i terroryzm z jednej strony, a przekształcanie się romantycznej ideologii słowianofilstwa w imperialny panslawizm oraz wielkoruski szowinizm z drugiej. „Wielka liczba różnorodnych plemion zasiedlających naszą ojczyznę powinna – żądał, w duchu tego ostatniego, Michaił Katkow – w pełni podporządkować się rosyjskiej narodowości, tak jak podporządkowane są one rosyjskiemu państwu”²⁴⁷.

W 1869 r. została opublikowana praca Mikołaja Danilewskiego *Rossija i Jewropa*, która, odrzuciwszy teorie jednokierunkowego postępu ludzkości, rozczłonkowała dzieje ludzkie, pojmując je jako dynamikę rozwojową niesprowadzalnych do siebie, choć dających się porównać, typów kulturalno-historycznych. Jakkolwiek – w przekonaniu autora przywołanej książki – Rosjanin przestając być Rosjaninem unicestwiłby „sam siebie, wszak do istoty jego osobowości należy raczej narodowość niż indywidualność”²⁴⁸, to jednak właśnie przed Rosją, twierdził Danilewski, stoi szansa na stworzenie pod swoją hegemonią nowego, przeciwstawnego Europie typu historyczno-kulturowego, najbardziej ze wszystkich pełnego, najbliższego ideałowi „wszechludzkości”. W czasie, gdy, jak przekonywał, Europa ma już apogeum swojego rozwoju za sobą i zdolna jest jedynie do konsumowania dóbr wytworzonych przez wieki²⁴⁹: „Na ziemi rosyjskiej przebija się nowy klucz ustroju społeczno-ekonomicznego, sprawiedliwie zabezpieczającego masy”²⁵⁰ – diagnozował on w duchu odpowiadającym społecznej wrażliwości, etosowi i ambicjom rosyjskiej inteligencji.

Lata siedemdziesiąte dziewiętnastego stulecia stały się początkiem narodnictwa (*narod* – ros. lud, naród) – wielkiej duchowej, intelektualnej, ideologicznej, kulturowej, społecznej i politycznej fascynacji i przygody inteligencji rosyjskiej. Przy całej swej złożoności, zmienności i zróżnicowaniu daje się ono pojmować jako jeden z historycznych przejawów i rezultatów wysiłków związanych z próbami samookreślenia się rosyjskich warstw wykształconych w kulturze, w społeczeństwie i w świecie. W przypadku inteligencji narodnickiej punktem określającym ją odniesienia stawał się lud rosyjski. Wybór zapośredniczonego charakteru aktu własnego samookreślenia nie jest oczywiście dla narodnictwa swoisty, przeciwnie, wydaje się – podobnie jak i potraktowanie ludu jako jednego z ważnych punktów odniesienia – bardzo typowy dla tamtejszej myśli w ogóle. Specyficznie narodnickie jest dopiero uczynienie z ludu rosyjskiego

²⁴⁷ Cyt. według: B. F. Jegorow, *Bor'ba estetyczeskich idiej w Rossii 1860-ch godow*, Leningrad 1991, s. 311.

²⁴⁸ J. Diec, *Etnopsychologia Mikołaja Danilewskiego w świetle pokrewnych koncepcji psychologii narodów*, [w:] L. Suchanek (red.), *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej. Kartina człowieka i mina w ruskiej myśli*, Kraków 1998, s. 36.

²⁴⁹ Por. J. Diec, *Danilewski i Spengler – wizjonerzy cywilizacji imperialnej*, [w:] P. Kraszewski (red.), *Cywilizacja Rosji imperialnej*, Poznań 2002, s. 64–66.

²⁵⁰ N. J. Danilewski, *Rossija i Jewropa*, Moskwa 1991, s. 509.

odniesienia fundamentalnego, konstytuującego samą tożsamość narodu, w następstwie czego pytanie inteligencji narodnickiej o lud jest jednocześnie pytaniem o Rosję i o nią samą, a stosunek owej inteligencji do świata i samej siebie musi być zawsze – już uprzednio – zapośredniczony przez jej stosunek do ludu rosyjskiego²⁵¹.

Procesy samookreślenia się narodników nie dokonywały się w kulturowo-społecznej próżni, lecz stanowiły w znacznym stopniu reakcję nie tylko na zastawaną sytuację historyczną, co ale i na poprzedzające ją alternatywne wybory ideologiczno-światopoglądowe, a w szczególności na słowianofilstwo, okcydentalizm i nihilizm lat sześćdziesiątych. Przy całej odmienności przywołanych orientacji łączyło je ze sobą, a także z narodem – współdzielane przez ich twórców i zwolenników – doświadczanie i przeżywanie dziewiętnastowiecznej (i szerzej popiotrowej) rzeczywistości rosyjskiej i własnego do niej stosunku jako stanu podwójnego wyobcowania. Było ono odbierane i pojmowane jednocześnie jako alienacja kulturowa i brak istotnej partycypacji w realizacji wartości rodzimych i zachodnich oraz jako alienacja społeczna i brak rzeczywistej współprzynależności do szerszych wspólnot ludzkich²⁵².

W perspektywie narodnickiej słowianofilstwo i okcydentalizm jawiły się jako dwie radykalnie przeciwstawne – i zarazem paradoksalnie podobne – reakcje na fakt dostrzeganej odmienności systemów wartości kulturowych Rosji i Zachodu. Obie one pojmowały ową niezgodność w kategoriach niemożliwego do zapośredniczenia konfliktu, tak, że wybór jednej z opcji powodować musiał konieczność rezygnacji z wartości związanych z drugą. Poprzedzającą narodnictwo próbą przezwyciężenia jednostronności orientacji wcześniejszych był tzw. nihilizm lat sześćdziesiątych (wraz z jego koneksjami z tzw. realizmem), wiązany z nazwiskami D. Pisariewa, N. W. Sokołowa i W. Zajcewa oraz z redakcją czasopisma „Russkoje Słowo”²⁵³. U podstaw nihilistycznego projektu światopoglądowego, niezależnie od wszystkich jego okcydentalistycznych filiacji, dostrzec można bowiem taki charakter aktu światopoglądowego samookreślenia się, który, przynajmniej *implicite*, stanowił próbę relatywizacji ostatecznego charakteru dychotomii obu fundamentalnych opcji aksjologicznych, symbolizowanych przez słowianofilstwo i okcydentalizm, a zarazem próbę wykroczenia

²⁵¹ O problemach związanych z identyfikacją podstaw tożsamości narodnickiej piszę w swej innej książce. Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, s. 9–41.

²⁵² Poza sferą procesów europeizacyjnych w czasach panowania Aleksandra II, na które przypada apogeum narodnictwa, pozostawało jeszcze może nawet 85–90% ludności Rosji. Por. D. A. Law, *Russian Civilisation*, New York 1975, s. 84.

²⁵³ Por. A. L. Nowikow, *Nihilizm i nigilisty. Opyt kritičeskoj charakteristiki*, Leningrad 1972, s. 89 i n., 94 i n.; F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX siècle*, Paris 1972, s. 578–585; A. B. Ulam, *In the Name of Peoples. Prophets and Conspirators in Prerevolutionary Russia*, New York 1977, s. 131–135.

poza nią. Istotny sens owego „nihilizmu” zawierał się w radykalnym zakwestionowaniu i podważeniu wszelkich autorytetów, w nieuznawaniu niczego, co nie znajdowało uzasadnienia w rozumie wyemancypowanej jednostki, w gotowości do odrzucenia w związku z powyższym autorytetu i wartości całej dotychczasowej kultury zarówno rosyjskiej, jak i zachodniej²⁵⁴. Towarzyszyła temu nieufność tyleż wobec klas posiadających, co wobec mitów „ludu” i „chłopów”, a także wyraźny brak wiary w lud rosyjski²⁵⁵.

Projekt nihilistyczny daje się zatem pojąć jako próba uwolnienia się od napięć związanych z dwuwymiarowością owego wyobcowania. W nihilistycznej perspektywie zastawane wartości kulturowe Rosji i Zachodu traciły dla nihilistów – automatycznie niejako im przysługujący – status zobowiązujących ich wartości; mogły go bowiem uzyskać jedynie te spośród nich, które zostały uznane przez rozum wyemancypowanej jednostki. Ostatecznym źródłem ich uprąmocnienia przestawał być autorytet tradycji kulturowej, z której się wywodziły, a stawał się nim akt świadomej ich afirmacji przez jednostkę. Teoretycznie rzecz biorąc, mogła ona wybierać poszczególne wartości, pochodzące z obu opcji aksjologicznych. Poczucie powinności moralnych, związanych z afirmacją i realizacją określonych wartości, zostało w życiu osobistym i społecznym ograniczone do „wybranych” spośród nich – nie trzeba już było zatem przeżywać poczucia winy z powodu braku społecznego urzeczywistnienia w Rosji całych konfiguracji wartości kulturowo-społecznych.

Dystansowanie się inteligencji narodnickiej od nihilizmu lat sześćdziesiątych miało wielorakie motywy i wymiary. Wyczuwała ona w nim m. in. przejaw egoistycznej koncentracji uwagi na doskonaleniu własnej osobowości, absolutyzujące i ujednostranniające moment destrukcji istniejącego porządku przedkładanie kwestii emancypacji jednostki nad sprawę konstruktywnie pojmowanej emancypacji społecznej²⁵⁶, a nawet akceptację elementów socjaldarwinizmu. Kolidowało to z głęboko odczuwanym przez narodników poczuciem moralnej odpowiedzialności za sprawy kraju, społeczeństwa, ludu i moralnej powinności wobec nich²⁵⁷; z poczuciem stanowiącym mocno utrwaloną i kulturowaną tradycję, w atmosferze której wyrastała i z którą z pokolenia na pokolenie identyfikowała się inteligencja rosyjska: „Ojcowie nasi – eksplikował, solidaryzujący się z ich postawą, Mikołaj Michajłowski – wiele, bardzo wiele rozprawiali o wielkości i konieczności ofiar, o ofiarach składanych Bogu, ojczyźnie, ludowi,

²⁵⁴ Por. A. Walicki, *Rosyjska...*, s. 310; A. I. Nowikow, *Nihilizm...*, s. 16–18, 59; A. Andrusiewicz, *Mit Rosji...*, t. 2, s. 102 i n., 122 i n.

²⁵⁵ Por. F. Venturi, *Les intellectuels...*, s. 580.

²⁵⁶ Por. A. Vucinich, *Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society, 1861–1917*, Chicago 1976, s. 27.

²⁵⁷ Por. D. Tschizewskij, *Russian Intellectual History*, Heatherway 1978, s. 172–173.

kochanemu człowiekowi”²⁵⁸. Kontrast między obiema orientacjami i postawami światopoglądowymi przeżywany był jako jaskrawy i oczywisty. Przytoczę tu wypowiedź jednego z narodników Siergieja Stiepnika-Krawczyńskiego:

Trudno wyobrazić sobie bardziej ostre przeciwieństwo. Nihilista dąży za wszelką cenę do szczęścia osobistego, jego ideałem jest „rozumne” życie „myślącego realisty”. Rewolucjonista zaś dąży do szczęścia innych, gotów złożyć w ofierze swoje własne²⁵⁹.

Powtarzane z uniesieniem przez wielu wyznawców inteligenckie *credo*: „Głos ludu głosem Boga” wskazuje, zauważmy, na ważny wymiar źródeł, uwikłań, a po części również natury świadomości i myśli narodnickiej – na ich *quasi*-sakralny i *quasi*-religijny charakter. Sami narodnicy, pisząc o atmosferze towarzyszącej podejmowanej przez nich działalności, podkreślali, że „działało raczej jakieś objawienie niż propaganda”²⁶⁰. Wyznając – „lud jest dla mnie droższy niż ja sam...”²⁶¹ – i „wierząc w mistyczną konieczność rewolucji [...], poświęcając na ofiarę wszystko”²⁶², służyli mu „całym swym jestestwem”²⁶³. Dążyli „do zaspokojenia głębokiej potrzeby osobistego oczyszczenia moralnego”²⁶⁴ i pragnęli poznać wyzwalającą prawdę „w czystym źródle życia ludu”²⁶⁵. Schylając „mistycznie czoło przed rosyjskim tułupem”, widzieli w nim „błogosławieństwo i nowość, i oryginalność wszystkich form – *des Absolute...*”²⁶⁶ W służeniu sprawie ludu, pojmowanego „nie tylko rozumem, ale wszystkimi swoimi zmysłami”, znajdowali oni sens życia:

Młodzieniec wie teraz, co ma czynić [...] Cały pochłonięty swą wielką ideą promienną, ożywczą jak zbawienne słońce południa, gardzi cierpieniem i gotów jest spotkać samą śmierć z uśmiechem szczęścia na obliczu²⁶⁷.

Po latach zaś konstatawali: „Lud był w tym czasie naszą religią. Pragnienie kultu było w nas zawsze”²⁶⁸. Podobne stwierdzenia odnaleźć można, zauważmy,

²⁵⁸ N. K. Michajłowski, *Połnoje sobranije sočinienij*, t. 5, Sankt-Pietierburg 1987, s. 38.

²⁵⁹ S. Stiepiak-Krawczyński, *Rosja podziemna*, Warszawa 1960, s. 15. O innych jeszcze powodach odcinania się narodników od nihilizmu por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 79–81.

²⁶⁰ S. Stiepiak-Krawczyński, *Rosja...*, s. 25–26.

²⁶¹ Słowa narodnika-terrorysty Graczewskiego, cyt. według: N. A. Troickij, „*Narodnaja wola*” *pieried carskim sudom (1880-1891)*, Saratow 1971, s. 59.

²⁶² L. Tichomirow, *Konstitucjonalisty w epokhu 1881 goda*, Moskwa 1885, s. 24.

²⁶³ Słowa narodnika-terrorysty Żelabowa cyt. według: N. A. Troickoj, „*Narodnaja wola*”..., s. 58.

²⁶⁴ S. Stiepiak-Krawczyński, *Rosja...*, s. 25–26.

²⁶⁵ A. P. Szczapow, *Wiejska wspólnota gminna*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. I. Warszawa 1965, s. 5.

²⁶⁶ Turgieniewowską diagnozę narodnickiej postawy Hercena cytuję według: J. Kucharzewski, *Terrorysty*, Warszawa 1931, s. 24.

²⁶⁷ S. Stiepiak-Krawczyński, *Rosja...*, s. 14–15.

²⁶⁸ Retrospektywne wyznaczenie wiary w lud narodnika Czernowa cytuję według: J. Kucharzewski, *Terrorysty...*, s. 23.

u obserwatorów zewnętrznych: „Dla religijnego narodu lud to jakiś mityczny organizm, wychodzący bardziej i w głąb ziemi, i w głąb ducha...”²⁶⁹

W sposobie postrzegania, przeżywania i pojmowania przez narodników ludu rosyjskiego było zatem obecnych wiele treści właściwych znacznie bardziej uniwersalnemu doświadczeniu *sacrum*. Doświadczenie ludu, własnego z nim kontaktu, a w następstwie również ogrom i charakter nadziei, jakie z tym wiązano, stawały się dla nich wówczas *quasi*-religijnym aktem, poprzez który sięgali oni świętej rzeczywistości, przynoszącej wyznawcom moc i oczyszczenie, wyzwolenie i poczucie sensu²⁷⁰. Narodnicke doświadczenie ludu-*sacrum* było – dla tych, których stało się ono udziałem – doświadczeniem tajemnicy, paradoksu, zagadki, czegoś, co budzi fascynację, ale i trwogę, wyzwala nadzieje, rodzi jednak także ryzyko i wymaga ofiary, może wyzwolić i może zwodzić, wzbudza cześć i zobowiązuje, jest jednak również niebezpieczne²⁷¹. „Żywioł ludowy stanowią dla inteligencji tajemną siłę”²⁷² – z różnymi tego, niejednokrotnie dramatycznymi, dla narodników konsekwencjami. Silnie podkreślanym wymiarem narodniczego doświadczenia ludu było, w szczególności, doświadczenie jego mocy, zdolnej – jak wierzono – w chwili swego oczekiwanego przejawienia się zniszczyć wszelkie przeszkody, zamykające drogę ku upragnionej Przyszłości: „w ludzie żyje niezniszczalna siła, której nie może się oprzeć nic i nikt”²⁷³. Z momentem destrukcji wiązał się element konstruktywny, gdyż właśnie w ludzie dostrzegano „ten nowy element, który da nowy bieg historii”²⁷⁴. Dlatego „aby osiągnąć zdolność i prawo służenia swojej sprawie musi ona [mowa o inteligencji rosyjskiej – M. B.] zanurzyć się w ludzie”²⁷⁵.

Reaktualizacji podlegała wówczas, typowa dla myślenia pozostającego w strukturach mitu – w Rosji wzmocniona jeszcze m. in. przez maksymalizm eschatologiczny, neoplatonickie (nie zaś arystotelesowskie) tendencje duchowości i myśli prawosławnej – zorientowana na stan finalnego *coincidentia oppositorum*, trójfazowa koncepcja czasu. To, co „zachodnie”, „rozsądkowe”, „inteligentne” pojawiało się tu jako antyteza – druga, przejściowa i wyobcowana faza bądź strona dynamiki rzeczywistości. W wielu tamtejszych koncepcjach Rosja staje się swego rodzaju mikrokosmosem, modelem czy wręcz „duszą” świata

²⁶⁹ N. A. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 132.

²⁷⁰ Por.: L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, s. 13–21, 405.

²⁷¹ Por.: R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do momentów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 32 i n.; S. Sarnowski, *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1988, s. 84–86.

²⁷² N. K. Michajłowski, *Połnoje sobranije...*, t. 10, Sankt-Pietierburg 1913, s. 866–867.

²⁷³ Słowa Bakunina cytuję według: B. S. Itenberg, *Riewolucyjnoje narodnicestwo 70-ch godow XIX wieka*, t. 1, Moskwa 1964, s. 54.

²⁷⁴ N. K. Michajłowski, *Soczinienija*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1906, s. 683.

²⁷⁵ Cyt. według: F. Venturi, *Les intellectuels...*, s. 638.

– z racji swej szczególnej natury zachowała ona bowiem, jak chciano wierzyć, charakter *quasi*-pełni, zdolność wchłonięcia odmienności, pogodzenia przeciwności i stworzenia „dojrzałej” Jedni²⁷⁶.

W swej narodniczej konkretyzacji, podobna idea znajdowała objaśnienie i uzasadnienie w tym, że tamtejsza inteligencja – epifenomen procesów okcydentalizacji – zwrócona ku ojczystemu ludowi (ucieleśniającemu, w co wierzone, mityczne *de facto* właściwości i możliwości pierwotnej jedni) i służąca jego sprawie, stoi, jak ufano, przed inicjacyjną szansą otwarcia drogi ku nowej, wzbogaconej jednak i przeobrażonej, *quasi*-paruzyjnej jedności i pełni, w której „rodzime” i „ogólnoludzkie”, „ludowe” i „inteligencyjne” wartości i potencje, zamiast kolidować ze sobą, osiągają finalne współspełnienie. To, co gdzie indziej, w szczególności na Zachodzie, mogło stać się, co najwyżej, o ile w ogóle, rezultatem wielowiekowego rozwoju – choćby socjalizm, symbolizujący ów dojrzały, docelowy stan ewolucji historycznej – w Rosji pozostawać miało, w swej załączkowej formie, „naturalną bezpośredniość”²⁷⁷ wspólnotowych form, dążeń i wartości ludu²⁷⁸. Idealizacji ludu towarzyszył podobny sposób postrzegania wspólnotowej organizacji życia, *obszczyzny*, utrzymującej się zwłaszcza na rosyjskiej wsi²⁷⁹.

W narodnickim pragnieniu nie tylko „zanurzenia się”, ale wręcz „roztopienia się” w ludzie, dostrzec można treści wyraźnie korespondujące ze – służącymi regeneracji i wejściu w posiadanie mocy – rytualnymi próbami mitycznego powrotu do nieokreśloności pierwotnego chaosu, przewyciężającego wyobcowanie i przywracającego jedność. Osiągnięcie owego stanu i związana z nim destrukcja istniejących, zestarzałych już jednak, jak sądzono, form życia, w szczególności form życia społecznego i kulturowego – a także „upadłych” postaw i wartości, choćby tych, które symbolizowało pejoratywne dla narodników pojęcie „mieszczaństwa”²⁸⁰ – traktowane były jako warunek możliwości wkroczenia w oczekiwaną Przyszłość: „Nowy świat można tworzyć tylko z chaosu”²⁸¹. Mamy tu do czynienia z uniwersalną symboliką myślenia pozostającego w sfe-

²⁷⁶ Por. s. 56–57, 66–67.

²⁷⁷ A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 388.

²⁷⁸ Por. I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978, s. 211, 214; T. Ziemke, *Marxismus und Narodnichestvo. Entstehung und Wirken der Gruppe „Befreiung der Arbeit”*, Frankfurt am Main 1980, s. 36–38.

²⁷⁹ Por. Z. Opacki, *Fantom obszczyzny. Idea wspólnoty gminnej w rosyjskiej myśli społeczno-politycznej XIX wieku*, [w:] P. Kraszewski (red.), *Cywilizacja Rosji...*, s. 131–136.

²⁸⁰ W przekonaniu autora późnonarodniczej historii rosyjskiej myśli społecznej Iwanowa-Razumnika przeciwieństwem, pojmowanej jako kategoria etyczna, „inteligencji” jest „mieszczaństwo”, charakteryzujące się – pod wpływem burżuazyjnej kultury – ciasnotą formy, płaskością treści i bezbarwnością (oraz brakiem indywidualności) ducha. Walka z „mieszczaństwem” była dla niego treścią historii inteligencji rosyjskiej, procesem jej rozwoju. Por.: Iwanow-Razumnik, *Istorija...*, t. I, s. 16–18.

²⁸¹ Słowa Hercena cytuję według: J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 149.

rze mitu: tożsamość jego narodniczej konkretyzacji wyznaczała fundamentalna tendencja do wiązania owej nieokreśloności z pozostającym wciąż jeszcze w stanie embrionalnym ludem rosyjskim. Istniejący porządek społeczny i kulturowy pojmowano natomiast jako to, co wyobcowane bądź przeżyte: „Dla szlachty czas próby już się skończył. Rosja cywilizowana powinna teraz roztopić się w ludzie”²⁸². Inteligencja narodnicka szła w lud, aby swoje własne życie zespolić – „złać” – z jego życiem...

Embrionalny znaczyło – w rozpatrywanym przypadku, w typowy dla myśli rosyjskiej sposób – m. in. tyle, co jeszcze niespartykularyzowany, uniwersalny, potencjalny, stwarzający pełnię możliwości skierowanych w przyszłość. W podobnym sposobie postrzegania, przeżywania i pojmowania ojczystego ludu mamy do czynienia z narodnicką konkretyzacją dominującą w kulturze rosyjskiej sposobu przeżywania swego wspólnotowego istnienia w kategoriach snu i oczekiwanego, w nieodległym już czasie, przebudzenia-zmartwychwstania: „wszyscy narodnicy byli zdominowani przez jeden wspólny mit, że kiedyś chłopstwo rosyjskie obudzi się, stwarzając możliwość szczęśliwego życia dla wszystkich”²⁸³. Kształt porządku społeczno-kulturowego, który się wówczas wyłoni, nie będzie – jak wierzyli – czymś przypadkowym czy dowolnym, gdyż właśnie w ojczystym ludzie rozpoznawali oni – przedstawiający póki co możliwość w stanie biernym – zespół określonych w pewnym stopniu treści, czekających jakoby na odsłonięcie, aktualizację i urzeczywistnienie. Wyrażały one intencjonalnie pewne pierwiastki uniwersalne (np. socjalizm pojmowany jako finalne stadium rozwoju historycznego ludzkości), a jednocześnie miały stanowić również kwintesencję rosyjskości, skoro w przekonaniu narodników właśnie lud stał się w ich kraju prawdziwym depozytariuszem życia narodowego, sytuowały rosyjskie przemiany w samym centrum życia i dynamiki społeczno-duchowej świata²⁸⁴.

Uwzględnienie mityczno-symbolicznego uwikłania – a po części także źródeł i natury – myśli narodniczej pomaga pełniej rozumieć zarówno dramatyzm narodniczej gotowości ofiarowania się ludowi, jak i ambiwalentny charakter więzi inteligencji z ludem. Sięgnięcie głębin „żywej rzeczywistości” ludowej, podobnie jak i każdej innej domniemanej głębi, wiąże się przecież w myśleniu mityczno-symbolicznym z charakterystyczną dwoistością: symbolizuje zarówno głębokość w ogóle, jak i regres, kontakt z tym, co niższe – tj. „przeciw-wyższe”²⁸⁵. Momentem inicjacyjnym próby, ryzyka czy wręcz upadku, towa-

²⁸² A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 275.

²⁸³ I. Berlin, *Russian Thinkers...*, s. 235.

²⁸⁴ Por. M. Broda, *Narodnicze ambiwalencje...*, s. 172.

²⁸⁵ Por.: J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 217, 296–297.

rzysz, jeśli uda się im sprostać, nadzieja sięgnięcia tego, co, jak chce się wierzyć, lud rosyjski – niczym jedyna i nieskalana Reszta Nowego Izraela – ocalił i zachował, a warstwy wykształcone utraciły; nadzieja na wejście w posiadanie (w inny sposób niedostępnej dla nich bądź pozbawionej mocy) wyzwalającej i przemieniającej Prawdy. Poprzez sięgnięcie ludowej głębi dokonuje się jakby, podlegająca jednocześnie pewnej narodniczej konkretyzacji i specyfikacji, reaktualizacja archaicznej idei Drzewa Życia – symbolu witalności kosmosu, jego niewyczerpanej zdolności rodzenia i odradzania się, a także rzeczywistości absolutnej i centrum świata. Łącząc trzy światy – niższy, pośredni i wyższy, którym w intuicjach narodniczych zdają się odpowiadać kolejno – pozostający w stanie embrionalnym lud, wyobcowane z gleby ludowej i „czystego źródła życia ludu” warstwy wykształcone (i cały ówczesny społeczny i kulturowy porządek Rosji) oraz oczekiwany, *quasi*-paruzyjny stan przyszłego spełnienia, idea narodnicza w pewnym sensie „wyprowadza podziemne życie ku niebu”²⁸⁶. Co więcej rosyjskie przemiany zyskują w dynamice świata wymiar „ośrodkowy” i wzorcowy, a zatem potencjalnie również uniwersalny²⁸⁷. Skoro bowiem, jak wierzyli narodnicy, mieszczańskość jest najpewniej ostatnim słowem „starczej” cywilizacji zachodniej, a bogaty Zachód ma zbyt wiele do stracenia, by podjąć ryzyko zmiany, właśnie Rosja – rosyjski lud i inteligencja – może pokazać światu, jak przekroczyć Rubikon upadłej dotychczasowości, wyjść poza jej ograniczenia, sprzeczności i determinacje.

W myśli narodniczej – w typowy dla kultury rosyjskiej, binarny sposób – wzajemne przeciwstawienie stanu obecnego i spodziewanej, *quasi*-paruzyjnie pojmowanej przyszłości, a także równie radykalne przeciwstawienie własnej, wyzwalającej Prawdy Nieprawdzie swych przeciwników, broniących dotychczasowości i istniejącego porządku społecznego, spotęgowane zostały zwłaszcza w pismach kierowanych do ludu i rozpowszechnianych z myślą o rozbudzeniu jego rewolucyjnej działalności. Czytamy w jednym z nich:

Panoszy się Krzywda po całej ziemi. Szeroko, od morza do morza, rozciągnęło się jej królestwo, i nie widać jego końca, a nie ma na ziemi ani jednego zakątka, gdzie by panowała Prawda²⁸⁸.

Możliwa jest jednak, na szczęście, diametralnie odmienna alternatywa: „Oto to złote królestwo, o którym mówi się w baśniach”. Wcale przy tym nie za wieloma górami i za wieloma rzekami: „ono jest u Ciebie pod nosem. I wystarczy Ci otworzyć wrota, żeby do niego wejść. Ludu rosyjski, czyżbyś Ty nie

²⁸⁶ Tamże, s. 319.

²⁸⁷ Por. s. 33–34, 107.

²⁸⁸ [O prawdzie i krowidie...], [w:] *Agitacyonnaja literatura russkich riwolucyonych narodnikow. Potajonnyje proizwiedienija 1873–1875 gg.*, Leningrad 1970, s. 101.

zapraǳnął do niego wejść²⁸⁹. Jeśli tylko lud zdobędzie się na odwagę i uwierzy we własne siły, spełnią się wszystkie jego pragnienia:

I zginie wraz ze starym światem wszelkie kłamstwo, którym jest on przepełniony. Zginie bieda, zginie niewola, zginie przemoc. Nowy, lepszy świat wyrośnie na jego popiołach, jak na wyciętej dzikiej gęstwinie leśnej wyrasta złote żyto²⁹⁰.

Obraz oczekiwanej przyszłości akcentował harmonię, powszechną równość, zgodę i miłość:

I nie będzie już na ziemi ani biednych, ani bogatych, ani panów ani niewolników, ani naczelników, ani podwładnych. Wszyscy będą równi jak bracia, wszyscy jak bracia będą się wzajemnie miłowac²⁹¹.

Powołaniem i powinnością inteligentów-narodników staje się zatem działanie, zdolne umożliwić bądź przyspieszyć nadejście owego dnia: „I wkrótce, wkrótce usłyszysz ich lud rosyjski, wkrótce zbudzi się ze swego wiekowego snu, i biada wówczas jego krzywdzicielom”²⁹².

Wielu działaczy narodnickich, deklarujących zazwyczaj areligijność czy wręcz ateizm, skłonnych byłoby zapewne wskazywać na – wymuszony koniecznością dostosowania używanego języka do mentalności rosyjskiego chłopstwa, i w tym sensie – instrumentalny jedynie charakter baśniowej czy *quasi*-sakralnej stylizacji swych tekstów, zwłaszcza zaś przedstawianych w nich iście apokaliptycznych obrazów przyszłości: „Wówczas to nastanie na ziemi Królestwo Boże, królestwo prawdy i miłości, i nie będzie na niej płaczu, ani chorób, ani smutku, ani cierpień”²⁹³. Podobnym zastrzeżeniem czynionym przez narodników nie należy jednak do końca wierzyć – ogromu nadziei, jakie wiązali oni z kształtem przyszłości, mającym stanowić realizację formułowanych zamierzeń i podejmowanych działań, nie można byłoby uprawomocnić inaczej niż wywodząc podstawy owych nadziei z aktów doświadczenia swoiście pojmowanego, ludowego *sacrum*, zdolnego przemienić całą rzeczywistość, dającego szczególną mądrość i moc.

Pojmowanie przez nich ludu w języku symboli i mitu oznaczało jednak równocześnie, stosownie do związanych z tym archetypowych treści i znaczeń, przypisanie mu charakteru „lunarnego”, biernego, receptywnego wobec funkcji – w przypadku narodnictwa, inteligenckiego – bohatera, przywódcy, przewodnika. By podać wyrazisty przykład, w jednym z narodnickich pism agitacyjnych *Gdzie luczsze* rolę przewodnika-budziela ludu spełniali czterej baśniowi bracia, któ-

²⁸⁹ Tamże, s. 121.

²⁹⁰ Tamże, s. 117.

²⁹¹ Tamże.

²⁹² Tamże, s. 123.

²⁹³ *Skazka o kopiejkie*, [w:] *Agitacyonnaja literatura...*, s. 266.

rzy, przechodząc rozmaite próby, rozeszli się we wszystkie strony Rusi uczyć lud prawdy, budzić w nim poczucie krzywdy: „I kiedy oświecą oni wszystkich chłopów, zahuczy, zaszumi Mateczka-Ruś, jakby się morze sine zakotyssało, i potężnymi falami zatopi ona wszystkich swych okrutnych wrogów”²⁹⁴. Uświadomienie sobie mityczno-symbolicznych uwikłań idei narodnickiej ujawnia symptomatycznie inną jeszcze, ważną dla świadomości narodnickiej dwoistość: lud rosyjski doświadczany jest przez inteligencję nie tylko – niczym pierwotna nieokreśloność – jako „tajemnica”, ale również, a nawet przede wszystkim, jako nieokreśloność względna, „embrionalna”, „kobieca”, stawiająca inteligencję rosyjską wobec „zagadki” ludu. Jak symptomatycznie eksplikował sprawę Fiodor Dostojewski: „lud dla nas wszystkich to ciągle jeszcze [...] zagadka”²⁹⁵.

We wskazanym kontekście można wręcz sądzić, że doświadczenie „tajemnicy” ludu rosyjskiego, przekształcenie jej w „zagadkę”, a następnie rozwiązanie owej „zagadki” przez inteligencję, prowadzące do aktualizacji wielkiej potencji ludu rosyjskiego, Rosji a może i świata, stanowi istotny wymiar sensu idei narodnickiej w ogóle. Mamy tu zatem do czynienia ze swoistą dla narodnictwa konkretyzacją doświadczenia rosyjskiego *sacrum* w ogóle, w którym, ujmując rzecz w uniwersalnych kategoriach mitograficznych, współobecne są doświadczenia zarówno pełnej, jak i względnej jedynie – „kobiecej” – nieokreśloności, z którymi w ich ojczyźnie od wieków identyfikuje się rosyjskość²⁹⁶. Stąd m. in. analogiczne charakterystyki ludu rosyjskiego i rosyjskości w ogóle, wskazujące np. na „młodość ludu rosyjskiego” i „młodość Rosji”²⁹⁷.

Ze wskazaną dwoistością sposobu doświadczenia ludu korespondują charakterystyczne ambiwalencje i związana z nimi oscylacja stanowisk narodników, widoczna w ich sposobach postrzegania mocy – a także możliwości emancypacyjnych i rozwojowych samego ludu – oraz roli, jaka w związku z nimi spoczywa na inteligencji. W pierwszym przypadku podkreślona zostaje samodzielność rozwojowa ludu czy choćby jego hipotetyczna zdolność do samoemancypacji: „Jeśli lud rosyjski obudzi się, obudzi się sam, z wewnętrznej potrzeby, my go nie rozbudzimy”²⁹⁸. W drugim – bardziej, niewątpliwie, odpowiadającym inteligenckiej powinności spłaty swego długu wobec ludu, a także idei narodnickiej w ogóle – wskazuje się, że pozostawiony samemu sobie lud nie byłby w stanie wyzwolić się i samorealizować. Jednocześnie akcentuje się konieczność wzajemnego dopełnienia się możliwości i wartości, wnoszonych

²⁹⁴ *Gdzie łuczsze. Skazka o czetyrioch bratjach i ich prikluczenijach*, [w:] *Agitacyonnaja litieratura...*, s. 295.

²⁹⁵ F. Dostojewskij, *Iskanija i razmyszlenija*, Moskwa 1983, s. 257.

²⁹⁶ Por. s. 57–59, 61, 63–66.

²⁹⁷ Por. s. 52, 116.

²⁹⁸ D. I. Pisariew, *Soczinienija*, t. 3, Moskwa 1955, s. 68. Cytowana opinia została, zauważmy, sformułowana z pozycji pozanarodnickich.

przez lud i inteligencję: „wielkiej sile ludu brakuje świadomości i organizacji. Zapełnić tę siłę własną wiedzą, postawić przed ludem ideał ustroju społecznego, zjednoczyć siły ludowe – oto nasz obowiązek”²⁹⁹. Poczuciu obowiązku towarzyszy u inteligencji narodnickiej świadomość asymetrycznej – w stosunku do ludowej – niepełności i niewystarczalności własnych atutów: „Brak nam tylko siły”³⁰⁰.

Treści i wartości, których nosicielami czy ucieleśnieniami były w swym wymiarze potencjalnym, odpowiednio, lud i inteligencja dopełniały się wzajemnie – łącząc ze sobą siłę i wiedzę, materialność i duchowość, żywiłość i racjonalność itp., a także współspełniając funkcje ożywienia, dynamizowania, jednoczenia, osiągania totalności i pełni, korespondujące z treściami i oczekiwaniami związanymi zwykle z „duszą” i „duszą świata”³⁰¹ – w konstrukcjach narodnickich, zorientowanych, przy wszystkich podejmowanych próbach ich krytycznej racjonalizacji, na stan zbliżony do zmitologizowanego *coincidentia oppositorum*. W jego ramach wnoszone, odpowiednio, wartości rosyjskie i zachodnie, zasada wspólnoty i zasada osobowości, „materialność” i świadomość, tradycja i postęp, spontaniczność i refleksyjność zdawały wyzbywać się swej jednostronności, osiągając finalną jedność i pełnię współspełnienia. Po części choćby *quasi*-sakralny charakter doświadczenia przez narodników (rosyjskiego) ludu sprawiał, że kontakt z nim stawał się medium, poprzez który odkrywali oni nową, „głębszą” rzeczywistość, transcendującą historyczne, społeczne czy wręcz naturalne determinacje, ograniczenia i sprzeczności. Znajdowała się ona poza sferą zjawiskową, która w swym dziewiętnastowiecznym kształcie czyniła wyobcowanymi lud i inteligencję – zarówno wobec siebie nawzajem, jak i w stosunku do porządku społecznego, ekonomicznego, politycznego i kulturowego. Będąc przeciwstawną tamtej, integrowała jednak ostatecznie całą rzeczywistość w ramach przeżywanego ludowo-inteligenckiej totalności, łączącej pełnię emancypacji, rozwoju, wolności i jedności.

Inteligencja narodnicka odczuwała jednocześnie zależność od ludowego *sacrum*, wyobcowanie i przeciwstawność w stosunku do tego wszystkiego, co w Rosji i świecie jest mu wrogie bądź z nim niezgodne. Żywiła również pragnienie zjednoczenia się z ludem-*sacrum*, oddania się i służenie mu całym swym jestestwem, wierząc, że w następstwie złożenia swojego losu w ofierze dla jego słusznej, świętej sprawy – zyska ona doświadczenie Prawdy i osiągnie swoiste zbawienie-wyzwolenie³⁰². Postawa narodników łączyła niezadowolenie

²⁹⁹ *Projekt adresu Ławrowu po powodu jego polemiki s Tkaczowym*, [w:] B. S. Itenberg, *Riewolucyonnoje narodniczewstwo...*, s. 172–173; por. J. Pawlak, *Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego*, Toruń 1979, s. 19–20.

³⁰⁰ A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 238.

³⁰¹ Por. s. 39–47.

³⁰² Warto pamiętać, że w rosyjskiej świadomości i tradycji kulturowej sakralne wtajemniczenie w zamysł Boży miało dokonywać się właśnie poprzez złożenie swojego losu w ofierze, bycie przesładowanym, od-

z doświadczanej boleśnie „upadłej” faktyczności z nadzieją na pełne przyszłe wyzwolenie – osiągnięcie stanu przewyciężającego społeczne i kulturowe rozdarcie, izolację i bezsilność inteligencji, przywracającego tożsamość, odnawiającego, w dojrzałej już jednak i samoświadomej postaci, pierwotną, harmonijną jedność, w której żadna część nie pozostaje wyobcowana, a wszystko jest jednym³⁰³. Idea i wizje oczekiwanego spełnienia miały inny jeszcze wymiar, korespondujący z – zakorzenionymi w swych archaicznych źródłach – ogólniejszymi intuicjami dotyczącymi rosyjskości: autentyczna *ruszkost'* staje się w ich ramach atrybutem „narodu” (*naroda*), „chłopa” (*mużyka*), jednocząc ze sobą obraz „Matki-Rosji” i „matki-narodu”, zakładając również zniesienie przeciwieństwa „Matuszki-Rusi” i obcej jej „cudzej” władzy³⁰⁴.

W przypadku rozpatrywanych postaw mamy zatem, zauważmy, do czynienia z *quasi*-religijnymi w swym charakterze nadziejami i oczekiwaniami, które mogą być w pełni spełnione co najwyżej w rezultacie zjednoczenia mistycznego, ze swej natury chwilowego i będącego udziałem niektórych jedynie jednostek. Próby przekształcania podobnych oczekiwań w trwałe, a nawet finalny, stan społeczno-kulturowy, mający stanowić realizację podejmowanych przez narodników działań, intensyfikowały jeszcze dodatkowo napięcia i ambiwalencje wpisane we wszelkie podobne wysiłki osiągnięcia *sacrum*. W praktyce zbiorowego działania – wystarczy przypomnieć sobie przynoszące głębokie rozczarowanie rezultaty „wędrowki w lud” – wciąż nowe przeciwieństwa i przeszkody oddzielały inteligencję narodnicką od ludu, rodząc i potęgując świadomość rozdziewu, jaki dzieli zwyczajne, empirycznie uchwytnie właściwości mas ojczywego chłopstwa od ludu rosyjskiego, stanowiącego przedmiot narodnickiej wiary i pojmowanego w kategoriach *sacrum*.

Inteligencja narodnicka – która poznała, a w wielu wypadkach również przyswoiła sobie, skoro akceptowała je bądź z siłą, skłaniającą do podejrzenia o autoperswazję, zwalczała znaczną część kulturowego dziedzictwa Zachodu: racjonalizm, solarny typ świadomości, pierwiastki indywidualizmu i autotelicznego charakteru wartości wolności jednostki, apollińską zasadę granicy i formy, potrzebę porządku i ładu itp. – chciała przełamać swoje wyobcowanie społeczne, osiągnąć jedność i pełnię. „Świadomość narodnicka jest związana z rozdarcie, z przeciwieństwem, z brakiem jedności”³⁰⁵, ale także z pragnieniem ich pokonania, jako stanu grzesznego, niesłusznego i niemoralnego. Z drugiej jednak strony wyczuwalny jest lęk narodników przed możliwym w przypadku

rzuconym i nierozumianym przez bliskich itp. Por. K. Isupow, *Prawda*, [w:] *Idiee w Rossii...*, t. 4, s. 446.

³⁰³ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 80–82.

³⁰⁴ Por. O. Riabow, „*Rossija-Matuszka*”..., s. 124.

³⁰⁵ N. A. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 132.

podjęcia podobnych prób moralnym, intelektualnym, ale i fizycznym samo-unicestwieniem. Lęk i wątpliwości – najczęściej skrywane bądź wysiłkiem woli przewyżczane przez poczucie moralnego i społecznego obowiązku inteligencji wobec ludu – wyrażały się najczęściej jedynie w sposób pośredni i zakamuflowany: „O gdybym tak mógł utonąć, rozpląnąć się w tej szarej, prostaczej masie ludu, utonąć bezpowrotnie, ale zachować ów kaganek prawdy i ideału, który udało mi się zdobyć kosztem tego ludu”³⁰⁶.

Inteligent narodnicki, pragnąc przekroczyć swój stan dotychczasowy, jednocześnie lękał się tego, ale też i nie mógł – skoro właśnie był inteligentem – całkowicie, i rzeczywiście, go opuścić. Zanurzenie się we wciąż niezaktualizowanej embrionalnej potencjalności ludu wymagało od niego ofiary z samego siebie: ze swej historyczności, „uniwersalnej edukacji”, wyznawanych zasad etycznych, standardów kulturalnych, pozycji społecznej itp. – wyrzeczenia się ich bądź choćby narażenia się na ryzyko ich utraty. Nawet jeśli wierzy się – usilnie pragnie się wierzyć – w esencjalną tożsamość wartości inteligenckich i ludowych, rosyjskich i ogólnoludzkich (uniwersalnych, zachodnich), w zasadniczą zgodność spontanicznych dążeń ludu i świadomych zamierzeń inteligencji, to ich harmonijność i wzajemna bezkonfliktowa dopełnialność były przecież odnoszone dopiero do dojrzałej, „spełnionej” Przyszłości. W wymiarze historyczno-empirycznej dotychczasowości sprawa przedstawiała się jednak w sposób wyraźnie odmienny i wysoce dramatyczny: „Socjalizm odbijał się od ludu jak groch od ściany”³⁰⁷.

Nadzieje wiązane przez narodników ze swym kontaktem z ludem rosyjskim i współdziałaniem z nim, znajdowały dodatkowe ugruntowanie w – utrwalonym w Rosji, wyrażającym jednocześnie niektóre treści znacznie ogólniejszego doświadczenia *sacrum* – sposobie pojmowania charakteru czy natury, a także następstw dostąpienia prawdy. Momentowi doświadczenia prawdziwego bytu (jego symbolem, ale i ośrodkiem, był dla narodników lud, pojmowany przez nich jako ucieleśnienie i „strażnik prawdy”³⁰⁸), od którego „myślący Rosjanin” (rosyjskie warstwy wykształcone, inteligencja) odszedł, lecz do którego powinien powrócić, by zakorzenić się w nim i odnaleźć, towarzyszy u nich – podobnie jak w pokrewnych nadziejach rosyjskich „poczwienników”³⁰⁹ – nierozzerwalnie moment regenerującej, emancypacyjnej przemiany. Narodnik-Rosjanin poszukuje prawdy zdolnej przewyżczyć wyobcowanie i fałsz; chce nie tylko

³⁰⁶ N. K. Michajłowski, *Połnoje sobranije...*, t. 3, s. 707.

³⁰⁷ Słowa narodnika-terrorysty Krawczyńskiego cytuję według: I. Berlin, *Russian Thinkers...*, s. 232. Por. N. A. Griedieskuł, *Pierielom ruszkoj intelliency i jego diejstwitelnyj smysl*, [w:] *Anti-Wiechi. Intelligencyja w Rossii. „Wiechi” kak znamenije istorii*, Moskwa 2007, s. 34–35.

³⁰⁸ N. A. Bierdajew, *Ruszkaja idieja...*, s. 131.

³⁰⁹ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 324–327.

zrozumieć życie i świat, ale dąży również do uchwycenia głównej zasady moralnej świata, by poprzez „wcielanie w formy społeczne prawdy-sprawiedliwości”³¹⁰, przemienić go i dokonać zarazem osobistego oczyszczenia moralnego, zyskać tożsamość, jedność i pełnię. Poznanie nie ma tu charakteru wyłącznie racjonalnego czy empirycznego: „zacząłem pojmować nie tylko rozumem, ale wszystkimi swoimi zmysłami”³¹¹ – wyznał symptomatycznie po latach jeden z uczestników ruchu narodnickiego. Wychodząc poza zwykłe struktury myśli i wiedzy profanicznej zawiera ono treści właściwe doświadczeniu *sacrum*. Mamy tu do czynienia ze sferą kultu, w ramach której rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości świętej oraz zobowiązania moralne pojawiają się jako jeden integralny akt³¹².

Doświadczenie przez inteligencję narodnicką nieokreśloności – „tajemnicy” – ludu, przecucie i pragnienie powrotu do stanu społecznej pełni, wolnej od wszelkiej alienacji, nie obywało się, podkreślmy raz jeszcze, bez generowania uczuć wyraźnie ambiwalentnych. Z jednej strony poszczególni narodnicy pragnęli wyjść z sytuacji własnego indywidualnego i społecznego wyobcowania, zreintegrować się z sakralizowaną przez siebie społeczną całością ludu, potwierdzić i powiększyć własną moc i realność, odrodzić ową całość i samego siebie, z drugiej natomiast – bali się stracić niezależność i „realność”, odczuwając lęk przed utratą własnej tożsamości i samozatraceniem. Nie przypadkiem zapewne, obok kulturowanej przez najzarliwszych narodników idei oddania się (*wruczenia siebie, przedannosti*) ludowi, wśród „myślących Rosjan” pojawia się niekiedy również idea umowy (*dogowora*) ludowo-inteligenckiej, zakładającej „wymianę wartości między nami a ludem, wymianę uczciwą, bez szulerstwa i ukrytych myśli”³¹³. To ostatnie zastrzeżenie nabiera szczególnego sensu, jeśli uwzględnimy ugruntowane w mentalności i kulturze rosyjskiej, odmienne znaczenia i postawy związane z „oddaniem siebie” i „umową”. O ile pierwsze z nich jest wywodzone przez kulturologię rosyjską z religii – „u podstaw aktu religijnego leży nie wzajemna wymiana, lecz bezwarunkowe oddanie siebie we władanie”³¹⁴ (Bogu, władzy, wspólnocie, ludowi itp.), o tyle genezę drugiej wywodzi się z magii, wskazując na związaną z nią wzajemność działań układających się stron, obowiązkowość odwzajemniania aktów drugiej strony, ekwiwalencję wymiany akcji oraz element konwencjonalności i możliwej różnorodności inter-

³¹⁰ P. Ł. Ławrow, *Listy historyczne*, [w:] J. A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna...*, s. 52.

³¹¹ W. Diebogorij-Mokrijewicz, *Wspominanija*, Sankt-Pietierburg 1906, s. 59. Por. R. Wortman, *The Crisis of Russian Populism*, Cambridge 1967, s. IX–X.

³¹² Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 190 i n.

³¹³ N. K. Michajłowski, *Połnoje sobranije...*, t. 3, s. 692.

³¹⁴ Wypowiedź J. Łotmana cytując według: J. Faryno, *Wruczenie siebie (Priedannost)*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska...*, s. 18.

pretacji czy wręcz łamania zawartego układu. Na Rusi Kijowskiej „formy oparte na umowie [...] traktowano jako pogańskie i związane z mocami diabelskimi”, ale również w Rosji Popiotrowej lud „nadal akt umowy [...] skłonny jest identyfikować z diabelskim podstępem”³¹⁵, z czego wypływał ogólnie nieufny i podejrzliwy do nich stosunek.

Próbę osłabienia – przez zespolenie ich elementów składowych – ewidentnego przeciwieństwa obu typów więzi między inteligencją a ludem odnaleźć można u Dostojewskiego:

Ukorzyć się powinniśmy tylko pod pewnym warunkiem, i to *sine qua non*, żeby lud i od nas przyjął dużo z tego, cośmy przynieśli ze sobą. Nie możemy się przecież całkowicie unicestwić wobec niego, nawet jakiegokolwiek jego prawdy; to, co nasze, niech zostanie przy nas, nie oddamy tego za nic w świecie, nawet, w skrajnym wypadku za szczęście połączenia się z ludem. W przeciwnym wypadku niech raczej i my, i lud zginiemy osobno³¹⁶.

Przytoczona wypowiedź, zauważmy, formułowana jest już jednak z pozycji zewnętrznych – nie tylko dlatego, że jej autor nie był uczestnikiem rozpatrywanego ruchu inteligencji rosyjskiej – poddaje ona bowiem, zauważmy, pod wątpliwość to, co narodnicki porządek sensu *a priori* zakłada zasadniczą rozwiązywalność podobnych, tyleż trudnych, co jednocześnie ważnych i realnych, problemów.

Podobny regeneracyjny efekt, a także ambiwalencje, jakie się z nim wiążą, łączono również z, jakby nieco „oswojoną” i przekształcającą się w „zagadkę”, względną nieokreślonością ludu, przejawiającą się w jego „embrionalności”, „potencjalności”, „kobiecości”. Jak wierzone czy chciano wierzyć, doświadczenie owej względnej nieokreśloności, „rozpłyniecie” się czy „roztopienie się” w niej, niosły ze sobą – obok zagrożeń dla uporządkowanego sposobu egzystencji oraz związanego z nim systemu wartości – również moc oczyszczania i odradzania, rozkładania przestarzałych form i przekreślenia historii, zdolność rozpoczynania nowego życia, moc zbawczą i szczególną mądrość, zdolność czasowego choćby niweczenia ograniczeń kondycji ludzkiej, osiągnięcia jedności i pełni³¹⁷.

W zarysowanym wyżej kontekście dodatkowego sensu nabiera, podlegająca jednocześnie charakterystycznej konkretyzacji, przenikliwa diagnoza Isaiaha Berlina, zgodnie z którą, postawa najbardziej wrażliwych myślicieli rosyjskich wahała się między dążeniem do aksjologiczno-moralnego absolutu i utożsamienia się z nim a odczuwanym w związku z owym dążeniem niepokojem przed

³¹⁵ J. Faryno, *Dogowor*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 24.

³¹⁶ Cyt. według: M. Łoski, *Rosja i naród rosyjski*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001, s. 219–220.

³¹⁷ Por. s. 73–75.

utrata własnej samoistości i autonomii oraz wyzbyciem się osobistej odpowiedzialności moralnej³¹⁸. Konsekwencje powyższego dostrzec można w – mającej bez wątpienia również inne źródła³¹⁹ – wyraźnej ambiwalencji stosunku narodnictwa do ludu, oscylującego między bierną uległością wobec wielbionego jako swoisty absolut i świętość ludu, gotowością wyrzeczenia się własnych inteligentnych wartości, ustaleń nauki, osobistych przekonań itp. a dostrzegalnym wysiłkiem osłabienia przeżywanego napięcia poprzez – przybierające często samopotwierdzający się charakter – przeświadczenia o esencjalnej tożsamości wartości, dążeń, sił i prawd ludu i inteligencji³²⁰.

Wskazanie *quasi*-religijnych, mitologicznych źródeł i uwikłań orientacji narodnickiej nie wyczerpuje, oczywiście, całej prawdy o niej. Nie można przecież nie zauważać czy lekceważyć poznawczych efektów wysiłku czołowych myślicieli narodnickich, zmierzających do krytycznej racjonalizacji wyznawanych poglądów, tak by były one zdolne spełniać wymogi współczesnej im myśli naukowej lub filozoficznej³²¹. Konstrukcje teoretyczne i ideologiczne tworzone bądź adaptowane przez narodników, łączyły, m. in. w następstwie powyższego, treści o pochodzeniu i aspiracjach naukowych ze strukturami myślowymi właściwymi dla mitu, elementy wiedzy i wiary, pierwiastki racjonalne i irracjonalne, konstatacje empirycznych prawidłowości, przeczuć przyszłości, programów działania, ich legitymizacji, intencje progresywności z elementami retrospektywnej utopii itp. Zacieraniu, a przynajmniej osłabianiu, ulegała wówczas odmiennosc poszczególnych typów wiedzy włączanych w owe konstrukcje: wiedzy techniczno-instrumentalnej, wiedzy dotyczącej intencjonalnie tego, co istotowe, kształcącej oraz wyrażającej głębię doświadczenia *sacrum* wiedzy metafizycznej³²², kierującej narodników w stronę swoście pojmowanego – i *de facto* połowicznego, bo wymagającego przecież inteligentnego dopełnienia – ludowego absolutu.

Skoro jednak ojczysty lud nie mógł pozostawać dla narodników jedynie obiektem kontemplacji, tworzone przez nich konstrukcje myślowe podlegały, siłą rzeczy, niedającym się do końca zneutralizować, mechanizmom weryfikacji. Swoście zmediatyzowana intencja samookreślenia się inteligencji narodnickiej – jej samopoznania, samologitymizacji moralnej i samorealizacji społecznej – w sposób konieczny zapośredniczała pytania narodników o Rosję,

³¹⁸ Por. A. Kelly, *Introduction: A Complex Vision*, [w:] I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978.

³¹⁹ Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 83–93, 95–106.

³²⁰ Por. s. 143–146.

³²¹ Wśród szczególnie intelektualnie wartościowych czy kulturowo znaczących efektów podobnych prób przychodzi wskazać przede wszystkim tzw. metodę subiektywną w socjologii, której twórcami i rzecznikami byli Piotr Ławrow i Mikołaj Michajłowski. Por. A. Walicki, *Zarys...*, s. 367–372, 379–391; J. Szacki, *Historia myśli...*, s. 321.

³²² Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 415 i n.

świat i siebie poprzez pytanie o lud rosyjski, *a priori* przesądzając, w jaki – co nie znaczy oczywiście, że każdorazowo w identycznie czy w ogóle w ściśle określony – sposób na gruncie narodnickich koncepcji świata mogą się zasadniczo pojawić nie tylko lud, inteligencja i ich wzajemny stosunek, ale również świat społeczny, prawa i mechanizmy jego rozwoju, państwo, gospodarka, kultura itd. – w taki mianowicie, by owa intencja podmiotowa zyskiwała intelektualną i aksjologiczną legitymizację oraz podstawy społecznej rzeczywistości. Zakładała ona taką koncepcję rzeczywistości, w ramach której związane z nią ambiwalencje, przeciwieństwa i sprzeczności, heterogenizujące i dynamizujące myśl i działalność narodnicką, zakładały *a priori* przesłanki możliwości zapośredniczenia i rozwiązania³²³.

Intencjonalny zwrot ku ludowi, pojmowanemu jako „centrum”, „serce” i ucieleśnienie „głębi” rzeczywistości rosyjskiej – oczyszczonemu z negatywnych „naleciałości historycznych” – okazywał się jednak, jak pokazywały doświadczenia podejmowanej przez narodników działalności społecznej, wejściem w sferę iluzji i mitu, wykroczeniem poza rzeczywistość. Zlekceważona na rzecz upragnionej i poszukiwanej głębi, zwyczajna, zjawiskowa empiryczność brała bolesny odwet, podważając stopniowo podstawy wiary narodnickiej. To, co „ukryte”, „niepozorne”, „uśpione” w historycznej rzeczywistości ludu rosyjskiego, pozostawało takim, mimo wszystkich wysiłków czynionych przez narodników – zamiast przebudzić się i rozpocząć proces społecznego „zmartwychwstania”. Pojmowane w duchu „mistycznego realizmu” i zeświecczonego maksymalizmu eschatologicznego, oczekiwane wyjście poza „upadłe” determinacje, ograniczenia i sprzeczności rzeczywistości historycznej w wolny od nich świat jedności, wolności i pełni nie miało nastąpić nigdy. Gdy w kilka dziesięcioleci po narodnickiej „wędrówce w lud” kolejną radykalną próbę zerwania z dotychczasowością podejmą bolszewicy, reprezentujący w swym przekonaniu „dobrze rozumiane” interesy „proletariatu-kłasy robotniczej”, jej efektem stanie się „mściwa karykatura” zarówno wcześniejszej rzeczywistości rosyjskiej, jak i nadziei oraz planów realizacji doczesnego, komunistycznego tym razem, substytutu Królestwa Bożego na ziemi.

Rozważając, czy, i w jakiej mierze, w narodnickiej postawie wobec ludu rosyjskiego daje się odnaleźć swoisty surogat bądź odpowiednik zawierzenia Nieznanemu Bogu, warto, jak sądzę, przywołać słowa Apostoła Piotra, przemawiającego do Greków na Areopagu: „Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie, znalazłem też ołtarz, na którym napisano: Nieznanemu Bogu. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17, 23)³²⁴.

³²³ Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 130–144.

³²⁴ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Warszawa 1984, s. 1261.

Narodnicy, zauważmy, próbowali jakby wystąpić w roli Mędrca-Apostoła, objaśniając i „zwiastując” istotę ludowego „Mesjasza”, wcześniej jedynie dość niejasno przeczuwaną i czczoną w kulturze rosyjskiej. Wierzyli, że przyniesie to, czy choćby przyśpieszy, fakt ludowego, a w następstwie również, co najmniej, ogólnorosyjskiego Przebudzenia-Zmartwychwstania. Przyznając sobie rolę interpretatora – „apostoła” – Ludu i występując w niej, dokonywali oni, bezwiednie bądź świadomie, „oswojenia” doświadczanego *sacrum*, przykrojenia jego treści, odbieranych i wysławianych tak, by nie podważały, lecz przeciwnie, mogły utwierdzać i uświęcać ogromny gmach narodnickich oczekiwań i nadziei, rozpraszać mrok obaw i niepewności, uzasadniać realność *quasi*-paruzyjnej perspektywy ludowo-inteligenckiego współspełnienia. W następstwie powyższego, można powiedzieć, że owemu zawierzeniu i oddaniu się przez narodników swemu „Nieznanemu Bogu” towarzyszyła – dopóki pozostawało się w sferze narodnickiego porządku sensu z góry zagwarantowana – ufność, że nie jest to „Bóg” tak całkiem nieznany. Jego „tajemnica” była *de facto* przekształcona w „zagadkę”, pojmowaną jako możliwa do rozwiązania, zachowująca jednak wciąż sakralny wymiar rzeczywistości, konieczny, by móc wierzyć w realność – transcendujących ograniczenia, determinacje i sprzeczności empiryczne – wielkich narodnickich przeczuć, ambicji, dążeń, planów i działań.

Z drugiej strony, w podobnej perspektywie odsłania się również – i może być rozumiany – demitologizujący i demistyfikujący sens wypowiedzi i ocen formułowanych przez zewnętrznych obserwatorów i krytyków. Dostrzegali i wskazywali oni, choćby piszący do Hercena Iwan Turgieniew³²⁵, że rosyjski lud nie jest wcale tym, za kogo biorą go narodnicy, co nie tylko stawiało pod znakiem zapytania, ale po prostu podważało podstawy ich celów, zamysłów i konstrukcji myślowych. Przed samymi zaś rosyjskimi krytykami narodziństwa otwierały się wówczas dwie drogi. Mogli oni – jak uczynili to bolszewicy – zdezautowawszy narodnicki surogat Absolutu, zastąpić go, w bardziej na ogół zakamuflowany i instrumentalny sposób, nowym, marksistowskim mitem klasy robotniczej albo podjąć wysiłek uświadomienia sobie i rzeczywistego zrozumienia konsekwencji, wynikających ze współobecności, ale i wzajemnej niesprowadzalności i różnicy w ludzkim doświadczeniu świata: rozumu i wiary, *profanum* i *sacrum*, polityki i soteriologii, historii i eschatologii, stając twarzą w twarz z najtrudniejszym, być może, z rosyjskich wyzwania...³²⁶

³²⁵ „Bóg ten [tj. lud rosyjski – przyp. M. B.] – podkreślał Turgieniew – czyni zupełnie nie to, czego po nim oczekujecie [...], bóg wasz kocha do adoracji to, czego wy nienawidziliście, a nienawidzi tego, co wy kochacie...” Cyt. według: J. Kucharzewski, *Terrorystyci...*, s. 24.

³²⁶ Por. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?...*, s. 88–91, 111–112; tenże, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 282–285, 310–311, 317–320.

2.4. DOSTOJEWSKI, SOŁÓWJOW I RENESANS RELIGIJNO-FILOZOFICZNY. LEONTJEW

Przełom XIX–XX w. – rosyjski „srebrny wiek” – przyniósł odrodzenie religijno-filozoficzne i kulturalne. Jego prekursorów dostrzega się – choć ważne były również wpływy zachodnie, zwłaszcza neokantyzmu, A. Schopenhauera, E. Hartmanna i F. Nietzschego³²⁷ – przede wszystkim w F. Dostojewskim i W. Sołowjowie. Przedstawienie pełnego obrazu koncepcji myślowych Dostojewskiego i Sołowjowa, czy całościowej charakterystyki renesansu religijno-filozoficznego w Rosji, wykracza zasadniczo poza zakres badawczy niniejszej pracy³²⁸. Zwróć jedynie uwagę na te ich aspekty i treści, które wydają się ujawniać swoje pokrewieństwo w stosunku do rozpatrywanego w książce typu pytań o Rosję i prób jej zrozumienia oraz podobny do nich sposób odczytania właściwości i sensu szerszego kontekstu religijnego, kulturowego, społecznego, mentalnego itp., łączącego u podstaw owych pytań i prób, ich charakteru, znaczenia, ośrodkowości miejsca, żywotności, a także wiązanych z nimi oczekiwań i nadziei.

W powyższej perspektywie w odniesieniu do Fiodora Dostojewskiego dogodnym punktem wyjścia staje się, jak sędzę, moment, w którym niemal zgodnie – znanym wyjątkiem, przysłowioowo potwierdzającym regułę, pozostawał od początku i konsekwentnie Konstanty Leontjew – odczytano w jego słowach, wyczekiwany od dawna, głos Rosyjskiej Prawdy. Myślę o 8 czerwca 1880 r., w którym Fiodor Dostojewski – z okazji odsłonięcia moskiewskiego pomnika poety – wygłosił, podsumowując rezultaty swych wieloletnich przemyśleń³²⁹, słynną *Mowę o Puszkynie*. Jak pisał do żony, był to dzień jego wielkiego triumfu:

Gdy w zakończeniu proklamowałem ideę powszechnego zjednoczenia ludzi sala wpadła jakby w histerię; gdy skończyłem – nie zdołałem ci opisać, jaki krzyk, jaki ryk zachwyty się rozległ: ludzie nie znający się nawzajem płakali, szlochali, padali sobie w objęcia i przysięgali, że staną się lepsi, że nie będą już nienawidzić, lecz kochać³³⁰.

³²⁷ Por. E. Radłow, *Oczerki istorii ruszkoj filozofii*, Pietrograd 1920, s. 22 i n.; W. Krzemień, *Filozofia...*, s. 10–12; W. Zajączkowski, *Od marksizmu do chrześcijaństwa*, [w:] *Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraincom na Tysiąclecie ich Chrztu Świętego*, Londyn 1989, s. 185–188.

³²⁸ Dla przykładu, w odniesieniu do myśli Dostojewskiego na możliwość jej – innej niż przedstawiana w niniejszej książce – interpretacji, lokującej sens rozważań autora *Zbrodni i kary* zasadniczo poza sferą problematyki społecznej, wskazał w szczególności Lew Szezew. Błyskotliwą analizę i uzasadnienie powyższego zawierają książki Cezarego Wodzińskiego, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987 oraz *Wiedza i zbawienie. Studium myśli Lwa Szezewa*, Warszawa 1991.

³²⁹ Por. G. Szczennikow, *Puszkina (oczerk)*, [w:] G. Szczennikow, B. Tichomirow (red.), *Dostojewskij: soczinienija, pisma, dokumenty. Słownik-sprawocznik*, Sankt-Pietierburg 2008, s. 247.

³³⁰ F. M. Dostojewskij, *Połnoje sobranije soczinienij w 30 t.*, t. 3, Leningrad 1988, s. 184–185. Por. Ł. Saraskina, *Instinkt wsieczelowiecznosti, russkaja idieja i poiski ruszkoj idencicznosti (k sporam o Dostojewskom)*, [w:] N. Chrienow, *Isskustwo w kontiekiestie cywilizacyjnojj idencicznosti*, t. 1, Moskwa 2006, s. 296–298.

Według Andrzeja Walickiego, wyrażona w *Mowie* – lokująca swe upragnione spełnienie nie w zaświatach, lecz w historycznym świecie – tęsknota

do „harmonii”, do świata bez krzywd i przemocy, do wszechludzkiego braterstwa, była pozostałością młodzieńczych ideałów pisarza [...]. Samo słowo „harmonia” pochodziło przecież ze słownika „pietraszewców”³³¹,

grupy rosyjskich inteligentów, pochłoniętych lekturą idei socjalistycznych, przede wszystkim pism Fouriera i fourierystów. Przedstawione objaśnienie wskazuje bez wątplenia na bardzo znaczący moment, a także aspekt czy wymiar ewolucji postawy i światopoglądu pisarza³³². Dla podejmowanych w książce analiz ważne jest jednak również coś innego – rozpoznanie przesłanek powszechności entuzjastycznego odbioru *Mowy* – faktu, iż tak wielu słuchaczy i czytelników rozpoznało w niej upragnione słowo Prawdy, chociaż zapewne jedynie niektórzy spośród nich przeżywali w swoim życiu podobne, „pietraszewowskie” fascynacje.

Należy zauważyć, że dynamika światopoglądowa F. Dostojewskiego przebiega w ramach – typowej dla myślenia mitycznego – trójfazowej koncepcji czasu, obejmującej: 1) pierwotną jedność, 2) stan wyobcowania i wewnętrznego rozdarcia oraz 3) powtórna, dojrzałą jedność, wzbogaconą o samoświadomość zdobytą w okresie drugim. Nie dotyczy to, podkreślmy, jedynie ewolucji jego własnej postawy i myśli, prowadzącej finalnie do częściowego powrotu do sfery młodzieńczych ideałów, pojmowanych jednak później w ogólnej perspektywie prawosławnej, zakreślonej jednocześnie w sposób pozwalający pomieścić w niej również bliskie mu pierwiastki socjalistyczne³³³. Podobny trójrytm cechuje bowiem historiozoficzne ujęcie przez Dostojewskiego losów Rosji: ich spełnieniem miał być powrót do wspólnotowej jedni – wyobcowanych wcześniej, pod wpływem „europejskiej edukacji”, od ojczystego ludu – rosyjskich warstw wykształconych. Okres wyobcowania przyniósł im, w przekonaniu pisarza, „bezprzykładne rozszerzenie horyzontu”, ale i skazał na „tułactwo”, zagubienie, bezsilność i pustkę, potęgując dramatyczną potrzebę powrotu do wzbogaconej przezeń narodowej wspólnoty³³⁴.

Stosownie do powyższego, dokonana przez poetę, trójfazowa periodyzacja dziejów Rosji wyróżniała okresy: 1) przedpiotrowej jedności, 2) piotrowego (i popiotrowego) rozdarcia i 3) oczekiwanej, nieodległej perspektywy „wyż-

³³¹ A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 474.

³³² Por. J. Morillas, *The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as Political Thinker*, „The Dostoevsky Journal: an Independent Review” 2007 [2010]–2008 [2010], vol. 8–9, s. 4–6, 12–16; G. Szczennikow, *Socjalizm i christianstwo*, [w:] G. Szczennikow, B. Tichomirow, *Dostojewskij...*, s. 354.

³³³ Por. F. M. *Dostojewskij w ruszkiej kritike*, Moskwa 1956, s. 442 i n.

³³⁴ Por. A. Walicki, *Zarys...*, s. 491–493.

szej', finalnej syntezy. Podobny sposób pojmowania historii nie dotyczył zresztą jedynie samej Rosji, gdyż wizja narodowego spełnienia wykraczała przecież u Dostojewskiego poza ramy państwowe, przypisując narodowi rosyjskiemu szczególną zdolność wszechpojednania, stworzenia organicznej syntezy ogólnoludzkich wartości i ogólnoludzkiej wspólnoty. W podobnym dziele Rosjan, przypomnijmy, nie mógł zastąpić nikt inny, gdyż, jak wierzył i głosił Dostojewski, właśnie powołaniem Rosji jest głoszenie ogólnego zjednoczenia świata i powszechnej miłości ludzi³³⁵, nakierowane na pojmowany jako realny i już bliski – odpowiadający maksymalizmowi eschatologicznemu rosyjskiego prawosławia, bardzo rozpowszechniony i trwale obecny również w archetypowych treściach doświadczenia *sacrum* – stan *coincidentia oppositorum*, w którym „sprzeczności istnieją, nie ścierając się, a wielorakości składają się na aspekty tajemnicy jedni”³³⁶. Jak eksplikował pisarz, „stać się prawdziwym Rosjaninem” oznacza „ogarnąć bratnią miłością wszystkich naszych braci i w końcu, być może, wypowiedzieć ostateczne słowo wielkiej, powszechnej harmonii, braterskiej zgody wszystkich plemion według prawa Chrystusowej Ewangelii”³³⁷.

Za znaczący i symptomatyczny przychodzi uznać – finalizujący *Mowę* – motyw tajemnicy-zagadki, odnoszący się do kwestii wszechludzkiego charakteru rosyjskiej duszy, bezpośrednio zaś do sprawy możliwości zrozumienia takiego jej charakteru zarówno przez samych Rosjan, jak i przez ich „europejskich braci”. W przekonaniu Dostojewskiego najlepszym krokiem ku osiągnięciu podobnego celu jest poznanie, przez jednych i drugich, „geniusza Puszkina” – zdolnego „pomieścić w swej duszy obce geniusze, jak ojczyste”, wskazującego drogę „ku wszechludzko-braterskiemu zjednoczeniu”³³⁸. Poprzez poznanie twórczości Puszkina, ukazującej „nieśmiertelne i wielkie obrazy duszy rosyjskiej”, a w szczególności „wszechświatowość dążeń rosyjskiego ducha”³³⁹ można zatem zbliżyć się jednocześnie do zrozumienia „duszy rosyjskiej” i duszy ludzkiej w ogóle³⁴⁰. Samo zaś owo zadanie poznawcze związane z Puszkinem zostało ujęte w kategoriach „zagadki-tajemnicy”: „Puszkin umarł w pełnym rozkwicie

³³⁵ Por. s. 42.

³³⁶ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 249; por. tamże, s. 201–202, 246–250.

³³⁷ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 30.

³³⁸ Tamże.

³³⁹ Tamże, s. 31.

³⁴⁰ Jak identyfikował swoją poznawczą tożsamość sam Dostojewski: „Nazywają mnie psychologiem: nieprawda, jestem tylko realistą w wyższym sensie, to jest przedstawiam wszystkie głębiny duszy ludzkiej”. Cyt. według: A. de Lazari, *Kulturnaja zaprogrammirowannost' Dostojewskiego, jego gerojew i issledowatielej jego tworczestwa. Popytka primienit' k literaturowiedieniju katiegorii Girta Hofsteda, F. M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues. F. M. Dostojewskij w kontiektie diatogiczeskogo wzaimodiejstwija kultur*, Budapest 2009, s. 312.

swoich sił i bezsprzecznie zabrał ze sobą do grobu pewną wielką tajemnicę. I oto my teraz bez niego tę tajemnicę odgadujemy”³⁴¹.

Nie inaczej, zauważmy, niż właśnie w formie „zagadki-tajemnicy” i poszukiwania dla niej ponadprofanicznego w istocie objaśniania i rozwiązania stawiany był *de facto* przez pisarza – mógł zostać postawiony w swym zgeneralizowanym wymiarze – problem finalnego, rosyjsko-ogólnoludzkiego Spełnienia. Ciężąca ku zablokowaniu, niemal utożsamieniu, historii i eschatologii, koncepcja Dostojewskiego uwalniała w istocie dynamikę ziemskiego świata spod ograniczeń, uwarunkowań i sprzeczności, ustalanych przez naukę i doświadczenie historyczne, zacierała granicę między *sacrum* i *profanum*, nadzieją i realnością, wiedzą i mocą-zdolnością uniwersalnej, bytowej przemiany, podmiotowym sensem i przedmiotową ważnością itp. Zwalniała w istocie z potrzeby – a tak naprawdę również z możliwości – rzeczywistej konfrontacji mityczno-życzeniowego obrazu Rosji i Rosjan z empiryczną realnością.

Niemal powszechnie, zgodnie i trwale przyznano Dostojewskiemu miejsce w samym centrum tamtejszej tradycji intelektualnej i kulturowej, a także status największego z rosyjskich, jeśli nie w ogóle światowych, mędrców i proroków³⁴². Nawet w niejasnych i nie bardzo zrozumiałych treściach jego pism i wypowiedzi dostrzegano niezrównaną przenikliwość, profetyzm i głębię. Ośrodkowość miejsca autora *Biesów* w rosyjskiej tradycji wspólnotowej nie jest, zauważmy, przypadkowa – obok niekwestionowanego talentu pisarskiego i intelektualnej zdolności stawiania fundamentalnych i żywotnych problemów – wiąże się ona bowiem również, jak sądzę, ze współprzyjmowaniem przezeń szeregu podstawowych i konstytutywnych dla niej założeń, przeświadczeń i rozstrzygnięć, ze współpozostawaniem w sferze właściwych jej, głęboko zakorzenionych, iluzji i mitów.

Pytanie o Dostojewskiego stawało się – traktowanym jako jedno z archetypowych³⁴³ – pytaniem o rosyjskość i Rosję, a pytanie o rosyjskość i Rosję pytaniem o Dostojewskiego. Co ciekawe, oba owe pytania pojmowane były niejednokrotnie w, korespondujący z analizowanym w książce motywem rosyjskiej zagadki-tajemnicy, ponadprofaniczny *de facto* sposób: autor *Zbrodni i kary* – podkreśla Mikołaj Bierdiajew, starając się znaleźć sposób podejścia do „zagadki Dostojewskiego”³⁴⁴ – sam „składa się cały ze sprzeczności, tak jak dusza Ro-

³⁴¹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 30; por. D. Mierieżkowskij, *Wiecznyje sputniki*, Sankt-Pietierburg 2007, s. 328, 332–334; J. Frank, *Dostoevsky: a writer in his time*, Princeton and Oxford 2010, s. 830–833.

³⁴² Por. E. Akelkina, *Puszkin (oczerk)*, [w:] G. Szczennikow, B. Tichomirow (red.), *Dostojewskij...*, s. 248.

³⁴³ Por. R. Neuhäuser, *View of Dostoevsky in Today's Russia. Historical Roots and Interpretation*, [w:] *F. M. Dostoevsky in the Context...*, s. 363.

³⁴⁴ N. Bierdiajew, *Otkrowienije o czelowiekie w tworczezwie Dostojewskogo*, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek i istorija w russkoj rieligioznoj mysli i klasycznej literaturie*, Moskwa 2008, s. 362.

sji”³⁴⁵. Odkrywając „inne światy poprzez człowieka, Dostojewski jest taki sam, jaka jest Rosja”³⁴⁶. Kluczem do zrozumienia pisarza mogłaby stać się zatem gnoza, pozwalająca wejrzeć w otchłanie ludzkiego ducha. Jak konstatuje Władimir Kantor, Dostojewski odbierany jest przez niektórych swych rodaków jako „najbardziej chrześcijański pisarz” i uosobione „objawienie serca bytu ludzkiego, serca Jezusowego”³⁴⁷, a jednocześnie jako „myśliciel typu gnostyckiego”³⁴⁸, choć przecież – wskazuje badacz – „chrześcijaństwo przeciwstawiało się gnostycyzmowi”³⁴⁹. Jeśli tak, związana w szczególności z powyższym, problematyka czysto chrześcijańskiego obrazu Dostojewskiego wskazuje, zauważmy, na możliwość i potrzebę podobnej problematyzacji – intencjonalnie bardzo często rdzennie chrześcijańskich – wyobrażeń i spekulacji rodaków pisarza nie tylko na jego temat, ale również na temat Rosji, jej duszy, Boskiego przeznaczenia itp., niewolnych, jak się zdaje, od wielu archaicznych, pogańskich i neopogańskich pierwiastków i treści.

Doceniając dokonaną przez Dostojewskiego przenikliwą demystyfikację ideologicznych metamorfoz, surogatów i substytutów chrześcijańskiej idei Królestwa Bożego, trafne obnażenie przezeń zagrożeń i pokładów zła, które muszą towarzyszyć wszelkim próbom realizacji socjalistycznej czy komunistycznej ideokracji itp., należy dostrzegać jednocześnie obszar niepokojących niekiedy homologii i paradoksalnej współzgodności między ich sposobem pojmowania rzeczywistości i pojmowaniem jej przez Wielkiego Pisarza. Wiąże się to, w szczególności, z określonym typem percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata oraz towarzyszących mu postaw – zdominowanym przez pierwiastki maksymalizmu eschatologicznego, tendencję do zacierania granic między historią a eschatologią, ufność w możliwości wyjścia poza podstawowe ograniczenia, determinacje i sprzeczności przyrodnicze, antropologiczne i historyczne itp.³⁵⁰

Jakkolwiek w ostatnim okresie życia Dostojewski – podobnie, jak omawiany poniżej Sołowjow – doszedł „do przekonania, że dobro nie zatriumfuje nigdy w sposób widzialny w świecie ludzkim”³⁵¹, to jednak do końca wierzył, że autentycznie chrześcijańska, oparta na prawosławiu, tradycyjna kultura rosyjska otworzy „drogę ludzkości do Królestwa Bożego. Rosja posiada [bowiem –

³⁴⁵ Tamże, s. 387.

³⁴⁶ W. Kantor, *„Sudit’ Bożu twar’». Proroczeskiej pafos Dostojewskiego. Oczerki*, Moskwa 2010, s. 25.

³⁴⁷ Tamże. Por. A. Wałicki, *Zarys myśli...*, s. 801.

³⁴⁸ I. Jewłampijew, *Mif o czelowiekie w romanie F. Dostojewskiego »Brat’ja Karamazowy«*, „Woprosy filozofii” 2008, № 11, s. 78.

³⁴⁹ W. Kantor, *„Sudit’...*, s. 28.

³⁵⁰ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 170–171, 176–178.

³⁵¹ W. Hryniewicz, *Prawosławie poszukujących*, „Znak” 1993, nr 2 (453), s. 17.

przyp. M. B.] swój zaświatowy ideał, który, choć może nie zostanie w pełni zrealizowany w świecie ziemskim, to jednak określa chrześcijańską misję narodu rosyjskiego”³⁵².

W przypadku myśli Włodzimierza Sołowjowa mamy do czynienia z sytuacją zasadniczo podobną. Jest ona, nie bez pewnych merytorycznych racji, uznawana dość powszechnie za najbardziej filozoficznie znaczący i jednocześnie reprezentatywny przejaw i intelektualną konkretyzację całego zespołu podstawowych intuicji, leżących u podstaw centralnego nurtu rosyjskiej tradycji oraz właściwego mu sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata. Co więcej, od początku odbierano ją tam jako – przyjmujący formę systemu filozoficznego, głos dochodzący jednocześnie „z głębi” i „z wysoka” – intelektualną artykulację interakcji historii z Transcendencją, myślowy element dążenia *uniwersum*, stworzenia i Boga, do realizacji Królestwa Bożego. Odnajdywano w niej, zgodnie zresztą z zamysłem samego twórcy – przekraczającą granice niewspółmierności porządków historii i eschatologii – syntezę filozofii i nauki z teologią: „wiedzę integralną”, stanowiącą wraz z „integralną twórczością” fundament „integralnego życia”, pojmowanego jako finalna faza wszechświatowego rozwoju, stanowiącego swoistą transkrypcję idei Królestwa Bożego³⁵³. „Wówczas – głosił Sołowjow – prawda bogocześnictwa, dana nam w swojej istocie, stanie się naszym udziałem, wcieli się w naszym rzeczywistym życiu”, a pojednane i pogodzone ze sobą zasady chrześcijańskiego Wschodu i chrześcijańskiego Zachodu „znajdą swoją jedność i swoją prawdę w samodzielnej i wolnej służbie wszystkich ludzkich sił boskiej Prawdzie”³⁵⁴. W przekonaniu twórcy rozpatrywanej koncepcji – wskazuje Sławomir Mazurek – „prawdziwa filozofia miała przyczynić się do duchowego przeobrażenia człowieka i przyspieszyć jego zjednoczenie z Absolutem”³⁵⁵.

W Sołowjowowskiej koncepcji „integralnego życia” można rozpoznać swoistą transkrypcję – bądź choćby wyraźne ślady czy przejawy obecności – idei „Królestwa Bożego”, pojmowanego jednak nie tyle jako dokonane z wysoka przemienienie życia, ile raczej końcowa faza historycznego rozwoju: „Stopniowe przeobstwienie poprzez wewnętrzne przyswojenie i rozwój boskiej zasady przedstawia właśnie historyczny proces ludzkości”³⁵⁶. Jego „ośrodkowym” uczestnikiem pozostaje Rosja, w przekonaniu Sołowjowa, jedyny naród zdolny

³⁵² M. Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996, s. 130.

³⁵³ Por. W. Zienkowskij, *Istorija...*, t. 2, cz. 1, s. 26.

³⁵⁴ W. Sołowjow, *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*, Warszawa 2007, s. 205.

³⁵⁵ S. Mazurek, *Utopia i Łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006, s. 63–64.

³⁵⁶ W. Sołowjow, *Sobranije soczinenij*, t. 3, Sankt-Pietierburg, s. 254; por. także A. Pomorski, *Duchowy proletariusz*, Warszawa 1996, s. 95–99.

być „pośrednikiem między ludzkością i nadludzką rzeczywistością, świadomym narzędziem tej ostatniej”³⁵⁷, stać się „żywą duszą”, centrum i podstawą jedności „porozrywanej i obumarłej ludzkości przez zjednoczenie jej z absolutną zasadą Boską”³⁵⁸. Możliwość odegrania przez Rosję podobnej roli, finalizującej ziemskie dzieje – „powtarzam, to jest koniec historii”³⁵⁹ – wymaga od niego wyzbycia się wszelkiego egoizmu i partykularności, obojętności wobec miałych, przyziemnych interesów, związanych z niższą sferą życia, potrzebuje całkowitego oddania się wierze w wyższą rzeczywistość, pełnego otwarcia się na prawdę i całkowitego posłuszeństwa wobec niej. Przypomnijmy słowa filozofa: „Ustanowić na ziemi ten wierny obraz Boskiej Trójcy – oto w czym zawiera się idea rosyjska”³⁶⁰. Zasadniczo podobne przeswiadczenia i oczekiwania wpisywane są w Rosji w – ważne dla rozumienia wspólnotowej samoświadomości, tożsamości, oczekiwań i dążeń wielu jego rodaków – kolejne formuły „rosyjskiej idei”, w sferze których *sacrum* przeplata się z *profanum*, a treści religijne z ideologicznymi.

Myśl Sołowjowa, w swej wielowymiarowości, złożoności i dynamice rozwojowej, pozostaje niełatwa – może nawet niemożliwa – do całkowicie jednoznacznej i w pełni spójnej wykładni. Spory badaczy, związane z próbami interpretacji jego koncepcji, dotyczą m. in. już kwestii podstawy jedności ogólnego stanowiska filozoficznego Sołowjowa. Centralną czy główną ideę, wokół której, jak sądzi się, skoncentrowana jest całość jego poglądów odnajdywano w szczególności w idei religijnej, w idei „wszechjedności”, w pojęciu „Sofii” i w idei „Bogoczołowieczeństwa”³⁶¹. Bez względu na to, które z wymienionych stanowisk interpretacyjnych można uznać za relatywnie najlepiej objaśniające całościowy sens koncepcji Sołowjowa, nietrudno dostrzec, że wzajemnie uzupełniając się, ujawniają one i uwypuklają wielość i różnorodność czy nawet istotną heterogeniczność, zawartych w niej treści, a – w następstwie – również wciąż otwarty dla badaczy problem istnienia i podstawy, bądź podstaw, wewnętrznej jedności i integralności sołowjowowskiej myśli, jej struktury i ciągłości rozwojowej. Jak zrekapituował A. Walicki:

³⁵⁷ W. Sołowjow, *Filozofskie naczala celnogo znanija*, [w:] tenże, *Soczinienia w dwuch tomach*, t. 2, Moskwa 1990, s. 172.

³⁵⁸ Tamże.

³⁵⁹ Tamże, s. 173.

³⁶⁰ W. Sołowjow, *Russkaja idieja*, Sankt-Pietierburg 1991, s. 82. U N. Ziernowa idea „Trzeciego Rzymu” wpisana została w symbol Trójcy Świętej. Pierwszy Rzym był przedstawicielem Ojca, Drugi – Konstantynopol Chrystusa-Logosu, Trzeci zaś – Moskwa rozwijał się pod natchnieniem Ducha Świętego. Por. N. Ziernow, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967, s. 114 i n.

³⁶¹ Por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 69–75.

Było w niej wszystko, co charakterystyczne i istotne w historii intelektualnej rosyjskiego XIX wieku: głębokie zakorzenienie w tradycji neoplatońskiej oraz zafascynowanie mistyką i filozofią niemiecką; romantyczne słowianofilstwo i żarliwy okcydentalizm, zarówno liberalny, jak i religijny; wiara w „religię postępu” i głęboka krytyka idolatrii postępu; mesjanizm narodowy, łącznie z myślą o Rosji jako Trzecim Rzymem; mesjanistyczny uniwersalizm „rosyjskiej idei” oraz mesjanizm religijny na miarę najwyższych wzlotów mesjanizmu Mickiewicza; neoprawosławie i pokusa katolicyzmu, połączone w wizji ekumenicznej; millenarystyczna utopijność i zaskakująco nowatorski, liberalny projekt państwa prawa³⁶².

W dalej idącej ocenie-diagnozie Fiodora Stiepuna, twórczość Sołowjowa to „wszechjedność rosyjskiej filozofii”³⁶³; swego rodzaju „mikrokosmos” czy „zwierciadło” owej filozofii. Starając się nie tylko podjąć i rozpatrzyć ósrodkowe kwestie rosyjskiej – i nierosyjskiej, przede wszystkim antycznej i zachodniej – problematyki ideowej, ale również wypracować, przedstawić i uzasadnić formułę umożliwiającą ich całościowe, integralne postawienie i rozwiązanie, Sołowjow sprawił, że analiza jego myśli staje się pośrednio analizą znacznie ogólniejszego fenomenu filozofii rosyjskiej, czy choćby jej ważnego, centralnego pewnie, nurtu. Możliwe są jednak również takie ujęcia sołowjowowskiej myśli i prób jej zrozumienia, w których chodzi jeszcze o coś więcej. Upragnione „odgadnięcie” przez ich autorów podstaw wewnętrznej jedności koncepcji Sołowjowa, znalezienie ekskluzywnego sposobu pełnego przewycięzania wzajemnej heterogeniczności, ambiwalencji i napięć jej podstawowych elementów, idei i kategorii, bywa wiązane intencjonalnie z ujawnieniem przesłanek nie tylko sensu, ale i realności wskazywanej przezeń perspektywy przemienienia oblicza Rosji i świata, z upragnionym otwarciem – i wstąpieniem na nią – drogi, prowadzącej ku finalnej przemianie rzeczywistości. Zdaje się ono, choćby *implicitie*, zakładać wówczas sposób percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości, właśnie w kategoriach „zagadki-tajemnicy”. Wzajemne relacje między takimi kluczowymi pojęciami i ideami koncepcji Sołowjowa, jak „Sofia”, „dusza świata”, „Rosja”, a pośrednio również „Bóg”, „Stworzenie”, „Ludzkość”, „Bogoczołowieczeństwo”, ich wyartykułowany *explicitie*, niedopowiedziany bądź tylko domniemywany sens, zostają wówczas w taki sposób odczytane, by żywione przez czytelników-wyznawców nadzieje wiązane z oczekiwaną przyszłością, zyskiwały – w ich świadomości – przesłanki swojej nieodległej realności. W ramach podobnej perspektywy, pomyślnie – i definitywnie – poradzenie sobie z powyższym wyzwaniem w stosunku do myśli Sołowjowa staje się jednocześnie krokiem ku uporaniu się z wyzwaniem rosyjskiej „zagadki-tajemnicy” w ogóle, w obu przypadkach zakładając w istocie wejście w posiadanie wyższej, nieprofanicznej już Prawdy³⁶⁴.

³⁶² A. Wałicki, *Zarys myśli...*, s. 565.

³⁶³ Tamże.

³⁶⁴ Nie oznacza to oczywiście, że każda – w szczególności ta, przedstawiona przez J. Dobieszewskiego – próba refleksji nad podstawami wewnętrznej jedności koncepcji myślowej W. Sołowjowa mieści się

Janusz Dobieszewski ma bez wątpienia rację, podkreślając, że krzywdzącą deformacją byłoby redukowanie całej myśli rosyjskiej w ogóle, i całej koncepcji Włodzimierza Sołowjowa w szczególności, do pojmowania jej w kategoriach rusofilskiej wizji,

srowadzącej się z kolei do twierdzenia, że Rosja kryje w sobie jakąś niezwykłą, jej tylko dostępną mistyczno-filozoficzną tajemnicę, która w opozycji do filozofii europejskiej rozwiązuje wszelkie zagadki bytu jednostkowego, społecznego, kosmicznego i metafizycznego...³⁶⁵

Błędem byłoby jednak również ignorowanie i negowanie wyraźnych niekiedy przejawów faktycznej obecności podobnych treści, oraz towarzyszących im intuicji-oczekiwań, w jednej i w drugiej. Właśnie owa obecność sprawia, że interesując się rosyjskimi próbami „rozumienia Rosji”, konceptualizującymi ją w schemacie „zagadki-tajemnicy”, należy, w pierwszym zwłaszcza przypadku, zwrócić na ten sposób pojmowania rzeczywistości rosyjskiej, który owe próby ujawniają, i zakładają, jako swój mentalny, religijny, kulturowy itp. kontekst, a także, szczególnie w drugim z nich, na ten wymiar koncepcji Sołowjowa, który pozwala dostrzegać w niej – analogicznie, jak w omawianej wcześniej myśli Dostojewskiego – ślady obecności podobnych intencji, nadziei i prób czy nawet, w pewnej choćby mierze, jedną z ich egzemplifikacji.

Jak podkreślił Andrzej Walicki, Sołowjow nie utożsamiał swej aktywności intelektualnej z rolą akademickiego filozofa, lecz: „Podobnie jak Dostojewski, wyznaczał sobie misję proroka, poszukującego dróg odrodzenia własnej ojczyzny i całej ludzkości”, bardzo wiele uwagi poświęcając „w swej filozofii »rosyjskiej idei«, czyli powołaniu Rosji w dziejach powszechnych”³⁶⁶. O ile jednak u autora *Zbrodni i kary* rosyjska tęsknota za uniwersalnością przybrała formę mesjanizmu imperialnego, o tyle u Włodzimierza Sołowjowa przeobraziła się w mesjanizm ekumeniczny. Nawiązując każdorazowo do Mitu Moskwy-Trzeciego Rzymu, kładły one jednak zgodnie nacisk nie na odmienność Trzeciego Rzymu od jego poprzedników, a na uniwersalność misji. „Obie przekonywały Rosjan, że prawda reprezentowana przez cesarstwo rosyjskie musi być prawdą powszechną, o znaczeniu ogólnoludzkim”³⁶⁷.

Zamysł – pojmowanej jako historycznie realna, wspólnotowo oczekiwana i czasowo nieodległa – reintegracji totalnej *sacrum* i *profanum*, Boga, człowieka, społeczeństwa i świata, odnaleźć można, zauważmy, przy wszystkich wzajem-

w ramach przestrzeni i strukturach sensu, zakładanych przez, rozpatrywane w niniejszej książce, próby uporania się z rosyjską „zagadką-tajemnicą”.

³⁶⁵ J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow...*, s. 435–436.

³⁶⁶ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 523.

³⁶⁷ Tamże, s. 774. Por. M. Styczyński, *O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej po roku 1989*, Łódź 1999, s. 24–29.

nych różnicach i odmiennościach, zarówno w myśli Dostojewskiego i Sołowjowa, a później także Bierdiajewa i szerokiego grona przedstawicieli rosyjskiego modernizmu religijno-filozoficznego z początku XX w., jak i – w zmistyfikowanej wówczas i na ogół bezwiednej formie – w programowo antyreligijnych koncepcjach ideologicznych, z bolszewicką włącznie, wyrosłych na gruncie heglizującego materializmu dialektycznego i darwinizmu społecznego³⁶⁸. Współpodzielanie podobnych, w swym najogólniejszym wymiarze, intuicji-oczekiwań, głęboko zakorzenionych w tamtejszej kulturze i mentalności, wydaje się w znaczącym stopniu wyznaczać od wieków charakterystyczny algorytm rosyjskiego losu, w którym stotalizowane i zradykalizowane próby finalnego wyjścia poza stan istniejący prowadzą do reprodukcji dotychczasowości.

Do Sołowjowowskich nie tylko inspiracji, ale wręcz korzeni, swojego myślenia przyznawali się – mimo znacznego przecież wzajemnego zróżnicowania ich stanowisk – liczni późniejsi myśliciele rosyjscy: Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Eugeniusz Trubieckoj, Paweł Florenski, Lew Karsawin, Lew Szeszow, Fiodor Stiepun, Dymitr Mereżkowski, Iwan Iljin, Mikołaj Łoski, Siemion Frank, Georgij Fłorowski, Georgij Fiedotow, Wasilij Rozanow i Wiaczesław Iwanow³⁶⁹. Nietrudno odnaleźć wśród nich czołowych reprezentantów rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, którego konstrukcje myślowo-ideowe stały się kolejną ważną fazą i specyfikacją tamtejszych intuicji, przeczuc i poszukiwań, dotyczących rosyjskości i Rosji, ujmowanych, mniej lub bardziej wyraźnie i bezpośrednio, w uniwersalnej perspektywie przyszłości ludzkości i świata. Stworzone przez nich koncepcje charakteryzowało niejednokrotnie wyraźne nastawienie eschatologiczne. „Głosiły one wprost, że człowiek może i powinien aktywnie działać na rzecz powszechnej *theosis*”³⁷⁰. W sołowjowowskiej conceptualizacji rzeczywistości odnajdywali oni elementy czy wręcz ogólnie zarysowaną formułę Prawdy – działało się tak, podkreślmy, nieprzypadkowo, jeśli uwzględnić współpodzielany z nią w znacznej mierze kontekst mentalno-kulturowy, jego podstawowe założenia, struktury, uwarunkowania, przesądzenia i rozstrzygnięcia, generowane przezeń postawy, ambicje i dążenia, korespondujące z nimi hierarchizacje wartości, wyznaczniki sensu, kryteria realności itd.

Spektakularną próbę zdystansowania się od, dominującej wcześniej, narodnickiej i coraz bardziej wpływowej, marksistowskiej tradycji inteligencji, wiodącej, jak dostrzeżono, ku nihilizmowi i postawom oczekiwania apokaliptycznej katastrofy, podjęli w szczególności autorzy słynnych *Wiech*³⁷¹, opublikowanych

³⁶⁸ Por. A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa...*, s. 7–9.

³⁶⁹ Por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow...*, s. 432.

³⁷⁰ S. Mazurek, *Utopia i łaska...*, s. 257.

³⁷¹ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 815–816; L. Liburska, *Kultura i inteligencja rosyjska. O pisarstwie Lidii Czukowskiej*, Kraków 2003, s. 41–44.

w 1909 r. Pojawiły się wówczas i nasiliły – inspirowane m. in. koncepcjami W. Sołowjowa – dążenia i wysiłki, zmierzające do wypracowania „nowej świadomości religijnej” (D. Mereżkowski, S. Bułgakow, M. Bierdajew, S. Frank, W. Rozanow, L. Szestow, P. Florenski i in.); podejmowano – nie bez pewnego „spłaszczenia” perspektywy i przejawienia – refleksję nad religijną swoistością prawosławia i samej Rosji, kontrastowanymi z wyznaniem i społeczeństwami zachodnimi. W charakterze reprezentatywnego przykładu rezultatów podobnych zabiegów objaśniających przytoczmy wypowiedź Siemiona Franka:

Różnica między ciszą a ruchem, między kontemplacyjnością a pracą, między męczeńskim cierpieniem a walką ze złem – oto, co psychologicznie i metafizycznie oddziela Prawosławie od Katolicyzmu i Protestantyzmu, i – jako że religia jest duszą narodu – oddziela i przeciwstawia Rosję narodowościom zachodnim³⁷².

W ujęciu Dymitra Mereżkowskiego integralnym składnikiem sensu idei „nowej świadomości religijnej” stawało się pogodzenie chrześcijańskiej „prawdy nieba” i pogańskiej „prawdy ziemi”. U jej podstaw leżały m. in. lektury pism Nietzschego i Dostojewskiego, prowadzące do uświadomienia sobie przez ich autora narastającej fundamentalnej opozycji dwóch ideałów: „Człowieka-Boga” (nietzscheański „nadczłowiek”) i Boga-Człowieka” (przeciwstawiany poprzedniemu, m. in. przez Dostojewskiego, ideał Chrystusowy). Skoro w pierwszym z nich indywidualistyczna Europa miała sięgać nie tylko szczytu, ale i kresu, swojego rozwoju, możliwa stawała się jedynie dychotomicznie pojmowana alternatywa: stoczenie się w przepaść, albo „nowa religia” i, umożliwiony przez nią, wzlot ku niebu.

Co więcej, wskazana sytuacja stanowiła, w przekonaniu Mereżkowskiego, nieprzypadkowy rezultat dialektyki rozwoju świata. Historyczne chrześcijaństwo, by móc oderwać się od pogańskiej przeszłości, musiało dokonać negacji materialności i cielesności, w następstwie powyższego ujawniło jednak swą jedностronność – zaniechało podejmowania wytrwałych wysiłków, służących uduchowieniu ciała i rozświetleniu materialnego świata, pozostawiając „żywe, realne ciało” chrześcijańskiej ludzkości na pastwę zła i grzechu. A przecież – wywodził Mereżkowski – treścią Chrystusowego nauczania było nie negowanie cielesności człowieka, lecz idea uduchowienia ciała i cielesnego zmartwychwstania; konieczne stawało się zatem wkroczenie na drogę zbliżenia biegunów, synergicznego współdziałania skrajności³⁷³. Obserwowalne współcześnie wyczerpanie się sił negacji uruchamia procesy reintegracji, w rezultacie których ciemne oblicze chrześcijaństwa ustąpi jasnemu, rozświetlonemu, gdyż kosmiczne przesilenie oznacza przejście od śmierci do życia, zapowiadając Paruzję Chrystusa³⁷⁴:

³⁷² W. Rozanow, *Russkaja cerkow*, [w:] *W tiomnych religioznych tuczach*, Moskwa 1994, s. 9.

³⁷³ Por. L. Szczepanikowa, *Russkij poetičeskij nieoromantizm 1880–1890 godow*, Sankt-Pietierburg 2010, s. 353.

³⁷⁴ Por. A. Walicki, *Zarys myśli...*, s. 732–734.

Czas nadchodzi, tajemnica już się odsłania; gdy zaczną dokonywać się Paruzja (co już się rozpoczyna) [...]. W opokę Piotra, w skałę tradycji uderzy piorun objawienia, i wytryśnie z tej opoki źródło wody żywej. [W ostatecznym zjednoczeniu kościołów Piotra, Pawła i Jana – w jeden] soborowy i apostołski, prawdziwie powszechny Kościół Świętej Sofii, Mądrości Bożej, której głową i najwyższym kapłanem jest sam Chrystus – spełni się finalne przeznaczenie świata chrześcijańskiego³⁷⁵.

Z krytyką dotychczasowego chrześcijaństwa w ogóle i prawosławia w szczególności, oficjalnej teologii oraz ich kulturowych konsekwencji³⁷⁶, łączyło się ogólniejsze poczucie zmierzchu, klęski przeszłości i upadku teraźniejszości, współwystępujące z nadzieją odnowienia owego życia i przeczuciem bliskiego nadejścia epoki Ducha Świętego, ery spełnionego Bogoczłowieczeństwa³⁷⁷. Już wcześniej, właśnie u Włodzimierza Sołowjowa, Bogoczłowieczeństwo – społeczeństwo ludzkie przekształcone na obraz Bogoczłowieka – pojmowane było nie tylko jako finalny cel procesu historycznego, ale również jako swoista *entelechia* życia, zasada wyznaczająca rozwój ludzkości³⁷⁸. Dymitr Mereżkowski głosił wręcz objawienie Kościoła poza granicami chrześcijaństwa, wysunął także koncepcję Trzeciego Testamentu, potęgującą pierwiastki immanentystyczne: o ile pierwszy Testament był religią Boga w świecie, a drugi – w człowieku, o tyle trzeci miał być religią Boga w ludzkości. Istnienie świata stanowi tu kontynuację stwórczego aktu Boga, a – dzięki Wcieleniu Logosu (Chrystusa) – proces rozwoju świata staje się Bogoczłowieczy: prowadzi do przemienienia świata i do zjednoczenia go z Bogiem³⁷⁹.

Pierwiastki „maksymalizmu eschatologicznego”, łączone – na pograniczu lub już poza granicami prawosławia hierarchicznego – z myślą o Powszechnej Restauracji jedności całego stworzenia z Bogiem, uległy dalszemu spotęgowaniu w rosyjskich spekulacjach religijno-filozoficznych, krzewiących się najsilniej właśnie na przełomie XIX i XX w. W następstwie rozgłosu, jaki uzyskały w świecie, stały się one w wielu wypadkach podstawą stereotypowej prawdy na temat samego prawosławia i „filozofii w cieniu prawosławia”, mającej wyjaśniać, dlaczego dla Rosjan jakoby „diabeł musi być zbawiony”, zło przemieniać się w dobro, historia usprawiedliwiać zbrodnie itp.

³⁷⁵ Cyt. według: tamże, s. 735.

³⁷⁶ „Chrześcijaństwo okazało się nagle ograniczonym, nie wszystko obejmującym, nie uniwersalnym, podczas gdy wydawało się ono sobie takim i bardzo długo za takie je uznawano. Ani żaden z Kościołów, ani w końcu całe chrześcijaństwo, nie może odpowiedzieć na najbardziej męczące pytania umysłu, na najbardziej uprawnione potrzeby życia...” W. W. Rozanow, *Ruskaja cerkow'...*, s. 23. Por. także N. P. Krasnikow, *Socjalno-etniczieskije wozzrienija ruskogo prawosławija w XX wiekie*, Kijew 1988, s. 23 i n.

³⁷⁷ Por. W. Krzemień, *Filozofia...*, s. 163; J. Kapuściak, *Bogoiskatielstwo*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 11.

³⁷⁸ Por. K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow. Żyżn' i uczenije*, Paryż 1951, s. 138.

³⁷⁹ Por. N. Bierdajew, *O nowom religioznom soznanii*, [w:] Ł. Nowikowa, I. Siziemska, *Ruskaja filozofija istorii. Kurs lekcij*, Moskwa 1999, s. 300–304.

Przewartościowanie aksjologiczno-religijne było niekiedy bardzo radykalne. Bierdiajew symptomatycznie wywodził:

Człowiek jest powołany do bycia twórcą, współpartnerem w Boskim zamyśle tworzenia i budowania świata, a nie tylko do tego, by się zbawiać. I człowiek może czasami w imię tworzenia, do którego jest wezwany przez Boga, w imię urzeczywistniania dzieła Bożego w świecie [tj. przeobrażenia kosmosu, udoskonalenia społeczeństwa, stworzenia Królestwa Bożego – przyp. M. B.] zapomnieć o sobie i swojej duszy³⁸⁰.

Jeszcze dalej poszedł nurt *quasi*-religijny, okreśłany mianem „bogotwórstwa”, nawiązujący do filozofii społecznej Aleksandra Bogdanowa i propagowany na początku wieku XX m. in. przez Maksyma Gorkiego i Anatolija Łunaczarskiego. Jego ideową osnowę stanowiło odrzucenie Boskiej transcendencji, zastąpienie jej swoistą immanencją Boga – uznanie Jego istnienia w zbiorowości ludzkiej. Było ono zatem szczególnego rodzaju apologią kolektywizmu: zyskując walor „boskości”, ludzkość stawała się powołana, by posłużyć się określeniem Gorkiego, do stworzenia „nowego Boga..., Boga Piękną i Rozumu, sprawiedliwości i miłości”³⁸¹. Pokrewne wierze religijnej, emocje zbiorowe – pod niewątpliwym wpływem nietzscheanizmu, nakładającego się na wątki marksistowskie – „bogotwórstwo” wykorzystywało do tworzenia proletariackiego mitu „nadludzkości”³⁸². Niewiele lat później dla milionów Rosjan komunistyczna, „proletariacka” ideologia stała się *de facto* masowym surogatem tradycyjnej wiary i obrzędowości.

Rosyjski modernizm religijno-filozoficzny nie odszedł od kosmicznej orientacji staroruskiego prawosławia, a często nawet ją dodatkowo wzmocnił. M. Bierdiajew podkreślał:

Prawosławie jest religią bardziej kosmiczną niż chrześcijaństwa zachodnie [...]. Chrześcijaństwo zachodnie jest przede wszystkim antropologiczne. Kościół jednak to również kosmos przeniknięty Chrystusem; działanie łaski Ducha Świętego obejmuje cały świat stworzony. Wcielenie Chrystusa posiada również znaczenie kosmiczne, kosmogoniczne; oznacza jakby nowe stworzenie, nowy dzień stworzenia świata³⁸³.

Rozszerzeniu ulega wówczas zakres ludzkiej odpowiedzialności: człowiek staje się odpowiedzialny za cały świat, gdyż tylko poprzez niego, stanowiąc przedłużenie jego ciała, kosmos może przyjąć Łaskę. Człowiek powinien przewy-

³⁸⁰ N. Bierdiajew, *Spasienie i twórczość (Dwa pojmowania chrześcijaństwa)*, [w:] *Put'. Organ ruskiej religioznej myśli*, kn. I (I–VI), Moskwa 1992, s. 171; tamże na s. 172: „Twórczość zawsze jest wstrząsem, w którym zwyciężyła się powszedni egoizm ludzkiego życia. I człowiek godzi się gubić swoją duszę w imię twórczego czynu”.

³⁸¹ Cyt. według: J. Kapuściak, *Bogostroitelstwo*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 11–12.

³⁸² Por. tamże, s. 12.

³⁸³ M. Bierdiajew, *Prawda...*, s. 9. W kręgu rosyjskiego odrodzenia religijno-filozoficznego treści bliskie ideom kosmizmu odnaleźć można także m. in. u W. Sołowjowa, P. Florenskiego i S. Bułgakowa i wielu innych. Por. *Russkij kosmizm...*, s. 368; A. Pomorski, *Duchowy...*, s. 95–100.

ciężyc wewnętrzne rozłamy i podziały natury własnej i kosmosu, zjednoczyć w sobie całość stworzenia i razem z nim osiągnąć przebóstwienie: nosząc raj w sobie, przekształcić w raj cały wszechświat. „Całe wspólne człowieczeństwo, przez Chrystusa, Absolutnego Człowieka – bierze udział w dziele zbawienia i wyzwolenia świata”³⁸⁴. Co więcej: „nie tylko własne przeznaczenie człowieka zależy od niego samego, lecz także przeznaczenie Boga”³⁸⁵.

Przyjrzyjmy się sprawie nieco bliższej, odwołując się do jej wykładni, przedstawionej przez Marka Styczyńskiego:

Dialektyka Boga i człowieka kulminuje w Bożej Trójcy. Duch jest syntezą tezy – Boga i antytezy – człowieka. Trójca Święta symbolizuje *modi* Bożego objawienia. „Jak do-
tąd” – mówił Bierdiajew – Bóg wystąpił w swych dwóch objawieniach: jako Bóg-Ojciec i Bóg-Syn. Potrzebne jest objawienie trzecie, bo Duch (...) manifestuje się tylko za pośrednictwem człowieka³⁸⁶.

W oczekiwanim urzeczywistnieniu powyższego, szczególną rolę ma do odegrania Rosja, która jako jedyna „przechowuje nieskażony depozyt prawdziwie chrześcijańskiej wiary”³⁸⁷, stwarzając możliwość zespolenia zachodniej formy i wschodniego ducha oraz osiągnięcia pełni „teandrycznej, przebóstwiającej świat w wymiarze eschatycznym natury człowieka, przechodząc przez doświadczenie zła”³⁸⁸. Jedynym ratunkiem dla Rosji jest jej odrodzenie duchowe, a doświadczane cierpienia pozwolą Rosjanom „wypełnić swoje mesjanistyczne posłannictwo odnowienia przez ludzkość przymierza z Bogiem”³⁸⁹.

W wypowiedziach Bierdiajewa, odnoszonych do Rosji, odnaleźć można pewne treści, korespondujące wyraźnie z archaiczną symboliką „drzewa życia”³⁹⁰ – symbolu życia kosmosu, jego gęstości, bujności, rodzenia i odradzania się, życia niewyczerpanego, nieśmiertelności, a zatem również rzeczywistości absolutnej i centrum świata, łączącego światy chthoniczny i ziemski z niebiańskim.

Naród rosyjski w swych dołach jest pogrążony w chaotyczny, pogański jeszcze, ziemny żywioł, a na swych szczytach żyje w apokaliptycznych oczekiwaniach, pragnie tego, co absolutne i nie godzi się z tym, co względne³⁹¹.

³⁸⁴ N. Bierdiajew, *Filozofija swobodnego ducha*, cz. I, Paris 1927, s. 202. Por. także A. Pomorski, *Duchowy...*, s. 95 i n.

³⁸⁵ Cyt. według: W. Krzemień, *Filozofia...*, s. 150.

³⁸⁶ M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 89.

³⁸⁷ Tamże, s. 175.

³⁸⁸ Tamże, s. 178.

³⁸⁹ Tamże.

³⁹⁰ Por. M. Siemionowa, *Byt i wierowanija...*, s. 20–21.

³⁹¹ Cyt. według: W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 117.

Jak pamiętamy, w uniwersalnej symbolice archetypów, możliwość stania się „osią świata” i medium komunikacji owych trzech światów, wyprowadzania podziemnego życia ku niebu zakładała i wymagała – podobnie jak bycie „duszą świata” – ośrodkowej pozycji w kosmosie³⁹². Pierwiastki archaiczne przenikają się tu z chrześcijańskimi, skoro jednocześnie: „W swych najwyższych przejawach dusza rosyjska jest pielgrzymująca, szukająca niezemskiego grodu i oczekująca na jego zstąpienie z nieba”³⁹³.

Orientacja kosmogoniczna i kosmologiczna rosyjskiego modernizmu szła niekiedy nawet dalej, wahając się, jak w przypadku Rozanowa, między ideą wzbogacenia chrześcijaństwa o elementy religii kosmicznych³⁹⁴ a ideą restauracji kosmicznego pogaństwa. Budząca w Rosji od stuleci szczególne zainteresowanie, *Apokalipsa św. Jana* ulegała wówczas znamiennej reinterpretacji – została pojęta jako księga o końcu cywilizacji chrześcijańskiej, po której zaświtać miała jutrzienka nowego, kosmicznego pogaństwa³⁹⁵.

Już wcześniej, bo od połowy wieku XIX, swoistym lejtymotywwem rosyjskiej świadomości filozoficzno-literackiej i społecznej stały się idee katastrofizmu, przybliżania się totalnej katastrofy, której sądzone miało być radykalne odnowienie oblicza świata³⁹⁶. Słowa jednego z myślicieli „srebrnego wieku”, Fiodora Kulklarskiego, który mówił o sobie, że przyszedł na świat, by powiedzieć „ostatnie słowo człowiekowi – ostatnie to, co jeszcze można mu powiedzieć”, wyrażały bez wątpienia nastroje znacznie wówczas ogólniejsze. Wytwarzało się i stopniowo poszerzało ideowo-psychologiczne „pole katastrofizmu”: dotychczasowe życie, kultura, stosunki społeczne, ustrój polityczny itp. pojmowane były jako stojące na skraju przepaści, skazane na zagładę. Literatura i kultura zaczynały egzystować w sytuacji ekstremalnej, wyobrażonej bądź rzeczywistej – w atmosferze skrajnego napięcia, w której każde nowe słowo w kulturze zaczynało pojmować i oceniać jako prorocze i ostatnie³⁹⁷.

Zasięg spodziewanej katastrofy – odnoszonej początkowo przez Chomiajkowa wyłącznie do Zachodu, co miało jednocześnie stwarzać przesłankę oczekiwanego triumfu Rosji – zaczął obejmować (m. in. już u Fiodora Dostojew-

³⁹² Por. s. 33–34, 41–42.

³⁹³ Cyt. według: W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 116.

³⁹⁴ Rozanowskiej konstatacji o gaśnięciu chrześcijaństwa w jego kościelnych formach, towarzyszyła następująca diagnoza: „Przyczyna tego leży w tym, że chrześcijaństwo w ogóle nie jest kosmologiczne...” W. W. Rozanow, *Russkaja cerkiew...*, s. 22.

³⁹⁵ Por. S. Mazurek, *Rozanow – chrześcijaństwo jako kryzys cywilizacji*, „Społeczeństwo Otwarte” 1992, nr 3, s. 16–17.

³⁹⁶ Interesującą analizę porównawczą polskich i rosyjskich katastrofizmów pierwszej połowy wieku XX zawiera książka S. Mazurka, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*, Wrocław 1997.

³⁹⁷ Por. F. Kulklarskij, *Poslednieje słowo k filozofii sowriemiennogo rieligioznoho buntarstwa*, Sankt-Pieterburg, 1911, s. 95; M. Bierdiajew, *Źródła...*, s. 67–70.

skiego i Apollona Grigorjewa) również rzeczywistość rosyjską; wizje te mieściły się jednak wciąż jeszcze w nurcie myśli chrześcijańskiej. W *Apokalipsis naszego wriemieni* Wasyla Rozanowa, napisanym w latach rewolucji październikowej, katastrofizm został już jednak odniesiony do całej cywilizacji chrześcijańskiej, a zatem także do samej Rosji, traktowanej jako jej ostatnia ostoja. Wypowiedziane przez ówczesnych myślicieli rosyjskich, przecucia, konkretyzujące się m. in. jako idee Antychrysta, „nadejścia chama”, Scytów, Proletariatu Światowego – przy całej różnorodności i wzajemnej sprzeczności treściowej – wykazywały jednak znaczne pokrewieństwo, mając „swoje źródło w intuicyjnym pojmowaniu Rosji jako przyszłego ośrodka procesów globalnych. Przyjdą stąd albo Śmierć, albo Odrodzenie dla całej ludzkości”³⁹⁸.

Nadchodzący krach pojmowany był, mimo całej przeżywanej grozy, jako zjawisko oczyszczające, swego rodzaju „rytualna śmierć”, czy „próba inicjacyjna”, dająca szansę rozwiązania „zagadki” bytu, odnalezienia prawdziwych wartości i samego siebie, prowadząca ku odrodzeniu życia. Niepozobawiony uniwersalistycznych ambicji, narodowy partykularyzm przenikał się tu z pierwiastkami narodowego nihilizmu³⁹⁹. Rozanowowi – podobnie jak autorom, opublikowanego w 1918 r., zbioru rozpraw *Iz głubiny*, poświęconego doświadczeniu rewolucji rosyjskiej (należeli do nich m. in. P. Struwe, S. Frank, M. Bierdajew, S. Bułgakow, W. Iwanow), przyszło podjąć się intelektualno-ideowego wyzwania, jakie postawiła przed nimi historia: „wykrakiwana” pod adresem burżuazyjnego Zachodu katastrofa społeczna dokonywała się w Rosji.

Preludium do niej stał się wybuch pierwszej wojny światowej, przez wielu Rosjan pojmowanej początkowo jedynie jako „trzecia wojna bałkańska”, stwarzająca nadzieję na nową epokę historyczną, wyczekiwaną przez człowieka nowoczesnego⁴⁰⁰. W przytoczonej przez Michała Bohuna wypowiedzi Sergiusza Bułgakowa udział w owej wojnie zdawał się wręcz otwierać drogę do wspólnotowego spełnienia się, ucieleśniającego pozytywne rozwiązanie „rosyjskiej zagadki”, w jej wymiarze narodowym i ponadnarodowym:

Świat oczekuje rosyjskiego słowa, rosyjskiej twórczości, porywu i natchnienia. Światu powinna zostać ukazana moc rosyjskiego ducha, jego religijna głębia i królestwo „Trzeciego Rzymu” – nowego Bizancjum, które zajmuje w historii duchowe miejsce Bizancjum upadłego, a dziś triumfalnie przygotowuje się do wkroczenia do jego stolicy, do cesarskiego miasta Konstantyna, powinno objawić rosyjsko-prawosławną kulturę chrześcijańskiego Wschodu⁴⁰¹.

³⁹⁸ D. Orieszkin, *Imperialny projekt Rosji – smutna perspektywa*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007, s. 166.

³⁹⁹ Por. S. N. Nosow, *Istoriczeskiej katastrofizm w russkom obszczestwiennom soznanii sieriediny XIX – naczata XX wiekow* (A. S. Chomiakow i W. W. Rozanow), (tekst w posiadaniu autora), s. 1 i n.

⁴⁰⁰ Por. M. Bohun, *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neostłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków 2008, s. 191.

⁴⁰¹ Cyt. według: tamże. Wizja owego spełnienia zawiera, zauważmy, wszystkie podstawowe treści, wymiary, antynomie i ambiwalencje, towarzyszące myśleniu o Rosji w kategoriach „duszy” i „duszy świa-

Radykalność i drastyczność wcześniejszego upadku burżuazyjnego świata, wraz z właściwym mu pozytywistycznym typem percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości, wymagały, jak sądzono, nie mniej radykalnych środków, zdolnych umożliwić oczyszczenie i regenerację – szansą ku temu miała stać się właśnie wojna:

Tam, gdzie do tej pory widać było dosłownie duchowy cmentarz, królestwo komfortu i wyrachowania, obecnie rozgorzał płomień, spopielający wiele z tego, co warte było ognia i oddzielający żużel od czystego metalu⁴⁰².

Gdy przeżycie wojennego, a następnie rewolucyjnego kataklizmu stało się bezpośrednim doświadczeniem milionów Rosjan, przez wielu spośród nich było ono odbierane w apokaliptycznej aurze, zawierającej również treści związane zwykle z procesami reaktualizacji pierwotnego chaosu:

Starcy [...] kupowali obrazy przedstawiające Sąd Ostateczny. Chłopi wierzyli w głębi serca, że zbliża się „koniec świata” [...] A zanim nadejdzie piekło, burzy się wszystko, co istnieje na ziemi i co z takim wysiłkiem tak niedawno wzniesiono. Rozbijają więc wszystko...⁴⁰³

Dużo wcześniej, bo już w drugiej połowie XIX w., zbliżającą się, może nawet finalną, apokaliptyczną katastrofę powszechną przeczuwał i prorokował Konstanty Leontjew⁴⁰⁴, zastrzegając wszakże, że pozostając w granicach nauki nie można tego rozpoznać czy przesądzać. Zgodnie z jego diagnozą społeczeństwo mu współczesne (w pierwszym rzędzie zachodnie) znajdowało się w okresie rozkładu form, struktur i zależności społecznych, przygotowującego być może – jeśli ludzkość ma dalej trwać – „skrycie” przyszły hierarchiczny i surowy porządek społeczny. Zwracał on uwagę na obecność i siłę mechanizmów autodestrukcji egalitarno-liberalnego społeczeństwa – wraz z towarzyszącymi im tendencjami do amorfii, homogenizacji, upowszechniającymi się złudzeniami na temat nieograniczonych możliwości rozumu i gatunku ludzkiego, eschatologiami immanentnymi, skłonnościami do utożsamiania wszelkiej strukturalizacji społecznej i autorytetów ponadjednostkowych z opresją, a różnic między grupami z niesprawiedliwością i nierównością społeczną, procesami rozkładu bądź instrumentalnej ideologizacji *sacrum*, utylitarnym hedonizmem itp.⁴⁰⁵

W przekonaniu Leontjewa coraz bardziej wpływowe i rozpowszechnione ideologie liberalne i egalitarne przesłaniały jedynie rzeczywistą dynamikę lub choćby tendencję rozwojową organizmów społecznych – ich przeradzanie się w systemy krwawej dyktatury:

ta”; por. s. 39 i n.

⁴⁰² Cyt. według: tamże, s. 224.

⁴⁰³ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994, s. 573.

⁴⁰⁴ Por. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań?...*, s. 52–53, 66–69 i n.

⁴⁰⁵ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 114–119, 127–130, 217–221.

Ten nazbyt ruchomy porządek, który nadał całej ludzkości egalitarny i emancypacyjny postęp XIX wieku, jest bardzo nietrwały [...], powinien doprowadzić bądź do powszechnej katastrofy, bądź do wielkiego, stopniowego, ale głębokiego przeradzenia się społeczeństw ludzkich na całkowicie nowych i w ogóle już nie liberalnych zasadach. Być może pojawi się swego rodzaju niewolnictwo, niewolnictwo w nowej formie, zapewne w postaci najostrejszego podporządkowania osób małym i wielkim wspólnotom, a wspólnot państwu⁴⁰⁶.

Niezależnie od głoszenia potrzeby poszukiwania sposobów powstrzymywania czy spowolnienia, na ile to możliwe, procesu wtórnego uproszczenia, zmieszania i rozkładu Europy, jej los – przynajmniej w dotychczasowych formach państwowych i kulturowych – Leontjew uważał za już przesądzony. Możliwe, jako zwieńczenie postępujących procesów ponadnarodowej homogenizacji i prymitywizacji, zlanie się Europy w jedną federacyjną republikę proletariacką, dokonane „drogą krwi i ognia”, stanowiłoby przecież kres wykształconej w ciągu stuleci rozdrobnionej i zróżnicowanej państwowości europejskiej.

W odniesieniu do przyszłości Rosji (i Słowiańszczyzny) stanowisko Leontjewa było dalekie od jednoznaczności. Przez szereg lat żywił on nadzieje (wzmocnione lekturą książki Mikołaja Danielewskiego *Rosja i Europa*), że jego kraj może – choć, zgodnie z naturalnym rytmem trójfazowej dynamiki organicznej, jedynie czasowo – uniknąć ogólnoeuropejskiego przeznaczenia bezbożności, rozkładu, anarchii i tyranii. Wątek ten powracał u niego w różnych miejscach; by podać znaczący przykład, wobec sytuacji ewentualnej federacji państw europejskich, Rosja mogłaby przyjąć, wywodził Leontjew, jedną z dwu możliwych postaw: podporządkować się Europie (alternatywę tę oceniał zdecydowanie negatywnie) albo, dysponując dostateczną siłą, wytrwać w swej odrębności, przetrwać poza Europą, tworząc podstawy nowej cywilizacji bizantyńsko-słowiańskiej⁴⁰⁷. Mimo pewnych zawahań, dostrzegalnych w różnych wypowiedziach Leontjewa, można sądzić, że podobne nadzieje w końcu utracił, wyczuwając boleśnie przyszłe konsekwencje opiewanej przez słowianofilów i rusofilów swoistości Rosji: „Rosyjskie społeczeństwo, które jest już egalitarne w swych zwyczajach, będzie bardziej gwałtownie wleczone po fatalnej drodze ogólnego zmieszania”⁴⁰⁸. Przyszłe i, jak sądził, dla części przynajmniej ludzkości, nieuniknione porządki socjalistyczne – krańcowo ciemnościelskie – znajdą w Rosji szczególnie sprzyjające warunki, wytworzone przez wieki historii politycznej: „Potrzebny będzie im strach, potrzebna będzie dyscyplina, przydadzą się im tradycje pokory, przyzwyczajenie do posłuchu...”⁴⁰⁹ Dostrzegał również, w wypadku

⁴⁰⁶ K. Leontjew, *Sobranije soczinienij*, t. 7, Sankt-Pietierburg 1913, s. 186.

⁴⁰⁷ Por. K. Leontjew, *Sobranije...*, t. 5, Moskwa 1912, s. 252–253.

⁴⁰⁸ Cyt. według: N. Berdjaev, *Leontiev*, Orono, Maine 1968, s. 185. Por. także K. Leontjew, *Sobranije...*, t. 6, Moskwa 1912, s. 199, 352; t. 7, s. 520 i n.

⁴⁰⁹ K. Leontjew, *Sobranije...*, t. 7, s. 217.

niezdolności do rozwiązania narastającego konfliktu kapitału i pracy, możliwości zespolenia w Rosji politycznego samodzierżawia i komunizmu⁴¹⁰.

U podstaw koncepcji Leontjewa leżało wyraźne rozróżnienie i zasadnicze rozdzielenie dwóch podstawowych wymiarów i rytmów rzeczywistości: historii (najszerzej rozumiana historyczność obejmuje u niego struktury, wartości, dynamikę i poznanie świata – w praktyce rozważań myśliciela przede wszystkim społeczno-historycznego, ale i świata naturalnego w ogóle) i eschatologii (porządku, struktur i dróg „tajemnej Boskiej teleologii” – odejścia i powrotu Stworzenia do Boga)⁴¹¹. Naukowa wiedza o pierwszym z nich ogranicza się, twierdził on, z konieczności do poszukiwania, formułowania i weryfikacji praw rządzących strukturą i dynamiką zjawiskowej warstwy rzeczywistości przyrodniczo-społecznej. Traktował ją jako autonomiczną, podległą naturalnym, organicznym prawom, przekonany, że fakt, sens i eschatologiczne rezultaty Wcielenia pozostać muszą nieuchronnie poza granicami poznawczych kompetencji nauki. Ludzkie rozważania o drugim, eschatologicznym wymiarze rzeczywistości mają, zdaniem Leontjewa, zupełnie odmienne podstawy i charakter: nie obserwacje zjawisk, struktur i procesów przyrodniczych i społecznych, lecz Boskie Objawienie, w szczególności, określająca finał doczesnego świata, Księga Apokalipsy⁴¹².

Leontjew pryncypialnie dystansował się od – kultywowanych przez wielu Rosjan, chętnie powołujących się na Dostojewskiego – nadziei-oczekiwań „powszechnej harmonii”, związanych z „ostatecznym słowem”, które kiedyś wypowie światu Rosja⁴¹³. Wychodził także poza wpisana w rdzeń rosyjskiej tradycji prawosławnej, ideę Moskwy-Trzeciego (i ostatniego) Rzymu: „Kościół żył długo bez Rosji i jeśli Rosja stanie się niegodna – wieczny Kościół znajdzie sobie nowych i lepszych synów”⁴¹⁴. Leontjew podkreślał transhistoryczny charakter Królestwa Bożego, które „rosnąć w ludzkich sercach” nie zawiesza wcale – ani czasowo, ani ostatecznie – naturalnej dynamiki społecznych struktur i instytucji, związanych z nimi konfliktów, determinacji, ograniczeń i procesów rozkładowych. Akcentował również diametralny rozdział między życzeniowym wizerunkiem narodu rosyjskiego, służącym uzasadnieniu jego ogólnoludzkiej misji i realności swych nadziei z nią związanych, a jego faktycznymi właściwościami, uczuciami, motywacjami, postawami i zachowaniami; by podać konkretny przykład: „nie widzę – wskazywał on – w Rosjanach tej jakiejś szczególnej i nie-

⁴¹⁰ Por. tamże, s. 25.

⁴¹¹ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 68–74, 217–218.

⁴¹² Por. K. Leontjew, *Wostok, Rossija i Skawianstwo. Sbornik statiej*, Moskwa 1993, s. 638.

⁴¹³ Por. K. Leontjew, *Sobranije...*, t. 7, s. 282–283.

⁴¹⁴ Tamże, s. 250.

słuchanej »moralności«; »miłości«, z którą nosił się [...] Dostojewski, a za nim inni, i na których kulturową doniosłość oni liczą”⁴¹⁵.

Wypracowany przez Leontjewa punkt widzenia, świadomie i konsekwentnie odrzucał typowo rosyjską orientację na tak czy inaczej pojętą „pozytywną wszechjednię”. Stwarzał możliwość rzeczywistej problematyzacji podstawowych założeń i przesądzeń centralnego nurtu tamtejszej tradycji intelektualnej i kulturowej, którego stałym składnikiem zdaje się wciąż pozostawać – pierwotnie religijna, podlegająca jednak procesom zeświecczenia i ideologizacji – eschatologicznie zabarwiona próba uzasadnienia szczególnego powołania Rosji w dziele tworzenia Królestwa Bożego na ziemi (bądź jego rozmaitych ideologicznych surogatów, z bolszewicką wizją ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej włącznie⁴¹⁶), w duchu soborowości i w perspektywie powszechnego zbawienia-wyzwolenia⁴¹⁷.

Koncepcja Leontjewa – zawierająca szereg rozstrzygnięć i treści, mogących budzić niejednokrotnie zasadne wątpliwości i sprzeciw, by wskazać krańcowość Leontjewowskiego przeciwstawienia zasad i wartości ziemskiego świata zasadom i wartościom transhistorycznego Królestwa Bożego, groźną w swym radykalizmie dla moralnego posłania chrześcijaństwa, iście rosyjską, tendencję do dychotomizacji dokonywanych rozróżnień, przejawy absolutytyzacji antynomiczności kategorii, zasad, norm i wartości, kolidujące *de facto* z programową tezą swego twórcy o destrukcyjnym i autonegacyjnym charakterze i następstwach jednostronnego rozwiązania i generalizowania każdej z ludzkich zasad itp.⁴¹⁸ – kryła w sobie jednocześnie coś więcej. Była konkretyzacją, współstanowiącego o odrębności perspektywy myślowej Leontjewa, proponowanego przezeń sposobu ujęcia relacji między doczesnością a wiecznością, porządkiem ziemskim a porządkiem boskim, historią a eschatologią, *sacrum* a *profanum*. Odzęgnywała się ona zarówno od prób zamknięcia się w ziemskiej immanencji, ograniczenia się do sfery doczesności, prowadzących – w kulturze przesyconej spotęgowanymi pierwiastkami eschatologicznymi – ku zmistyfikowanej antropolatrii i rozmaitym wersjom *quasi*-religijnych ideologii z jednej strony, jak i od typowych dla rosyjskiej umysłowości prób zablokowania obu porząd-

⁴¹⁵ Cyt. według: N. Bierdiajew, *Konstantin Leontjew (1831–1891). Żywn' i twórczestwo*, [w:] K. N. Leontjew: *pro et contra. Licznost' i twórczestwo Leontjewa w ocenie russkich myslitielej i issledowatielej*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1995, s. 145.

⁴¹⁶ Por. E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus der Oriens*, Tübingen 1955, s. 406; J. Staniszkis, *From the Neo-Empire to Network Politics*, [w:] A. Nowak (red.), *Rosja i Europa Wschodnia: „imperologia” stosowana / Russia and the Eastern Europe: Applied „Imperiology”*, Kraków 2006, s. 36–37.

⁴¹⁷ Por. A. Kliment'jew, *N. K. Leontjew i „russkaja idieja”*, [w:] *XXI wiek: Buduszczeje Rossii w filozofskom izmierienii. Materiały Wtorogo Rossijskiego Filozofskiego Kongriessa (7–11 ijunia 1995 g.)*, t. 4, cz. 1, Jekaterinburg 1999, s. 185; R. Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, London–New York 1951, s. 297.

⁴¹⁸ Por. K. Leontjew, *Sobranije...*, t. 5, s. 130; t. 6, s. 98–99.

ków, rodzących pokusę poszukiwania formuły ziemskiej eschatologii, rozwiązującej rosyjsko-ogólnoludzką „zagadkę”, z drugiej. Absolutyzując – w świadomości swych wyznawców i zwolenników – wzajemne przeciwieństwo, ciężą one bowiem *de facto* ku sobie, pozostając zakorzenione w sferze współdzielanej przez nie mityczno-archaicznej, w istocie, percepcji świata i odpowiadającego jej sposobu pojmowania prawdy⁴¹⁹.

Proponowana przez Leontjewa perspektywa heurystyczna świadomie dystansowała się od jednych i drugich. Dostrzegając współobecność *sacrum* i *profanum* w świecie, w społeczeństwie i kulturze, myśliciel podkreślał ich istotową odmienność, napięcia i różnicę między nimi. Zignorowanie powyższego uznawał za religijnie grzeszne, poznawczo bezzasadne, a społecznie naiwne i krańcowo niebezpieczne – nawet jeśli wielu jego rodaków właśnie ze zdolnością przekroczenia owych granic skłonnych było wiązać ekskluzywny przywilej, misję i spełnienie Rosji, znajdujące swoje przejawy i racjonalizacje w niezliczonych wręcz formułach „rosyjskiej idei”.

Szczegółowość miejsca i znaczenia koncepcji Leontjewa w rosyjskiej tradycji intelektualnej i kulturowej polega przede wszystkim właśnie na tym, że stanowiąc jej niewątpliwy element, wypracowuje ona – mimo rozmaitych swych przejawów i przejawów niekonsekwencji – jednocześnie punkt widzenia pod wieloma względami transcendentny w stosunku do dominującego tam od stuleci nurtu tradycji, wraz z właściwym mu typem postaw, charakterem percepcji i konceptualizacji rzeczywistości. Wprowadza sytuację krytycznego dystansu, stwarza możliwość dokonania istotnie odmiennej problematyzacji świata, wiedzy o nim, hierarchii wartości itp., wykraczając poza przestrzeń zgodnie współzakładanej i naturalizowanej oczywistości podstaw i „przesądzeń” własnej kultury. Ceną, którą Konstamentu Leontjewowi i stworzonej przezeń koncepcji przyszło, w związku z powyższym, zapłacić była intelektualna samotność, odosobnienie, a także utrwalony i rozpowszechniony w Rosji sposób postrzegania go „w modusie apofatycznym”: w kategoriach „obcości”, „nierosyjskości”, „nierozpoznanego fenomenu”, „paradoksu”, „zagadki” i „tajemnicy”. Co ciekawe w „modusie apofatycznym” pojmowana jest – przez wielu twórców i reprezentantów tamtejszej tradycji intelektualnej i kulturowej – od wieków również sama Rosja⁴²⁰, głosami swych *quasi*-religijnych wyznawców, broniąca swej apofatyczności, a także nadziei i oczekiwań, wiązanych z doświadczaniem głębi jej istoty przed – zakładającymi postawę krytycznego dystansu – próbami problematyzacji podobnego sposobu pojmowania rzeczywistości, równie zasadniczymi, jak ta, której podjął się Leontjew.

⁴¹⁹ Por. M. Broda, *Rosja: archaiczne korzenie, ich historyczne metamorfozy i wyzwania przyszłości*, „Sprawy Wschodnie” 2005, z. 2–3 (9–10), s. 3–15.

⁴²⁰ Por. M. Broda, „Nieuznany fenomen” *Konstantina Leontjewa*, „Woprosy filozofii” 2006, N° 7, s. 134–139.

2.5. BOLSZEWICKO-KOMUNISTYCZNE DOŚWIADCZENIE ROSJI

Zwycięstwo rewolucji bolszewickiej, rozkwit potęgi ZSRR i powstanie dużego obozu podporządkowanych mu państw komunistycznych zintensyfikowały po raz kolejny problem Rosji. Marksizm, a w szczególności marksizm-leninizm, pod którego sztandarem dokonywały się procesy komunizacji Rosji, traktowany był przez swych wyznawców jako przewycięzenie „tajemnicy” historii i definitywne rozwiązanie „zagadki” dziejów. Powstanie społeczeństwa socjalistycznego, przerastającego następnie w komunistyczne, miało prowadzić do spełnienia marzeń „o społeczeństwie doskonałej jedności, w którym wszystkie aspiracje ludzkie zostaną spełnione i wszystkie wartości – pogodzone”⁴²¹.

Działania bolszewików, a także kwestia kulturowej i historycznej tożsamości ich dzieła, rewitalizowały – rodząc jednocześnie nowe pytania i kontrowersje – szereg dawnych sporów, wątpliwości i niejasności dotyczących Rosji i rosyjskości. Za granicą rosyjskich komunistów uważano często „za dzikich Azjatów, szerzących śmierć i zniszczenie, jak niegdyś Attyła czy Dżingis-chan”⁴²²; zdarzało się jednak również, że – co budziło niejednokrotnie pewne sympatie na Zachodzie – identyfikowano ich jako socjalistów, dostrzegając w dziele bolszewików lat dwudziestych przejawy obecności wielkiego eksperymentu społecznego i kulturowego⁴²³. Na rodzimym gruncie byli oni natomiast przez jednych potępiani jako sztucznie przeszczepiony twór Zachodu, inni, przeciwnie, widzieli w rewolucji przecięcie więzów, łączących ich kraj z „dekadencką” Europą, wierząc, że odrodzona, „nowa Rosja” zapanuje już wkrótce nad wrogim, upadłym światem. Lenin i jego „starzy” współtowarzysze – uważając się za spadkobierców tradycji rewolucji francuskiej i niemieckiego ruchu robotniczego – identyfikowali się z Europą, od czego przynajmniej *de facto* odciął się Stalin. W tym samym okresie znacząca grupa emigracyjna intelektualistów rosyjskich, określana mianem „Euroazjatów”, sceptyczna wobec dokonań Zachodu, próbowała ponownie zaakcentować azjatyckie elementy rodzimej mieszaniny kulturowej⁴²⁴. W komunistycznym Związku Radzieckim kulturowaniu „uczuć internacjonalistycznych” towarzyszyło – w sposób jedynie na pozór paradoksalny – nasilanie się postaw ksenofobicznych. Ideologiczne utożsamianie Zachodu z kapitalizmem, ekonomiczna, polityczna i militarna rywalizacja z USA i z Europą Zachodnią czy wreszcie po prostu cywilizacyjna zawiść, sprzyjały wzmocnieniu antyokcydentalistycznych postaw.

⁴²¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 1206.

⁴²² N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 36.

⁴²³ Por. Z. Brzeziński, *The Grand Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*, New York 1989, s. 18–19.

⁴²⁴ Por. tamże, s. 36–37.

Zarówno przez tych, którzy pragnęli rewolucji i identyfikowali się z jej następstwami, jak i przez tych, którzy widzieli w niej karę za grzechy, pojmowana była ona niejednokrotnie jako swego rodzaju oczyszczające doświadczenie inicjacyjne, przesądzające o losie Rosji, o możliwości przyszłego wypełnienia przez nią – po odrzuceniu projektu komunistycznego albo w jego ramach – jej „idei”, „misji” albo „internacjonalistycznego obowiązku”. W pierwszym przypadku, by przywołać wybraną konkretyzację powyższego, właśnie doświadczeni przez bolszewicki nihilizm, Rosjanie zyskują szansę zrozumieć – i podjąć wyzwanie, jakie stwarza – znacznie ogólniejszy nihilizm europejski:

Rosyjska smuta jest smutą ogólnoludzką, i my, Rosjanie, przeżywszy ją i przemysławszy, w dużym stopniu poczuwamy się teraz do bycia ekspertami i uznawanymi diagnostykami choroby Europy⁴²⁵.

W drugim, jak wskazywała ideologia marksistowsko-leninowska, droga do pełnego, globalnego i finalnego wyzwolenia prowadziła poprzez walkę klas. Jak głosiła Międzynarodówka – rewitalizując apokaliptyczną ideę Armagedonu, ostatecznej, decydującej walki między siłami dobra i zła – „bój to jest nasz ostatni”, po którym „krwawy skończy się trud”. We wskazanym kontekście za znamienne przychodzi uznać np. słowa rozkazu sowieckiego marszałka Michaiła Tuchaczewskiego przed szturmem na Warszawę w roku 1920:

Na Zachodzie rozstrzygają się losy światowej rewolucji. Ponad trupem białej Polski wiedzie droga ku ogólnoswiatowej poźodze. Poniesiemy na bagnietach szczęście i pokój pracującej ludzkości⁴²⁶.

Jak pamiętamy, integralnym elementem, i jednocześnie warunkiem, wspólnotowego spełnienia – wpisywanego zarówno w sens idei „Rosji-duszy świata”, jak i idei „Moskwy-Trzeciego Rzymu” – pozostawała każdorazowo wiara w przekraczający państwowe i narodowe granice charakter tych idei i związane z nią poczucie własnego obowiązku wobec innych ludzkich społeczności⁴²⁷. Wiara w ponadrosyjski, ogólnoludzki, proletariacki, internacjonalistyczny itp. wymiar i charakter swoich działań pozostawała również integralnym elementem świadomości i ideologii rosyjskich komunistów⁴²⁸. Sam Lenin po przewrocie październikowym zapewniał, że jedynym sensem utrzymywania bolszewickiej władzy w Rosji jest „dorzucanie iskier do wzmagającego się pożaru rewolucji socjalistycznej”⁴²⁹. Podstawowe zadanie bolszewików określał on wówczas w bardzo symptomatyczny sposób:

⁴²⁵ S. Frank, *Ruskoje mirowozzrienie*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 122.

⁴²⁶ Cyt. według: M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003, s. 29.

⁴²⁷ Por. s. 42–43, 101–104.

⁴²⁸ Por. M. Bierdajew, *Źródła...*, s. 7–8, 106–107, 137.

⁴²⁹ W. Lenin, *Dzieła*, t. 37, Warszawa 1958, s. 472.

Wszelkimi i wszelkimi sposobami wykorzystać zapaloną w Rosji pochodnię światowej rewolucji socjalistycznej po to, by przenieść rewolucję do bardziej postępowych i w ogóle wszystkich krajów⁴³⁰.

Twórca partii bolszewickiej, przekonany o aktualności problemu rewolucji właśnie w okresie historycznym, w którym przyszło mu żyć⁴³¹, akcentował internacjonalistyczne cele i charakter podejmowanych działań, sugerując nawet, że w trakcie rozszerzania się procesu rewolucji światowej jej centrum przenieś się do Niemiec – kraju o relatywnie wyższym poziomie kultury i dobrze rozwiniętym ruchu socjalistycznym. Gdy nadzieje na rychły wybuch rewolucji światowej nie ziściły się, w Związku Sowieckim nasiliły się przejawy nawiązywania do rosyjskiej wielkomocarstwowości i rosyjskiego nacjonalizmu – w sposób *de facto* otwarty dokonał tego Stalin⁴³². Wykorzystaniu związanego z nimi potencjału psychospołecznego i politycznego towarzyszyły jednocześnie rozmaite racjonalizacje ideologiczne i „twórczy” rozwój „naukowych zasad marksizmu-leninizmu”, uzupełnianego w szczególności o teorie budowy socjalizmu w jednym kraju⁴³³.

Bolszewicka wizja komunistycznego spełnienia dziejów ludzkości oraz sposób uzasadnienia wyznaczonej przezeń prawdy zawierały i eksponowały jednocześnie – wpisany integralnie w treść objawienia istoty „duchy rosyjskiej” i „duchy Rosji” – moment posiadania i przejawienia duchowo-materialnej mocy: „Historycznej prawidłowości Października – wywodził w dniach jej sześćdziesiątej rocznicy czołowy sowiecki filozof, F. Konstantinow – dowodzi fakt istnienia i rozwoju socjalistycznego społeczeństwa ZSRR, przekształconego w potężną ekonomiczną, społeczno-polityczną i duchową siłę”⁴³⁴. Podkreślany był motyw ośrodkowości bolszewickiego dzieła w świecie: „Październik i leninizm zajmują w politycznym i ideologicznym życiu współczesności miejsce centralne”⁴³⁵. Co więcej:

W ramach bolszewickiej percepcji rzeczywistości, w sposób odpowiadający archaicznym wyobrażeniom, Związek Radziecki – sytuowany w centrum historii i świata, pojmowany jako ucieleśnienie Porządku i Prawdy – otoczony jest przez Chaos, kraje kapitalistyczne, tak jak w późnym średniowieczu, po upadku Bizancjum, Moskwa została przedstawiona jako Trzeci Rzym, w którym jedynie żyła nadal prawdziwa wiara⁴³⁶.

⁴³⁰ Tamże, t. 38, Warszawa 1973, s. 87. Por. R. Pipes, *Rewolucja rosyjska. Trzy pytania*, Warszawa 2007, s. 65–69.

⁴³¹ Por. G. Lukács, *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Neuwid–Berlin 1967, s. 9.

⁴³² Por. A. Gleason, *Ideological Structures*, [w:] N. Rzhewsky (red.), *Modern Russian Culture...*, s. 119–120.

⁴³³ Por. E. Morin, *Upadek Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990, s. 103; G. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Demence*, Princeton, New Jersey 2001, s. 393–394.

⁴³⁴ F. Konstantinow, *Wielki Październik i filozofia marksistowsko-leninowska*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10, s. 19.

⁴³⁵ Tamże.

⁴³⁶ S. I. Teichgräber, *Die Dekonstruktion der socialistischen Mythologie in der Poetik Andrej Platonovs*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1999, s. 43–44.

Zwraca uwagę – korespondujący z archaiczną wizją „duszy świata” i przeciwstawiającej się jej, nieprzemienionej jeszcze i walczącej z nią o przewagę, „reszty” rzeczywistości – charakterystyczny sposób uzasadnienia owej centralności, akcentujący motyw zespolonych ataków wszelkich sił zła i ciemności na bolszewicką Rosję: „Nie na darmo wszystkie ataki wrogów socjalizmu skierowane są dziś przede wszystkim przeciwko leninizmowi”⁴³⁷.

Jak pamiętamy, prawosławna idea Moskwy-Trzeciego Rzymu nie wyrażała jedynie przejęcia dziedzictwa Konstantynopola przez Moskwę, uzasadniała również nową periodyzację historii, w ramach której Moskwa stawała się niosącym i ucieleśniającym prawdę, niezastępowalnym i finalnym centrum – „duszą” – świata⁴³⁸. Wysiłki podejmowane przez bolszewików i towarzyszące im konstrukcje ideologiczne zawierały treści podobne. Zmierzały do uczynienia z proletariatu rosyjskiego – i będącego jakoby formą jego dyktatury klasowej, państwa bolszewickiego – centrum i awangardy międzynarodowego ruchu rewolucyjnego, rozpoznając w nim jedynego nosiciela i depozytariusza Prawdy, załóżek i siłę sprawczą, wieńczącego historię powszechną, zjednoczenia wszystkich ludów, narodów i kultur⁴³⁹.

W okresie bolszewickim kulturowanym ucieleśnieniem i konkretyzacją całego szeregu intuicji, conceptów i wyobrażeń, identyfikujących władzę centralną z – ożywiającą, jednoczącą, dynamizującą i uświęcającą, budzącą lęk i respekt, będącą przedmiotem wiary, ufności i nadziei, źródłem prawdy i legitymizacji porządku społecznego, wyniesioną ponad zwykłe przemijanie, determinacje, ograniczenia i podziały – „duszą Rosji”, a potencjalnie, co wiązało się m. in. z akcentowaniem treści internacjonalistycznych, „duszą” międzynarodowej klasy robotniczej, mas pracujących, ludzkości, świata i w szczególności „duszą rosyjskiego proletariatu”, stawała się *de facto* pojmowana jako wszechmogąca i wszechwiedząca partia komunistyczna, przede wszystkim zaś jej przywódca i najwyższe organy władzy.

W skali państwa czy imperium rosyjskiego (sowieckiego) między władzą „duszą Rosji” a tym, co nią nie jest, odtwarzała się relacja analogiczna do stosunku zachodzącego między Rosją-„duszą świata” a resztą globu. Owa „wewnętrzna” czy „zewnątrzna”, reszta pojmowana była każdorazowo – co jednocześnie legitymizowało rozprzestrzenienie się, odpowiednio, politycznego bądź rosyjskiego *sacrum* – jako oczekująca na swe „uświęcenie” sfera *profanum* albo swego rodzaju *anti-sacrum* (kiedyś – szatańskie, pogańskie, heretyckie..., teraz – sekciarskie, burżuazyjne, syjonistyczne, kontrrewolucyjne...), ciężące ku złu,

⁴³⁷ Tamże.

⁴³⁸ Por. A. Mitrofanow, *Rossija pieried raspadom ili wstuplenijem w Jewrosojuz*, Moskwa 2005, s. 226.

⁴³⁹ Por. tamże, s. 87; E. Sarkisyanz, *Russland...*, s. 406.

bałwochwalstwu, nicości i śmierci, pragnące zniszczyć prawdę, dobro i świat. Każdy przejaw odrębności czy autonomii wobec władzy centralnej postrzegany był jako zagrożenie dla jedności i związanej z nią pełni, zwiastun bliskiego rozpadu, stając się wyzwaniem dla władzy, czymś co bezwzględnie trzeba podporządkować sobie i przewyciężyć. Państwo bolszewickie kontynuowało, a nawet wzmocniało, tamtejszą tradycję, w ramach której władza – tym razem partii komunistycznej, jej przywódcy i kierownictwa centralnego – łączyła się z prawdą, przybierając postać systemu ideokracji, najpierw w samej organizacji rewolucjonistów, a następnie również w całym państwie. „Obecnie – pisał na kilkanaście lat przed przewrotem bolszewickim w Rosji Włodzimierz Lenin, którego *idee fixe* już wtedy, jak można sądzić, pozostawało zdobycie władzy⁴⁴⁰ – staliśmy się partią, a to właśnie oznacza utworzenie władzy, przekształcenie autorytetu idei w autorytet władzy...”⁴⁴¹ W ujęciu Józefa Stalina, niezbędnym składnikiem autorytetu władzy była wiara w przywódców, gdyż partia nieposiadająca podobnej wiary „nie mogłaby istnieć”⁴⁴².

W wyrosłej na glebie prawosławia kulturze rosyjskiej brakowało, jak pamiętamy, miejsca na sferę aksjologicznie neutralną – neutralnych zachowań i instytucji. Z typowymi dla kultury rosyjskiej schematami binarnymi współbrzmiała, w sferze ideologicznych źródeł Rosji Radzieckiej, Leninowska teza o dwóch jedynie, wzajemnie przeciwstawnych, pojmowanych również w wymiarze opozycji naukowe–nienaukowe⁴⁴³ – typach ideologii, a także dwóch typach dyktatury, które mogą wykształcić się w sytuacji rewolucyjnej w społeczeństwie kapitalistycznym – burżuazyjnym i proletariackim⁴⁴⁴. Sformułowania Lenina brzmiały całkowicie jednoznacznie:

Skoro nie może być mowy o ideologii samodzielnej, wypracowanej przez same masy robotnicze w samym procesie ich ruchu, to zagadnienie stoi tylko tak: ideologia burżuazyjna czy socjalistyczna. Środka tu nie ma (ponieważ żadnej „trzeciej” ideologii ludzkość nie wypracowała, a zresztą w ogóle w społeczeństwie rozdieranym przez sprzeczności klasowe nie może być nigdy ideologii pozaklasowej czy ponadklasowej)⁴⁴⁵.

W społecznym wymiarze rzeczywistości rosyjskiej z ideologiczną dychotomicznością korespondowała, pomagając, zauważmy, pełniej objaśniać siłę społecznego oddziaływania podobnych koncepcji binarnych, wyraźna słabość,

⁴⁴⁰ H. Carrère d’Encause, *Le malher russe. Essai sur le mentre politique*, Paris 1988, s. 382.

⁴⁴¹ W. Lenin, *Dziela*, t. 7, Warszawa 1953, s. 389.

⁴⁴² Cyt. według: S. Symotiuik, *Stalin jako komik*, „Res Publica” 1989, nr 4, s. 82.

⁴⁴³ Por. P. G. Mende, *Philosophie und Ideologie. Marxistisch-leninistische Polemik in philosophischer Bewährungsprobe*, Frankfurt am Main 1971, s. 44.

⁴⁴⁴ Por. np. W. Lenin, *Dziela wybrane*, t. 1, Warszawa 1978, s. 204, 215 i n.; R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007, s. 112–113.

⁴⁴⁵ Tamże, s. 215.

sytuującej się między wielką burżuazją i proletariatem, drobnej burżuazji miejskiej oraz ostrą przeciwstawnością interesów ziemiaństwa i chłopów na wsi⁴⁴⁶.

Stanowiącą fundament ideologii bolszewickiej teoria walki klasowej zakładała – ekstrapolując je na wszystkie dziedziny życia społecznego i kulturowego – archaiczne w swych korzeniach „wyobrażenie o istnieniu dwóch światów: świata Prawdy – socjalizmu i świata Krzywdy – kapitalizmu, imperializmu, wojny”⁴⁴⁷. Ich współobecność i wzajemny konflikt ujmowane były jednocześnie w perspektywie radykalnej zmiany istniejącej struktury rzeczywistości: oparty na biegunowym, mitologicznym przeciwieństwie świata i anty-świata obraz rzeczywistości „zostaje przekształcony w następstwo czasowe, w ramach którego po rewolucji nastaje sprawiedliwy świat”⁴⁴⁸.

Moment demaskacji utajonej wcześniej binarności pojmowany był często jako jedynie prawdziwa diagnoza przeszłości i teraźniejszości. Przytoczmy dla przykładu wypowiedź Stalina:

Minęły czasy, kiedy z butą głoszono: „jednolita i niepodzielna Rosja”. Dziś nawet dziecko wie, że „jednolitej i niepodzielnej” Rosji nie ma, że od dawna podzieliła się ona na dwie przeciwstawne sobie klasy: burżuazję i proletariata⁴⁴⁹.

Nie inaczej miało być oczywiście we wszystkich innych społeczeństwach kapitalistycznych, a podobnie we wszystkich społeczeństwach klasowych. Nawet u schyłku istnienia Związku Radzieckiego, już u progu *perestrojki*, można znaleźć ślady podobnie polarnej koncepcji świata, spotęgowanej perspektywą, rozpoczętą jakoby dziełem bolszewickiej rewolucji, rozstrzygającej walki dwu antagonistycznych sił. Michaił Gorbaczow głosił w siedemdziesiątą rocznicę jej wybuchu:

Rok 1917 dowiódł że wybór między socjalizmem i kapitalizmem to główna alternatywa społeczna naszej epoki, że w XX wieku nie można iść naprzód, nie dążąc do wyższej formy organizacji społeczeństwa – socjalizmu⁴⁵⁰.

W formie komentarza do powyższego przytoczmy, przedstawioną po latach konstatację Gorbaczowa:

⁴⁴⁶ Por. A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, Warszawa 2009, s. 35–36.

⁴⁴⁷ A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje...*, s. 390; por. R. Conquest, *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, Poznań 2002, s. 159–160.

⁴⁴⁸ S. I. Teichgräber, *Die Dekonstruktion...*, s. 21. Por. R. Bäcker, *Kontrakturalne i totalitarne determinanty tendencji imperialnych. Casus Rosji*, [w:] P. Kraszewski (red.), *Cywilizacja Rosji...*, s. 100–101.

⁴⁴⁹ J. Stalin, *Klasa proletariuszy i partia proletariuszy*, Warszawa 1949, s. 5.

⁴⁵⁰ Cyt. za D. Remnick, *Grobowiec Lenina*, Warszawa 1997, s. 66; por. D. Satter, *Wiek bieżumija. Raspad i padnienie Sowietckiego Sojuza*, Moskwa 2005, s. 43; S. Bieliń, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006, s. 10.

Nieuchronności zagłady kapitalizmu historia nie potwierdziła... na razie nie potwierdziła i, według mnie, już nie potwierdzi. A nieuchronność zagłady „socialistycznego totalitaryzmu” zasygnalizowała już „Praska Wiosna”⁴⁵¹.

Wiara w nieodwracalność, a więc i ostateczność, rozpoczętego jakoby w październiku roku 1917 przejścia od przedrewolucyjnej przeszłości ku socjalistyczno-komunistycznej Przyszłości znajdowała swe mentalne ugruntowanie w strukturach myślenia religijnego. Komunistyczna wizja czasu przypominała jego chrześcijańską wizję: „Chrystus był wśród nas, odszedł – ale wróci [...]”. Społeczeństwo bezklasowe w swoim czasie istniało (wspólnota pierwotna) – ale wrócimy do niego (w komunizmie)⁴⁵²; w ogólnoludzkiej wspólnocie komunistycznej nietrudno dostrzec ideologiczny substytut Boskiego raj. Komunistyczne oczekiwania nie mogły jednocześnie obejść się bez *quasi*-naukowych prób ich racjonalizacji. Finalność komunistycznej fazy rozwojowej uzasadniana była wówczas m. in. w ramach marksistowsko-leninowskiej teorii rozwoju społeczno-ekonomicznego, poprzez wskazywanie na – skontrastowany z rzeczywistością społeczeństw klasowych – brak istotnych ograniczeń rozwojowych i mechanizmów samonegacyjnych w tworzonym przez siebie systemie produkcji: „podstawowym prawem ekonomicznym socjalizmu” miało być bowiem wszechstronne zaspokajanie rosnących wciąż potrzeb społeczeństwa, poprzez służący temu i niehamowany żadnym partykularnym interesem klasowym rozwój sił wytwórczych⁴⁵³.

Ewidentnym przejawem fałszywej świadomości było ideologiczne przeswiadczenie – znajdujące podstawy tyleż w ogólnomarksistowskiej idei „skoku do królestwa wolności”⁴⁵⁴, co w ugruntowanym w kulturze rosyjskiej przekonaniu o możliwości pełnego zerwania z przeszłością i rozpoczęcia wszystkiego od początku⁴⁵⁵ – jakoby porewolucyjna rzeczywistość Rosji była czymś całkowicie nowym, wolnym od znanych w historii ograniczeń, determinacji i sprzeczności. Żywione przez rewolucjonistów już przed rewolucją, przetrwało ono niemal do końca ZSRR: „W październiku 1917 roku – uważał jeszcze siedemdziesiąt lat później ostatni sekretarz generalny KPZR, Michaił Gorbaczow – odeszliśmy od starego świata, porzucając go bezpowrotnie. Idziemy ku nowemu światu – światu komunizmu. Z tej drogi nie zawrócimy nigdy”⁴⁵⁶. Mamy tu do czy-

⁴⁵¹ M. Gorbaczow, *Poniat' pieriestrojku... Poczemu eto wažno siejczas*, Moskwa 2006, s. 366.

⁴⁵² M. Kula, *Religiopodobny...*, s. 28.

⁴⁵³ Por. J. Stalin, *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*, Warszawa 1952, s. 43–44.

⁴⁵⁴ Por. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 90 i n.; W. S. Żydkow, K. B. Sokołow, *Diesiat' wiekow rossijskoj mientalnosti. Kartina mira i włas't*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 458 i n.

⁴⁵⁵ Por. s. 246–247.

⁴⁵⁶ Cyt według: D. Remnick, *Grobowiec...*, s. 79.

nienia z mitologiczną percepcją rzeczywistości, obecną w mniejszym lub większym nasileniu w ideologiach wielu różnych ruchów radykalnych, nie tylko rosyjskich. Jest jednak pewna okoliczność charakterystyczna. Rosyjski semiotyk Jurij Łotman konstatował:

Apokaliptyczne opowieści o „nowym niebie” i „nowej ziemi” oczarowały w ciągu dziejów wiele nurtów społeczno-rewolucyjnych. Jednak na Zachodzie były to z reguły peryferyjne ruchy religijne, okresowo wpływające na powierzchnię, ale nigdy nie przewodzące wielkim kulturom historycznym. Kultura rosyjska natomiast postrzega siebie w kategoriach wybuchu⁴⁵⁷.

W binarnych systemach kulturowych, za których klasyczny wręcz przykład może być uznana Rosja, chwile przełomu – tzw. momenty wybuchowe – przeżywane są jako wyjątkowe, z niczym nieporównywalne w całych dziejach ludzkich: „ideałem systemów binarnych jest całkowite zniszczenie istniejącego porządku, jako że jest on naznaczony nieusuwalnymi wadami”⁴⁵⁸, wcielenie w życie – nie dającego się *de facto* urzeczywistnić – ideału. Absolutna destrukcja starego systemu nie jest oczywiście w praktyce możliwa, jednak w chwilach eksplozji element kontynuacji zostaje tu zepchnięty poza pole widzenia świadomości i konceptualizacji⁴⁵⁹. Moment zerwania, nieciągłości, związany z rewolucją bolszewicką, podkreślony zostaje zresztą nie tylko przez zwolenników nowego porządku – czasem również przez jego radykalnych przeciwników, odrzucających bolszewicką konkretyzację rosyjskiej, binarnej koncepcji świata, ale nie ją samą. Obserwujemy to np. u Aleksandra Sołżenicyna, zdaniem którego przejście od Rosji przedbolszewickiej do ZSRR było „nie kontynuacją, lecz śmiertelnym przetrąceniem kręgosłupa, które omal nie skończyło się zgubą całego narodu”⁴⁶⁰.

Przeciwstawienie przez bolszewików tworzonoego przez siebie porządku, światu, z którym chciano bezpowrotnie zerwać, wzmacniało jednak w wielu wypadkach – *de facto*, choć bezwiednie – więź pomiędzy nimi. Po raz kolejny w historii Rosji powtarzała się sytuacja podobna do tej, która wytworzyła się podczas zderzenia się chrześcijaństwa z podłożem pogańskim (i ponownie, zauważmy, w związku z symbolizowaną imieniem Piotra I dyfuzją pierwiastków zachodnich): nowa kultura

⁴⁵⁷ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 235.

⁴⁵⁸ Tamże, s. 225.

⁴⁵⁹ Jest ciekawe, że podobne niedostrzeżenie, negowanie czy marginalizowanie momentu kontynuacji stało się udziałem licznych badaczy i obserwatorów zachodnich, którzy – zasugerowani m. in. deklaracjami komunistycznych władców Rosji – byli często również skłonni widzieć w państwie bolszewickim porządek społeczny niemal całkowicie nowy. Por. A. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991, s. 114.

⁴⁶⁰ Cyt. według: M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, [b.m.w.] 1986, s. 6.

w znacznym stopniu formowała się w obliczu starej – i w ten sposób stara [...] kultura w charakterze anty-kultury występowała jako niezbędny warunek kultury jako takiej. Tym samym ta „nowa kultura”, która pojmowała siebie jako negację i pełną destrukcję „starej”, w praktyce była potężnym środkiem zachowania tej ostatniej⁴⁶¹.

Istniał również inny, przesłaniany po roku 1917 przez zwycięską ideologię, aspekt wpływu rodzimego podłoża: myślowe struktury marksizmu-leninizmu, objaśniające historię w kategoriach klas społecznych, ich sprzecznych interesów ekonomicznych i toczonej przez nie walki, spychały poza pole widzenia, a co najmniej marginalizowały – choćby jako przedkapitalistyczne relikty ze sfery polityczno-ideologicznej nadbudowy – znaczenie treści szeroko pojętej tradycji kulturowo-duchowej i państwowej Rosji.

Przytoczmy charakterystyczny wywód Stalina na temat rewolucji październikowej: zdaniem *generalissima* nie należy traktować jej jedynie jako rewolucji w „ramach narodowych”, gdyż jest ona przede wszystkim rewolucją o charakterze światowym. Różni się zasadniczo od „wielkich” rewolucji w Anglii, Niemczech czy we Francji – jej celem nie jest bowiem zastąpienie jednej formy wyzysku inną jego formą, wyzysku jednej grupy wyzyskiwaczy przez inną ich grupę, lecz

zniesienie wszelkich grup wyzyskiwaczy [...] zorganizowanie nowego, bezklasowego społeczeństwa socjalistycznego. Właśnie dlatego zwycięstwo Rewolucji Październikowej oznacza zasadniczy przełom w historii ludzkości, zasadniczy przełom w losach dziejowych kapitalizmu światowego [...] zasadniczy przełom w sposobach walki i formach organizacji, w życiu codziennym i tradycjach, w kulturze i ideologii mas wyzyskiwanych całego świata⁴⁶².

Wpływ rodzimej tradycji kulturowej i duchowej nie był właściwie przez bolszewików tematygowany (w charakterze antykultury funkcjonowały i były aktualizowane raczej kapitalizm bądź społeczeństwa klasowo-antagonistyczne w ogóle, kojarzone w swych konkretyzacjach z Zachodem, niż rosyjska przeszłość przedrewolucyjna), a przez to – skoro nie stworzono odpowiednich mechanizmów zabezpieczających przed nim – stawał się jeszcze silniejszy, sprzyjając pod wieloma względami kształtowaniu się nowej formy rosyjskiego despotyzmu, kolejnego „państwa prawdy”⁴⁶³, otwierającego jakoby finalny rozdział dziejów ludzkości. Podobnie przedstawiała się sprawa obecności oraz wpływu treści i struktur mitycznych w ideologii bolszewickiej; nie próbowano ich nawet ukrywać – wystarczyło przekonanie, że programowo naukowy marksizm-leninizm ze swej istoty sytuuje się poza myśleniem mitycznym⁴⁶⁴.

⁴⁶¹ M. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli...*, s. 26.

⁴⁶² J. Stalin, *Międzynarodowy charakter rewolucji październikowej*, Warszawa 1949, s. 5.

⁴⁶³ Por. s. 99–100.

⁴⁶⁴ Por. S. I. Teichgräber, *Die Dekonstruktion...*, s. 8–9.

Podatności Rosjan na ideologię bolszewicką sprzyjał fakt, że pozwalała ona zachowywać tradycyjną – zakorzenioną tam od dawna, m. in. pod wpływem bizantyńskim – postawę wobec Zachodu:

Poczucie ortodoksji i przeznaczenia, jakie Rosjanie przyjęli od Greków bizantyjskich, jest w takim samym stopniu cechą obecnego reżimu komunistycznego w Rosji, jak i poprzedniego panowania wschodniego chrześcijaństwa ortodoksyjnego⁴⁶⁵.

Dla Rosjanina wieku XX, „wnuka” pobożnego wyznawcy prawosławia i „syna” dziewiętnastowiecznego słowianofila

było zupełnie możliwe stać się oddanym marksistą bez konieczności dokonywania jakiegokolwiek reorientacji odziedziczonej postawy wobec Zachodu. Zarówno dla rosyjskiego marksisty, jak i dla rosyjskiego słowianofila i rosyjskiego prawosławnego, Rosja jest „Świątą Rosją”, a zachodni świat Borgiów, królowej Wiktorii, Smiles Self-Help i Tarmy Hall jest jednak heretycki, zepsuty i dekadentcki⁴⁶⁶.

Utrwaloną w tradycji rosyjskiej opozycję Wschód–Zachód wpisywano w sowieckich strukturach myślowych w opozycje: własny–obcy, porządek–chaos, centralne–zewnętrzne, święte–antyświęte⁴⁶⁷. Antyzachodnia fobia była nie tylko jedną z przesłanek społecznego poparcia dla bolszewickiej władzy, ale również ważnym czynnikiem wpływającym – i motywującym ich podejmowanie – na charakter i forsowność działań modernizacyjnych⁴⁶⁸.

W myśli bolszewickiej, a później również w ideologii państwa radzieckiego, znalazło swój, zdeformowany, ale i rewitalizujący, przejaw szereg tradycyjnie rosyjskich pierwiastków kulturowo-mentalnych, korespondujących ze strukturami teoretycznymi marksizmu. Sprzyjała temu dokonywana, często bezwiednie, reinterpretacja sensu, towarzysząca procesom rosyjskiej recepcji myśli marksistowskiej. Leszek Kołakowski wskazuje, uznając to za wyjaśnienia w wielu punktach przekonujące, choć niewystarczające:

Osobliwości rosyjskiego marksizmu tłumaczy się zazwyczaj — swoistymi warunkami politycznymi i ekonomicznymi carskiego imperium, ciężeniem szczególnych wzorów ukształtowanych w przedmarksowskich ruchach rewolucyjnych, a także filozoficzną i religijną tradycją⁴⁶⁹.

⁴⁶⁵ A. J. Toynbee, *Cywilizacja...*, s. 118–119; por. M. Smoleń, *Zachód w oczach Rosjan (Szkic historyczny)*, [w:] Ł. Liburska (red.), *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze. Księga dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, Kraków 2007, s. 172–174, 178–181.

⁴⁶⁶ A. J. Toynbee, *Cywilizacja...*, s. 119.

⁴⁶⁷ Por. S. I. Teichgräber, *Die Dekonstruktion...*, s. 31.

⁴⁶⁸ Por. I. G. Jakowienko, *Poznanije Rossii...*, s. 367.

⁴⁶⁹ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 607.

Przyjrzyjmy się nieco bliżej wybranym przejawom kontynuacji-modyfikacji tradycyjnych rosyjskich postaw i sposobów myślenia, ich obecności w formach i schematach bolszewicko-komunistycznych⁴⁷⁰.

Mimo niewątpliwej metamorfozy, jakiej podlegały po 1917 r., nie ustały w szczególności – a nawet zostały w pewnym sensie wzmocnione, gdyż uwolnione od miarkującego je pozaludzkiego, Boskiego odniesienia – silne w Rosji tendencje do sakralizacji władzy. Dwoista, Bosko-ludzka natura władzy carskiej, mająca, jak wierzano, sankcję Niebios, leżała u podstaw jej stabilności, trwałości i ładu.

Tylko ten [car bądź samozwaniec – przyp. M. B.], kto utrzymywał i jakoś to udowodniał, że jego władza ma bosko-ludzką naturę mógł tu sprawować rządy, prowadzić za sobą lud, liczyć na jego posłuszeństwo i oddanie⁴⁷¹.

Zachwianie realności bądź choćby mitu carskiej czy, szerzej, władczej potęgi stawało się w oczach jego poddanych, bardziej bezpośrednio niż gdzie indziej, powodem do delegitymizacji władzy, podważało podstawy całego porządku społecznego. Czuli to najpełniej sami obrońcy *status quo*, choćby minister spraw wewnętrznych i szef policji Piotr Durnowo, który w przededniu I wojny światowej, w lutym 1914 r., ostrzegał cara, że jeśli wojna pójdzie źle, „nie da się uniknąć rewolucji społecznej w skrajnej formie”⁴⁷².

Z podobnego punktu widzenia, wznoszący się ponad zwykłe moralne rozterki czy wątpliwości, bolszewizm dobrze wpisywał się w tradycję rosyjskich samozwańców: „O ile carowie są namiestnikami Boga, to Lenin i Stalin są namiestnikami światowego komunizmu. To też pomazańcy”⁴⁷³, wymagający zresztą, jak się okazywało w praktyce, nie mniej rozbudowanego kultu⁴⁷⁴. Co więcej, na podstawie instrumentalnie potraktowanego marksizmu stworzone zostało coś na kształt religii, „przy czym wszechmogącym, wszechwiedzącym, a groźnym Bogiem religii ogłoszony został sam Stalin”⁴⁷⁵ – nie był on już tylko ziemskim odbiciem Boga, lecz zajmował jakby jego miejsce – a jego poddani przekształcili się w „lud wybrany”. Już wcześniej, na 8 lat przed zdobyciem wła-

⁴⁷⁰ Bardziej szczegółową analizę przejawów wzajemnej korespondencji, podobieństw, odpowiedniości i modyfikacji między wieloma kategoriami i schematami mentalnymi oraz elementami tradycji kulturowo-politycznej, w przed- i w rewolucyjnej rzeczywistości rosyjskiej, przedstawiłem w książce *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007.

⁴⁷¹ R. Kapuściński, *Imperium...*, s. 109. Por. H. McClosky, J. E. Turner, *The Soviet Dictatorship*, New York–Toronto–London 1960, s. 23; A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1991, s. 110.

⁴⁷² Cyt. według: N. Davies, *Europa...*, s. 951.

⁴⁷³ R. Kapuściński, *Imperium...*, s. 91.

⁴⁷⁴ Szacuje się np., że w ZSRR imię Lenina otrzymało ponad czterdzieści miast i miasteczek, zorganizowano 51 tys. muzeów mu poświęconych, wzniesiono prawie 70 tys. pomników, popiersi i tablic. Por. M. Kula, *Religiopodobny...*, s. 58.

⁴⁷⁵ Cyt. według: R. Kapuściński, *Imperium...*, s. 110.

dzy, jego poprzednik, Lenin, dostrzegając trudności jednoczesnego głoszenia ateizmu i pozyskiwania szerszego społecznego poparcia sformułował symptomatyczny pogląd: „socjalizm jest religią» dla jednych jest to przejście od religii do socjalizmu, dla drugich – od socjalizmu do religii»⁴⁷⁶. Wskazaną przezeń drogą poszedł Stalin, który, w rozmowie ze swym biografem W. Moczalowem, stwierdził wprost: „Marksizm to religia klasy... Jesteśmy leninowcami. To, co piszemy dla siebie, jest obowiązkiem dla narodu. Jest dla niego symbolem wiary!»⁴⁷⁷ W następstwie podobnych przekonań i towarzyszących im działań politycznych, Stalin „przekształcił Lenina i marksizm w swego rodzaju świecką religię»⁴⁷⁸ – jak po latach, w 2000 r., lapidarnie skonstratował M. Gorbaczow.

Mechanizm kultu władcy wyzwolił głęboko i od dawna zakorzenione w społeczeństwie rosyjskim – *quasi*-prawosławne, ale i archaiczne, obecne i reaktualizowane w masowej świadomości społecznej⁴⁷⁹ – pokłady specyficznej religijności, wiążącej wiarę z władzą państwową.

Charakterystyczne połączenie pierwiastków *sacrum* i *profanum* obecne w Rosji carskiej ujawniło się w swoim nowym wcieleniu – początkowo kolegialnego, a następnie jednoosobowego kierownictwa partii, wyposażonego w atrybut nieomyślności⁴⁸⁰.

Bolszewickie metafory wodza, „bogoLenina” i „bogoStalina” – korespondujące jakoś z wypaczoną prawosławną ideą „bogocześnictwa” – pozwalały im wizerunkom przekroczyć „próg świeckości”, a nawet zyskać nimb „nieśmiertelności” w formule: „wiecznie żywy”. W uchwale Komitetu Centralnego partii bolszewickiej, przyjętej po śmierci wodza bolszewików, podkreślono: „Lenin żyje w duszy każdego członka naszej partii. Każdy członek naszej partii jest częścią Lenina»⁴⁸¹. W duchu formuł typu: „Lenin zawsze żywy, Lenin zawsze z Tobą, Lenin w naszych sercach”, „Lenin żył, Lenin żyje, Lenin będzie żyć”, skandowanych przez tłumy na komunistycznych uroczystościach, odszedłszy „w inny świat Lenin staje się dla narodu radzieckiego »ojcem« i sędzią swoich kontynuatorów, który razem z partią [...] »rodzi w wymiarze duchowym« każdego nowego »wiernego leninowca« i »syna partii«...»⁴⁸² W odniesieniu do jego

⁴⁷⁶ Cyt. według: T. Nasierowski, *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew panująca*, Warszawa 2005, s. 47.

⁴⁷⁷ Cyt. według: D. Orieszkin, *Imperialny projekt...*, s. 169.

⁴⁷⁸ M. Gorbaczow, B. Sławin, *Niezakończona historia*, Moskwa 2005, s. 150; por. A. Dubas, *Religia jako źródło pamięci*, [w:] P. Timofiejuk, A. Wierzbicki, E. Zieliński, *Narody i nacjonalizm w Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2004, s. 71–72; A. Bartnicki, *Specyfika władzy w Rosji*, „Dziś” 2000, nr 11, s. 50.

⁴⁷⁹ Por. N. A. Chrienow, *Iskustwo w historii XX wieku i na fonie powtorajuszczichsia fluktucyj w bolszych dlitelnostiach wriemieni*, [w:] tenże (red.), *Cykły w historii, kulturze, iszkustwie*, Moskwa 2002, s. 31–34, 58–59.

⁴⁸⁰ R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998, s. 132.

⁴⁸¹ Cyt. według: tamże.

⁴⁸² A. Połosin, *Prieodolenije jazyczestwa. Wwiedienije w filozofiju monotiezma*, Moskwa 2001, s. 169.

następcy w sloganie „Stalin to Lenin naszych czasów” pojawiła się wręcz swoista wizja reinkarnacji. Józef Stalin przedstawiany był jako człowiek nadludzko mądry, dobry i silny: był on wszystkim – wszechobecny, wszechwiedzący i wszystkowiedzący, stanowczy i miłosierny, bliski i daleki...⁴⁸³

Podobnym metamorfozom sprzyjała utrwalona w kulturze rosyjskiej dominacja „słowa jedyne”: nie doszło w niej do, równie wyraźnego jak na Zachodzie, wyodrębnienia się autonomicznej sfery kultury, wolnej od języka sakralnego; „model »słowa jedyne« uległ rozszerzeniu na sferę »profanum«, a prawo orzekania o »słuszności« przekazu zostało przekazane z rąk duchowieństwa władzy carskiej»⁴⁸⁴. W Rosji stalinowskiej „strażnikiem ortodoksji” stawał się wódz (lub w czasach akcentowania kolektywności – centralne władze partii komunistycznej). *Lingua sovietica*, w szczególności język sowieckiej władzy, pozostawał językiem oficjalnego monologu, wykluczającym wszelką dialogiczność i polilogiczność, a także możliwość artykułowania przez ludzi swych rzeczywistych potrzeb, oczekiwań i żądań⁴⁸⁵. Od pisarzy i artystów wymagano nie poszukiwania czy odkrywania prawdy o rzeczywistości historycznej, lecz wierności i służby prawdzie, określonej już wcześniej przez Partię, stania się „narzędziem” organizowania i mobilizacji mas⁴⁸⁶. W zarysowanej perspektywie, opublikowanie jesienią roku 1938 *Historii Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*, której twórcą ogłoszono Stalina, dopełniało naturalnego, prawidłowego procesu rozwojowego społeczeństwa rosyjsko-radzieckiego: „Socjalistyczne totalitarne państwo otrzymało swą biblię”⁴⁸⁷.

Należy pamiętać, że – co sprzyjało wskazanym procesom – o ile jedną z podstaw nowożytnej tożsamości zachodniej jest wyraźny rozdział Kościoła i państwa, władzy duchownej i władzy świeckiej, *sacrum* i *profanum*, o tyle w historii prawosławnej Rosji trudno mówić o czymś podobnym.

Bizantyński Kościół (później – rosyjski prawosławny) od początku głosił i ucieleśniał w praktyce ideę podporządkowania się Władzy: imperatorom, potem książętom, carom, panom, ponownie imperatorom, a następnie [...] także bolszewikom⁴⁸⁸.

⁴⁸³ Por. tamże, s. 61. Podobna metamorfoza ideologii bolszewickiej nie przeszkadza Aleksandrowi Zinowjewowi udzielać Związkowi Sowieckiemu totalnego rozgrzeszenia w następującej formie: „Budowniczym radzieckiego komunizmu można wybaczyć wszystkie ich błędy choćby za to jedno, że wybawili oni naród radziecki od religijnego obskurantyzmu”. A. Zinow'jew, *Idieologija partii buduszczezo*, Moskwa 2003, s. 69.

⁴⁸⁴ Tamże, s. 137.

⁴⁸⁵ Por. J. Ihanus, *Swadding, Shame and Society. On Psychohistory and Russia*, Helsinki 2001, s. 116.

⁴⁸⁶ Por. L. Schapiro, *Die Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion*, Berlin 1962, s. 489–490.

⁴⁸⁷ M. Heller, A. Niekricz, *Utopia...*, s. 259.

⁴⁸⁸ Ju. Afanas'jew, *Opasnaja Rossija. Tradiciji samowlast'ja siegodnia*, Moskwa 2001, s. 71.

Naruszający tajemnicę spowiedzi obowiązek donoszenia władzom państwowym o osobach wątpliwych politycznie był tego dobitnym świadectwem⁴⁸⁹. Głęboko utrwalone i charakterystyczne dla mentalności rosyjskiej, tendencja do sakralizacji władzy, ideologia samodzierżawia oraz, w jej następstwie, „szczęgólne przemieszanie wątków *sacrum* i *profanum* nie mogły pozostać bez wpływu na rozwijający się w drugiej połowie XIX w. rosyjski ruch rewolucyjny⁴⁹⁰ oraz jego dwudziestowiecznych, bolszewickich sukcesorów.

Przejmowane z marksizmu pojęcia i konstrukcje ideologiczne podlegały w rosyjskim ruchu rewolucyjnym charakterystycznym metamorfozom⁴⁹¹. Marks i Engels uważali idee za oparte na doświadczeniu odbicia rzeczywistości, Lenin traktował natomiast ideę jako jedność pojęcia z rzeczywistością, w następstwie czego „idea staje się niejako projektodawcą i motorem urzeczywistniania zawartego w niej projektu⁴⁹², pozostając zarazem podstawą gwarantującą spójność systemu teoretycznego i światopoglądowego. Tak rozumiana „idea »funduje« totalność i znosi różnicę między projektem mentalnym a rzeczywistością, może więc prowadzić do utopii i totalitaryzmu⁴⁹³. Jak twierdzi polski semiotyk, J. Faryno, leninowskie i w ogóle rosyjskie marksistowskie utożsamianie w idei pojęcia i rzeczywistości wykazywało pewne pokrewieństwo z rozumieniem człowieka i świata jako „ikony” i z koncepcją „przebóstwienia” świata i człowieka. Tradycyjna „idea rosyjska” to nie jedynie koncepcja (obraz) Rosji, jej losów i przeznaczenia, ale koncepcja Rosji jako nosicielki prawdziwej idei (ikony) Boskiej wraz z powierzoną jej misją urzeczywistniania tej ikony na całym świecie⁴⁹⁴.

W wersji zeświecczonej, ale typologicznie bliskiej, Rosja urzeczywistniała taką „ikonę” w okresie radzieckim.

Wszystko zostało (wprawdzie nie przebóstwione) „zleninizowane/zestalinizowane”: ulice, miasta, zakłady, akcje itd. przybrały miano właśnie Lenina/Stalina. Partie i organizacje, czyli zbiorowość i pojedynczy ludzie, również okazały się „leninowskie/stalinowskie”, „radzieckie”⁴⁹⁵.

⁴⁸⁹ Por. B. Jegorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, Gdańsk 2002, s. 86–87.

⁴⁹⁰ R. Stobiecki, *Bolszewizm...*, s. 124.

⁴⁹¹ Por. A. B. Ulam, *Russia's failed revolutions*, New York 1981, s. 139–145.

⁴⁹² J. Faryno, *Idea – idea rosyjska – ideowy*, [w:] *Idziei w Rossii...*, t. 3, s. 176. Jak sądzę, przytoczona wypowiedź Jerzego Faryny trafnie opisuje sposób faktycznego ujmowania przez Lenina związku idei z rzeczywistością. Nie zmienia powyższego fakt, że deklaracje samego przywódcy bolszewików podkreślają, za klasykami marksizmu, moment „kopiowania” czy „odbijania”, traktowanej materii przez świadomość. Lenin nie dostrzega, że już sam sposób określania przezeń „materii” – wbrew programowemu akcentowaniu jej niezależności, obiektywności, zewnętrżności, pierwotności itp. – definiuje ją właśnie przez relację ze świadomością: „bycie na zewnątrz świadomości”. Por. W. Lenin, *Dzieła*, t. 14, Warszawa 1949, s. 145–146; L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 730.

⁴⁹³ J. Faryno, *Idea...*, s. 176.

⁴⁹⁴ Por. tamże. Tendencja do utożsamiania pojęcia i rzeczywistości sięga swoimi korzeniami początków rosyjskiego prawosławia, przejawiając się w tzw. wierze obrzędowej (*obriadowierii*).

⁴⁹⁵ Tamże.

Wyznawca innej idei nie mógł już być nazywany „człowiekiem ideowym” czy choćby „patriotą”. Mimo inaczej rozłożonych akcentów „idea radziecka” okazywała się pod wieloma względami wersją „idei rosyjskiej”.

Myśliciele rosyjscy od dawna poszukiwali idealnej formy więzi społecznej, idealnego My-zbiorowości z jednostką wolną, lecz niewyobcowaną⁴⁹⁶. W klasycznym dziewiętnastowiecznym sformułowaniu Aleksego Chomiakowa idea soborowości – znajdująca się, mimo głoszonej „tożsamości jedności i wolności”, zawsze ponad i poza wszelkim pluralizmem – miała charakter eklezjologiczny: myśliciel stworzył ją nie dla świata empirycznego, a jedynie dla Kościoła jako „soboru” wiernych, wyznających jedną Prawdę. Wolność, nie tylko nie burzy wówczas jedności, lecz ją tworzy,

gdyż jest „wolnością samourzeczywistnienia się w Prawdzie”. Nie ma tu miejsca na „wybór”. Skoro Prawda jest jedna – „wybór” jest tylko pomiędzy wolnym byciem w Prawdzie i zniewolonym byciem poza Prawdą⁴⁹⁷.

O ile sam Chomiakow nie odnosił soborowości do życia świeckiego, o tyle kontynuatorzy owej idei nadawali jej zwykle sens, wykraczający daleko poza kontekst eklezjologiczny, a w konsekwencji – również wyraźny rys fundamentalistyczno-teokratyczny⁴⁹⁸.

Zdegenerowanym, ideologicznym wariantem soborowości, która stała się z czasem jednym z archetypów samoświadomości rosyjskiej, był kolektywizm – przeciwstawiana zachodniemu liberalizmowi zasada, wpisywana przez swych wyznawców w szerszy system totalitarnej, komunistycznej czy skrycie nacjonalistycznej, utopii. Przywołajmy symptomatyczne słowa J. Stalina:

Jedność poglądów programowych, taktycznych i organizacyjnych stanowi grunt, na którym wznosi się nasza partia. Tylko *jedność* tych poglądów może zespolić członków partii w *jedną* scentralizowaną partię. Jeśli podważyć jedność partii, to podważona zostanie partia⁴⁹⁹.

Drogą do jedności była identyfikacja przeciwnika-odszczepieńca i walka z nim. Dla przykładu:

WKP(b) rosła i potężniała w zasadniczej walce z partiami drobnomieszczańskimi wewnątrz ruchu robotniczego – z eserowcami (a jeszcze wcześniej z narodnikami), z mieńszewikami, anarchistami, nacjonalistami burżuazyjnymi wszelkiej maści, wewnątrz zaś partii – z mieńszewikami, oportunistycznymi prądami – trockistami, bucharynowcami, odchyłkami nacjonalistycznymi i innymi grupami antyleninowskimi⁵⁰⁰.

⁴⁹⁶ Por. s. 229–230, 238–239.

⁴⁹⁷ A. de Lazari, *Soborowość*, [w:] *Idziei w Rossii...*, t. 1, Warszawa 1999, s. 376.

⁴⁹⁸ Por. tamże, s. 376.

⁴⁹⁹ J. Stalin, *Klasa proletariuszy...*, s. 7.

⁵⁰⁰ *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*. *Krótki kurs*, Warszawa 1949, s. 5.

Nie tyle zatem walka z burżuazją, ile z „herezją” ideologiczną prowadziła w przekonaniu bolszewików do wykształcenia się tożsamości ich partii:

Marksistowska socjaldemokratyczna partia robotnicza w Rosji powstała w walce przede wszystkim z narodnictwem, z jego błędami i szkodliwymi dla sprawy rewolucji prądami⁵⁰¹.

Nic dziwnego, skoro, jak już wcześniej twierdził Lenin:

Jedność proletariatu [...] może być urzeczywistniona w epoce rewolucji socjalnej jedynie przez skrajną rewolucyjną partię marksistowską, jedynie w bezlitosnej walce przeciwko wszystkim pozostałym partiom⁵⁰².

W podobny sposób również jednomyślność (a także jednogłośnieść) – w przekonaniu Konstantego Aksakowa: „Zasada słowiańska, której od najdawniejszych czasów po dziś dzień święcie przestrzega naród rosyjski”⁵⁰³ – znalazła swoją skrajną, skarykaturowaną „realizację” w rzeczywistości radzieckiej, gdzie „jednomyślnie” podejmowano wszelkie uchwały i w identyczny sposób wybierano wszystkich przedstawicieli władzy. O ile zachodnią „zasadę większości” odbierano w Rosji jako przejaw przemocy czy dyktatu silniejszego – większości nad mniejszością – o tyle w rosyjskiej i radzieckiej idei jednomyślności widziano zasadę zgody i pokoju⁵⁰⁴. Sprzyjał temu niewątpliwie utrwalony w Rosji sposób pojmowania wolności, w centrum którego znajdowała się nie tak ważna na Zachodzie *privacy*, lecz moc, zdolność tworzenia, zbliżanie się do Prawdy⁵⁰⁵.

W idei połączenia „całkowitej wolności” z równie pełną dyscypliną i kontrolą, obejmującą wszystkie sfery życia, przywódca bolszewików, Włodzimierz Lenin, nie znajdował żadnej sprzeczności, chodziło mu bowiem nie o wolność indywidualnych robotników i nie o wolność jako chaotyczny pluralizm i spontaniczność działań, lecz o wolność zbiorową, o wolność klasy, pojmowaną jako racjonalna kontrola wspólnotowego losu, o wolność jako świadomą realizację adekwatnie pojmowanego interesu klasowego i osiągnięcie wspólnego celu klasy robotniczej – jej pełną emancypację społeczną⁵⁰⁶.

⁵⁰¹ Tamże, s. 31. Por. E. Hölzle, *Lenin und die russische Revolution*, Bern 1968, s. 110.

⁵⁰² Cyt. według: tamże, s. 406. Nacjonalizm rosyjski po dziś dzień podkreśla często więź rosyjskiej i radzieckiej artykulacji idei soborowości, pojmowanej jako fundament zbiorowej tożsamości: „Nasz naród zachował jeszcze samego siebie – przez wspólnotę, soborowość, kolektywizm”. Wypowiedź A. Niewzorowa, cyt. za A. Lazari, *Kolektiwizm*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 43.

⁵⁰³ Cyt. według: A. de Lazari, *Jednomyślność/Jednogłośnieść*, [w:] tenże (red.), *Idziei w Rossii...*, t. 3, s. 160.

⁵⁰⁴ Por. tamże.

⁵⁰⁵ Por. O. Riabow, *Wolność a soborowość*, [w:] tamże, s. 356, 358.

⁵⁰⁶ Por. A. Walicki, *Marksizm i skok...*, s. 320; M. Bierdajew, *Źródła...*, s. 111–113.

Wspólnotowy charakter prawosławia sprzyjał z kolei otwartości i podatności Rosjan na koncepcję socjalizmu oraz próbom tworzenia przez nich religijno-ideologicznej syntezy. Sergiusz Bułgakow wskazywał:

Chrześcijaństwo daje socjalizmowi postawę duchową, wyzwala go od mieszczaństwa, a socjalizm staje się środkiem dla nakazów miłości chrześcijańskiej, wypełnia prawdę chrześcijaństwa w życiu gospodarczym⁵⁰⁷

– o ile tylko, zastrzegając – nie jest przeniknięty duchem antychrześcijańskim i nie uległ „pokusie chleba”: mirażowi powszechnego zaspokojenia potrzeb materialnych, obietnicom dostatku bez pracy, za cenę wyrzeczenia się wolności. Podatności na bolszewicką dyktaturę hasła, propagandę i działania sprzyjała również, sięgająca korzeniami czasów archaicznej organizacji rodowej, oczekiwana przez naród funkcja władzy:

„Prawdziwa”, sakralna władza traktowana jest jako „zrównywasz” – tj. siła, przeciwstawiająca się rozkładającym tradycyjny świat procesom majątkowej dyferencjacji. Rosyjskie chłopstwo dalece nieprzypadkowo odwróciło się od caratu po stalinowskich reformach i poszło za bolszewikami⁵⁰⁸.

Marksowska formuła tworzenia społeczeństwa komunistycznego, w której pełna wolność zostanie finalnie pogodzona z równie pełną jednością, a wszystkie aspiracje, dążenia, interesy i wartości zostaną w sposób bezkonfliktowy zharmonizowane ze sobą, dobrze odpowiadała mentalności i kulturze mieszkańców Rosji. Tak podstawowa dla Zachodu potrzeba wolności negatywnej i związanych z nią gwarancji autonomii i prywatności jednostki pojawiała się tu co najwyżej jako – niewolna od ambiwalencji – wartość względna, odnoszona najczęściej jedynie do „upadłego” i „prześciowego” stanu świata, zbędna już w chwili *quasi*-paruzyjnego spełnienia dziejów.

Zorientowana na pełne i definitywne zlikwidowanie własności prywatnej myśl marksistowska znajdowała w Rosji podatne podglebie z uwagi na słabość instytucji własności prywatnej, które, w porównaniu z Europą Zachodnią, pojawiły się tam bardzo późno. Dopiero w 1785 r. Katarzyna II potwierdziła prawo rosyjskiej szlachty do ziemi, a gdy w 1861 r. Aleksander II zniósł poddaństwo chłopów wobec ziemian, uprawianą przez chłopców ziemię otrzymały ich wspólnoty, uzyskujące status osób prawnych. Wolność polityczna i obywatelska pojawiła się w Państwie Carów dopiero w latach 1905–1906, nie tyle zresztą w rezultacie naturalnej ewolucji systemu społecznego, co jako desperacka próba monarchii zapobieżenia groźbie rewolucji. Po 1917 r. „wszystkie wolności i prawa, jednocześnie z wolnością natychmiast się ulotniły”, ponieważ „ich funda-

⁵⁰⁷ S. N. Bułgakow, *Chryścijański socjalizm*, Nowosybirsk 1991, s. 227.

⁵⁰⁸ I. G. Jakowienko, *Poznanije Rossii...*, s. 42.

menty były nad wyraz płytkie⁵⁰⁹, słabo i powierzchownie zakorzenione w świadomości społecznej ludności kraju⁵¹⁰. Lenin i jego następcy podzielali, a nawet dodatkowo jeszcze spotęgowali, przekonanie dawnych władców, utożsamiające władzę z monopolistycznym posiadaniem i dysponowaniem środkami przemocy⁵¹¹. Ekspansji władzy sprzyjał nie tylko brak skutecznych hamulców konstytucyjnych i prawnych, ale przede wszystkim społecznych, w szczególności niezależnych ośrodków, zdolnych do kontrolowania czy choćby ograniczania sfery działania władzy⁵¹².

W Rosji Radzieckiej – ojczyźnie, ostoi, najczystszej postaci i najbardziej rozwiniętej formie społeczeństwa socjalistycznego, które w spodziewanej przyszłości w swej, doskonalszej jeszcze, komunistycznej postaci, finalnie „ogarnie ludzki ród” – zdawały się spełniać nadzieje i pragnienia wielu pokoleń Rosjan.

Na ruinach imperium powstało nowe superimperium – ZSRR, w herbie którego był wyryty cały glob ziemski pod osłoną gwiazdy, sierpa i młota. Moskwa, według słów M. Bierdiajewa, kontynuując tradycję Trzeciego Rzymu, przekształciła się w stolicę III Międzynarodówki, jako efektywnego narzędzia dla osiągnięcia ogólnoswiatowego państwa poprzez inspirowanie ogólnoswiatowej rewolucji⁵¹³.

Jak wskazuje Aleksander Lipatow, samo godło ZSRR miało symbolizować nie rosyjską, ale światową Republikę Rad:

kula ziemiska z nałożonymi na nią sierpem i młotem (symbol sojuszu robotniczo-chłopskiego) pod czerwoną gwiazdą (symbol sił zbrojnych, które miały tego sojuszu bronić) bynajmniej nie było – jak w dziejach dotychczasowych – godłem kraju, lecz odzwierciedleniem ideologii Trzeciej Międzynarodówki. Ten dla Rosji nowy [...] mesjanizm zrodzony na Zachodzie, zaś realizowany na gruncie rosyjskim proklamował stworzenie „Republiki Rad kuli ziemskiej”⁵¹⁴.

Już znacznie wcześniej rosyjski Kościół prawosławny, identyfikując się z państwem i przekazując mu zwierzchnictwo nad życiem kulturalnym, zaszczerpił mu jednocześnie swój mesjanizm religijny – ideę Moskwy-Trzeciego Rzymu.

W warunkach, w których Moskwa jako centrum prawosławia i Moskwa jako siedziba carów zidentyfikowały się, mesjanizm prawosławny stał się nieodróżnialny od mesjanizmu rosyjskiego, a car był nie tylko samowładcą w państwie, ale także strażnikiem wiecznej prawdy⁵¹⁵.

⁵⁰⁹ R. Pipes, *Własność a wolność*, Warszawa 2000, s. 311.

⁵¹⁰ Por. P. Waldron, *Late imperial constitutionalism*, [w:] I. D. Thatcher (red.), *Late imperial Russia. Problems and prospects*, Manchester 2005, s. 40–42.

⁵¹¹ Por. H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 2003, s. 320.

⁵¹² Por. K. A. Wittfogel, *Władza totalna. Studium porównawcze despotyzmu wschodniego*, Toruń 2004, s. 124–127.

⁵¹³ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti...*, s. 56.

⁵¹⁴ A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007, s. 101. Por. J. Goćkowski, *Leninowski projekt rewolucyjny*, [w:] W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.), *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 203.

⁵¹⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 608; por. R. C. Tucker, *The Soviet Political Mind*, New York 1972, s. 269.

Wytworzone zostały, w następstwie, mentalne przesłanki sprzyjające akceptacji władzy bolszewików, którzy, mimo całego swego wojującego ateizmu, nieświadomie bądź cynicznie z nich korzystali: „organizując Trzecią Międzynarodówkę i ogłaszając Moskwę stolicą światowego komunizmu”, szli „w ślady XVI-wiecznych kapłanów rosyjskich, którzy po upadku Konstantynopola ogłosili stolicę swego kraju Trzecim i ostatecznym »Rzymem«”⁵¹⁶. W obu wypadkach, podkreślmy raz jeszcze, nie chodziło jedynie o skonstatowanie faktu, że, odpowiednio, po upadku Bizancjum-Drugiego Rzymu centrum prawosławia stała się Moskwa-Trzeci Rzym, a po upadku drugiej Międzynarodówki głównym ośrodkiem, powołującego się na marksizm ruchu rewolucyjnego, stała się Moskwa-stolica Trzeciej Międzynarodówki. Ważne było również wykluczenie – w duchu swoistego maksymalizmu *quasi*-eschatologicznego – dalszej sukcesji, stawiające Moskwę i Rosję w centrum eschatologicznej perspektywy i wiążące swoje „wybrane” istnienie i aktywność z końcem ziemskiej historii. „Z tej przyczyny – w planie kulturowym czy na poziomie świadomości – myśl i projekt Marksa mogły stać się pokusą dla Rosji”, bynajmniej nie przypadkiem, skoro

historyzm Marksa był fundamentalnie eschatologicznym: proletariat – to nowy i ostatni naród wybrany (przez boga-historię), okres bezklasowego społeczeństwa – to ostatnia faza historii (zbliżona do „Drugiego przyjścia” Chrystusa bądź zastępująca je)⁵¹⁷.

Rewolucja bolszewicka stworzyła zatem, paradoksalną tylko na pierwszy rzut oka, możliwość rewitalizacji niektórych treści rosyjskiej mitologii narodowej: odrzucając skostniałe już formy ich wcześniejszych konkretyzacji, otwierała przestrzeń, w której szybko zaczęła rozkwitać kolejna wielka utopia o ambicjach wykraczających daleko poza ramy swej ojczystej wspólnoty⁵¹⁸. Kraj Rosjan stawał się w ich oczach „duszą świata”, centrum historii powszechnej, motorem, awangardą i siłą przewodnią powszechnego zjednoczenia ludów i narodów; uwolniony od boleśnie odczuwanego w czasach nowożytnych piętna zapóźnienia i wtórności, wskazywał wszystkim drogę przyszłości i sposób pogodzenia wszelkich autentycznych wartości, rozszerzał swe wpływy, niosąc dobro i wolność innym. Rozwiązując „zagadkę” dziejów i podstawowe problemy społeczeństwa ludzkiego, dokonywał dzieła, w którego kształcie jego mieszkańcy wyczuwali wiele treści wpisywanych od wieków w sens rosyjskiej idei. L. Kołakowski zrekapitulował:

⁵¹⁶ R. Pipes, *Rosja, komunizm i świat. Wybór esejów*, Kraków 2002, s. 13; por. tenże, *Communism: The Vanished Specter*, New York 1994, s. 14.

⁵¹⁷ Ż. Giejt, *Poniat' Rossiju... wzglad so storony*, Moskwa 2003, s. 170.

⁵¹⁸ Por. W. Połosin, *Mif. Rieligija. Gosudarstwo. Issledowanije političeskoj mifologii*, Moskwa 1999, s. 399 i n.

Komunizm bolszewicki, leninowsko-stalinowski niezależnie od intencji stał się ideowym zapleczem Czwartego Rzymu. Był kolejną karykaturalną próbą uczynienia z Moskwy ośrodka duchowej przemiany świata⁵¹⁹.

Relatywnie silniejszy niż w chrześcijaństwie zachodnim ładunek eschatologiczny prawosławia i związane z nim zintensyfikowane pragnienie przyspieszenia paruzji stanowiły jedną z głównych matryc, w których wykształcały się postawy i światopogląd kolejnych pokoleń Rosjan zarówno ludu, jak i warstw wykształconych – również tych, którzy programowo i pryncypialnie zrywali z religią. Nie może zatem dziwić ewidentne spotęgowanie eschatologicznego pierwiastka marksizmu w ideologii bolszewickiej, z leninowską ideą przyspieszenia historii na czele. Wśród wiodących intencji czy motywów próby wprowadzenia w stalinowskiej Rosji przełomu lat dwudziestych i trzydziestych kalendarza, w którym tydzień składał się jedynie z pięciu dni (w tym czterech dni roboczych), można odnaleźć – obok chęci zerwania z chrześcijańską tradycją i, dodajmy, oczekiwanych pewnie korzyści ekonomicznych – również intencję przyspieszenia czasu.

Podobnie miały się sprawy z planami pięcioletnimi – ogłaszano je po to, by je przekraczać, by pięć lat realizować w cztery lub trzy. W analogicznym duchu należałoby odczytywać także Chruszczowowskie ustanawianie konkretnych dat nadejścia Komunistów, czyli Doby Obfitości⁵²⁰.

Jest znamienne, że również gorbaczowowska *pieriestrojka*, która stanowiła jednocześnie świadectwo rozpadu ideologicznej utopii marksistowsko-leninowskiej i – poprzez m. in. zamyślony powrót do leninowskich źródeł – próbę jej rekonstrukcji i odnowy, „rozpoczęła się w najczystszej tradycji bolszewickiego, andropowskiego »przyspieszenia« [...] oraz »intensyfikacji«...”⁵²¹ Przeciwwstawiana złu i ciemności, utożsamiana z oświecającym i wyzwalającym światłem, rozpoznana przez Partię Prawda – określana jako „nowe myślenie dla naszego kraju i dla całego świata” – otwierać miała drogę w Świetlaną Przyszłość:

Najważniejsze jednak – to prawda. Lenin powiedział: Światła, więcej światła, niech partia wie wszystko! Jak nigdy dotąd zależy nam na tym, by nie było ciemnych zakamarków, w których znów pojawiłby się pleśń, z wolna gromadziłoby się to, z czym zdecydowanie walczyliśmy. Dlatego – więcej światła!⁵²²

⁵¹⁹ „Ze wszystkiego można wykuć pałkę”. Rozmowa z Leszkiem Kołakowskim, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 188.

⁵²⁰ J. Faryno, *Buduszczeje*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 13.

⁵²¹ L. Heller, M. Niqueux, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris 1995, s. 268. Por. R. Weichhardt, *Summing Up*, [w:] tenże, *The Soviet Economy: A New Course?*, Bruxelles 1987, s. 340–341.

⁵²² M. Gorbaczow, *Przebudowa i nowe myślenie dla naszego kraju i dla całego świata*, Warszawa 1989, s. 94.

Jak pamiętamy, rosyjskiej tradycji religijnej towarzyszyła od wieków wizja społeczeństwa jako Królestwa Bożego, którego załążek wiązany był z ziemią rosyjską, a z jego wzrastaniem została utożsamiona jednocząca i uświęcająca świat misja Rosji. Rosyjscy bolszewicy w tworzonych przez siebie i – jeśli się tylko da – eksportowanych na zewnątrz strukturach Kraju Rad w równie samozrozumiały dla siebie sposób dostrzegać będą załążek przyszłej komunistycznej organizacji ludzkości. Imperatyw budowy potęgi Rosji i jej ekspansji terytorialnej znalazł swoje kolejne ideologiczne uzasadnienie w misji wyzwolenia proletariatu i mas pracujących świata. Skwapliwie wykorzystywano okoliczności nadające żywionym ambicjom rys szczególnej sakralności, choćby domniemany czy rzeczywisty „testament” polityczny Włodzimierza Ilicza:

„Ochodząc od nas, nakazał nam towarzysz Lenin wzmacniać i rozszerzać Związek Republik. Przysięgamy ci, towarzyszu Leninie, że wykonamy z honorem również i to twoje przykazanie!...” [...] Była to przysięga złożona przez partię bolszewicką swemu nauczycielowi i wodzowi, Leninowi, który żyć będzie po wieczne czasy⁵²³.

Silnie akcentowany w duchowości prawosławnej, bizantyńskiej i rosyjskiej, patos demaskacji, oczyszczenia, odrzucenia wszelkich form utożsamiania Prawdy z tym, co nią nie jest, utożsamienie tego, co inne, z tym, co wrogie, znalazł w ZSRR swój odpowiednik w kulcie walki z wszelkimi ideologicznymi odchyleniami: „Stalin – czytamy dla przykładu – zerwał maski z tych podłych kapitulantów, ujawnił ich trockistowsko-mieńszewicką postawę”⁵²⁴, a „Nie podobna skończyć z kapitalizmem nie skończywszy z socjaldemokratyzmem w ruchu robotniczym”⁵²⁵. Podobnie, rytuał religijnego *pokajania się* (tj. upokorzenia się przed Bogiem) znalazł swą karykaturalną ideologiczną kontynuację: „Klęcząc przed całym narodem i partią proszę o łaskę i życie”⁵²⁶.

Podobnym identyfikacjom form sowieckiej rzeczywistości z załążkiem Królestwa Bożego czy komunistycznego jutra Ludzkości, w ewidentny sposób sprzyjał typowy dla mentalności rosyjskiej mistyczny realizm, ułatwiający – nawet mimo dostrzegania ich ewidentnych negatywów i ograniczeń – przyznawanie sakralnego bądź *quasi*-sakralnego statusu formom rodzimej rzeczywistości. Ideologicznym konstrukcjom marksistowsko-leninowskim, ze stalinowskim *Krótkim kursem historii* na czele, towarzyszyła jednoczesna „kreacja świata obowiązującego, modelowanie swoistego przedmiotu do wierzenia”⁵²⁷, nieredukowalne-

⁵²³ Józef Stalin, *Krótki życiorys*, Warszawa 1949, s. 92–93.

⁵²⁴ Tamże, s. 101; por. J. M. Gulbenzu, *Prólogo*, [w:] M. Bulgákov, *El maestro y Margarita*, Barcelona 1990, s. 13–14.

⁵²⁵ J. Stalin, *Międzynarodowy...*, s. 16. Por. A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars et les Russes*, Paris 1900, s. 175 i n.; E. Sarkisyanz, *Russland...*, s. 406 i n.

⁵²⁶ Słowa b. komisarza ludowego G. Jagody przed sądem stalinowskim, cyt. według: M. Kula, *Religiopodobny komunizm...*, s. 48.

⁵²⁷ M. Głowiński, *Nie puszczaj przeszłości na żywioł. O „krótkim kursie” jako opowiadaniu mitycznym*, „Res Publica” 1991, nr 11–12, s. 44.

go do wymiaru empirii, przekraczającego ją swą nadrealnością i nadającego jej sens⁵²⁸. Identyfikacjom takim sprzyjało również przekonanie, że o tożsamości tego, co istnieje, świadczy nie „upadła” terażniejszość, lecz stan spodziewanego objawienia „istoty” oraz związana z nim orientacja nie na faktyczność, a na potencjalność zorientowaną w przyszłość.

W utrwalonym koncepcie mentalnym – Rosja-Mesjasz nowych czasów – perspektywa spełnienia wykracza poza ramy rosyjskości, ciążąc w stronę uniwersalności. Jednocześnie zdolność dostrzeżenia tego, co „ukryte”, „uśpione”, „istotne” w tym, co „niepozorne”, ale i „witalne”, bo „nieroztrwonione”, tradycyjnie przypisuje się tu osobom czy grupom ludzi również „niepozornym” – ludowi, klasie robotniczej bądź narodowi rosyjskiemu⁵²⁹. Więż z masami ludowymi – konkretyzacja i specyfikacja, konserwowanego przez relatywnie silniej niż w zachodnim chrześcijaństwie zachowany przez prawosławie pierwiastek kosmiczny, archetypowego motywu więzi z Ziemią Matką, Mateczką-Rusią, Żywicielką, Obrończynią i Wybawicielką, naturą itp. – staje się niezbędnym warunkiem poznania i posiadania zarówno prawdy, jak i siły⁵³⁰. W tradycyjnej, ale i potocznej świadomości rosyjskiej, gleba to „źródło woli i zdrowia psychicznego człowieka rosyjskiego. Bohater bylin, padając na ziemię od straszliwych ciosów wroga, nie gniewa, a przeciwnie, ożywa, krzepnie i zwycięża”⁵³¹. Podobne przeświadczenia – oczekiwania odnaleźć można w, zamykających stalinowską biblię, słowach:

Można uznać jako zasadę [...], że dopóki bolszewicy zachowują związek z szerokimi masami ludowymi, dopóty będą niezwyciężeni. I odwrotnie, wystarczy, aby bolszewicy oderwali się od mas i utracili związek z nimi, wystarczy, aby pokryli się rdzą biurokratyzmu, a stracą wszelką siłę i staną się zerem⁵³².

Przyswojeniu sobie przez bolszewików narodnickiego mitu „ludu” towarzyszyła jego ideologiczna i polityczna instrumentalizacja. Wykorzystanie go w charakterze źródła sankcji moralnej pozwalało im po objęciu władzy piętnować przeciwników nowego reżimu jako „wrogów ludu”, ułatwiając usprawiedliwienie stosowanych form terroru i przymusu – w oczach narodu i w swoich własnych⁵³³.

⁵²⁸ W rezultacie powyższego, jak diagnozuje Jadwiga Staniszkis: „Próby modelowania życia społecznego na wzór ideologicznego projektu doprowadziły w socjalizmie do powstania tworu o statusie heglowskiego pozoru. Są to bowiem rozwiązania systemowe i instytucje już w samym określeniu skazane na to, że nie mogą stać się tym, co o sobie zakładają”. J. Staniszkis, *Ontologia socjalizmu*, Kraków–Nowy Sącz 2006, s. 23.

⁵²⁹ Por. J. Faryno, *Skrytyj, Nieprimietnyj/Pronicatielnyj*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 85–86.

⁵³⁰ Por. O. Riabow, „*Rossija-Matuszka*”..., s. 125.

⁵³¹ A. Czeczulin, *Ziemia*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idiey w Rossii...*, t. 4, s. 190.

⁵³² Cyt. według: *Historia Wszeczwiązkowej...*, s. 410. W oczach Stalina bolszewicy przypominają jednego z bohaterów starogreckiej mitologii kosmicznej – Anteusza. Por. tamże.

⁵³³ Por. J. H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 495–496.

W wyrosłej na glebie prawosławia kulturze i mentalności rosyjskiej poznanie empiryczne czy czysto teoretyczne nie ma wartości autotelicznej. Myślenie i postawy ludzi, w sposób spotęgowany duchem „maksymalizmu eschatologicznego” i „mistycznego realizmu”, ciężą ku wiązaniu, niemal utożsamianiu, teorii i praktyki, abstrakcji i życia, szukają totalności. W ramach inteligentkiego etosu – a właśnie odłam tamtejszej inteligencji był nośnikiem świadomości rewolucyjnej – otrzymuje ona, przypomnijmy, dodatkowe specyfikacje, stając się prawdą myślenia-przeżywania i postępowania, prawdą moralno-społecznych racji i prawdą mocy-skuteczności wypływającego z niej działania. Taką właśnie prawdę liczni radykałowie i rewolucjoniści rosyjscy dostrzegli w marksizmie, pojmowanym i dointerpretowywanym w sposób odpowiadający żywionym przez nich, podobnym potrzebom i oczekiwaniom.

Bardzo symptomatyczne są pod omawianymi wyżej względami podstawa i myśl samego twórcy i pierwszego przywódcy bolszewików:

główny akcent także u Lenina spoczywa na historiozofii (zresztą – powtarzającej wprost schematy Marks'a), a nie na jej przesłankach „samyh w sobie”; to, co „same w sobie” jest niepotrzebne i nieinteresujące dla Lenina⁵³⁴.

Oryginalność jego historiozofii sprowadza się, w ocenie W. Zienkowskiego, do teorii „skoków” – korespondującej, zauważmy, z ugruntowanym w kulturze i mentalności rosyjskiej sposobem pojmowania relacji między teraźniejszością (i przeszłością) a przyszłością oraz charakteru więzi myśli z czynem⁵³⁵. Zadaniem filozofii nie jest w podobnej sytuacji szukanie prawdy teoretycznej dla niej samej, powinna ona służyć zmienianiu rzeczywistości. W bolszewickich strukturach myślowych i w ramach sowieckiego systemu polityczno-społecznego dochodzi do charakterystycznej identyfikacji – filozofia jest „możliwa tylko jako ideologia, a ideologia jawi się tam jako prawdziwa filozofia”⁵³⁶. Następcy Lenina nie mieli żadnych wątpliwości przy określaniu podstawowych cech „filozofii radzieckiej”: istnieje dla niej jedno kryterium prawdy – obrona „rewolucyjnego przekształcania świata”⁵³⁷, w jego określonej przez władzę, ideologicznej wykładni, obligatoryjnej i niekwestionowanej – od czasu, gdy Józef Stalin „jako przywódca polityczny sprawił, że marksizm-leninizm został w Związku Radzieckim przyjęty powszechnie i bez zastrzeżeń”⁵³⁸.

⁵³⁴ W. W. Zienkowskij, *Istorija...*, t. 2, cz. 2, Leningrad 1991, s. 50.

⁵³⁵ Por. tamże, s. 47–48, 51–52.

⁵³⁶ E. Hölzle, *Lenin...*, s. 122.

⁵³⁷ Cyt. z pracy zbiorowej *Osnownyje momienty dialekticzeskogo processa poznaniija*, według: W. W. Zienkowskij, *Istorija...*, t. 2, cz. 2, s. 83.

⁵³⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1970, s. 255.

W rezultacie przemian piotrowych punktem koniecznego odniesienia stał się dla Rosji Zachód, a Rosjanie – by móc odmówić racji sprowadzaniu swego kraju do statusu peryferii w stosunku do centrum-Zachodu – starali się dokonać dekonstrukcji istniejącego porządku, zamieniwszy znakami i miejscami centrum i peryferie⁵³⁹. Wysiłki podejmowane przez bolszewików i towarzyszące im konstrukcje ideologiczne dostarczają wyrazistych konkretyzacji i egzemplifikacji podobnych zabiegów:

Historia postawiła obecnie przed nami, najbliższe zadanie, które jest *najbardziej rewolucyjne* ze wszystkich *najbliższych* zadań proletariatu jakiegokolwiek innego kraju. Urzeczywistnienie tego zadania, obalenie najpotężniejszej ostoji reakcji nie tylko europejskiej, ale również [...] azjatyckiej uczyniłoby z proletariatu rosyjskiego awangardę międzynarodowego proletariatu rewolucyjnego⁵⁴⁰;

nie tylko zresztą awangardę, również – w przeciwieństwie do swych zachodnich odpowiedników – jedynego nosiciela Prawdy, skoro:

Leninowska teoria rewolucji socjalistycznej wywracała do góry nogami to zgniłe i antyproletariackie stanowisko socjaldemokratów zachodnioeuropejskich⁵⁴¹.

Uwagę zwraca spotęgowany teleologizm i finalizm, a także, podkreślony ostatnio, ekskluzywny charakter w pojmowaniu, przez jej wyznawców, marksistowsko-bolszewickiej prawdy:

Marksistowska nauka polityczna, marksistowska nauka o państwie traktowana jest niemalże jako prawda w ostatniej instancji, negująca w istocie jakąkolwiek wartość teoretyczną wszystkich poprzednich teorii, w których w najlepszym wypadku było preczuwane to, co potem zostało naukowo uzasadnione, całkowicie i ostatecznie dowiedzione przez twórców „komunizmu naukowego”. Wraz z tym marksistowska teoria polityczna była uważana za zasadniczo podważającą wartość również współczesnych jej niemarksistowskich teorii politycznych jako w sposób oczywisty fałszywych – właśnie z powodu niemarksistowskiego ich charakteru⁵⁴².

Podatności tak wielu rosyjskich radykałów na marksizm sprzyjało również m. in. dostrzeganie w nim analizy i krytyki całej dotychczasowej historii Zachodu, pozwalających, jak wierzono, uniknąć negatywów europejskiej drogi rozwojowej, odnajdywanie w teorii marksistowskiej integralnej formuły, łączącej ogólną teorię rozwoju społecznego ze strategią i taktyką prowadzonej przez siebie walki politycznej, a także najpełniejszego objaśnienia zarówno struktury, jak i ruchu społecznego, w ich wymiarze rosyjskim i uniwersalnym⁵⁴³.

⁵³⁹ Por. O. Riabow, *Russkaja filosofija ženstwiennosti (XI–XX wieka)*, Iwanowo 1999, s. 300.

⁵⁴⁰ Cyt. według: *Historia Wszeczwiązkowej...*, s. 41.

⁵⁴¹ Tamże, s. 87.

⁵⁴² A. Wołodin, *Priediłowije*, [w:] *Politczeskaja mysl Rossii. Ot istokow do fiewrala 17 goda: Antologija*, Moskwa 2008, s. 10.

⁵⁴³ Por. M. Styczyński, *Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa*, Łódź 1990, s. 7–8.

Wykraczający, jak wierzono, poza granice własnego państwa, znacznie bardziej uniwersalny, ważny także dla innych narodów, charakter rosyjsko-radzieckiej idei i związanego z nią obowiązku-misji rosyjskiego proletariatu, „narodu radzieckiego”, Rosji i ZSRR, pojmowany był nadal jako nieodłączny element i warunek rzeczywistego jej wypełniania. Jegor Gajdar diagnozował:

W pewnym sensie była to odpowiedź na wyzwanie Europy, desperacka próba przebycia etapu uprzemysłowienia poprzez wywołanie wielkich napięć w społeczeństwie i stworzenie superpaństwa⁵⁴⁴.

W podobnym kierunku zmierza objaśnienie rosyjskiego historyka i politologa, Andrieja Fadina:

Cała nasza imperialna tradycja [zapoczątkowana przez Piotra I – przyp. M. B.] może być w istocie pojmowana jako [...] bunt przeciw świadomości własnej wtórności i peryferyjności, wywrócony na lewą stronę kompleks niepełnej wartości [...]. Także stalinowskie totalne przeciwstawienie się Zachodowi pełniło faktycznie rolę światowego samoutwierdzenia się peryferyjnego, ogólnie mówiąc, mocarstwa...⁵⁴⁵

Pewne przecucia, związane z iluzyjnością bolszewickiego zamysłu-dzieła kreacji nowego porządku, wolnego nie tylko od determinacji przeszłości, ale i od podstawowych ograniczeń życia społecznego w ogóle, nie ominęły samego Włodzimierza Lenina: „Niby człowiek siedzi za kierownicą, ale samochód jedzie nie tam, gdzie go ten człowiek kieruje, lecz tam, gdzie go kieruje ktoś inny, [...] bóg raczy wiedzieć kto”⁵⁴⁶. By móc pozostać w sferze swej ideologicznej wiary, Lenin perswadował sobie, że są to jedynie ograniczenia i trudności przejściowe⁵⁴⁷ – a jednak, choćby w świetle powyższego, w ostatnim okresie życia nie było mu obce doświadczenie klęski. Bolszewicka niezdolność do rozumienia porewolucyjnej rzeczywistości, prowadzanej w sferze intencji do wcześniej wybranej konstrukcji ideologicznej, nie była sprawą przypadku. „Założenia wcielano w życie, ale efekt był inny niż zakładano i nie można go było zrozumieć w języku owych założeń”⁵⁴⁸. Powstała hybryda, której realnego funkcjonowania nie można było ani rozumieć, ani kontrolować w kategoriach pojęciowych bolszewickiej władzy, uznawanych jednocześnie za jedyne prawdziwe i politycznie tolerowane. Kulturowaną formą uporania się z „tajemnicą” niezgodności stawianych sobie kreatorskich celów i uzyskiwania rezultatów prowadzonych działań, a zarazem sposobem rozwiązania sowieckiej „zagadki”, stawała się w szcze-

⁵⁴⁴ Cyt. według: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 52.

⁵⁴⁵ A. Fadin, *Trietij Rim w triet'jem mirie*, Moskwa 2000, s. 86–87; por. S. Kara-Murza, *Potieriannyj razum*, Moskwa 2007, s. 715–716.

⁵⁴⁶ W. Lenin, *Dzieła*, t. 45, Warszawa 1975, s. 85.

⁵⁴⁷ Por. E. Fischer, F. Mark, *Was Lenin wirklich sagte*, Wien–München–Zürich 1969, s. 177.

⁵⁴⁸ J. Staniszkis, *Władza globalizacji*, Warszawa 2003, s. 117.

gólności idea „powrotu do norm leninowskich”, korespondująca w ewidentny sposób z archaicznym motywem regenerującego powrotu do początku.

Późniejszy kryzys i postępujący rozkład ideologicznych struktur bolszewizmu – wywoływany m. in. przez coraz wyraźniej dostrzeganą niezgodność ideologicznych mitów i wciąż doświadczanych realiów⁵⁴⁹ oraz nasilająca się niewiara w możliwość jej przewyciężenia drogą postępow „budowy społeczeństwa komunistycznego” – prowadził w wielu przypadkach do prób i procesów świadomej bądź bezwiednej rewitalizacji bardziej tradycyjnego sposobu myślenia o Rosji i jej historycznych doświadczeniach w kategoriach „duszy świata” i „zagadki-tajemnicy”, ubieranych jednak, zwłaszcza początkowo, jeszcze niekiedy w kostium marksistowskiej frazeologii. Dla ilustracji, autor głośnej książki *Włas' i opozycji*, Wadim Rogowin, pytanie o to,

dłaczego na glebie zrodzonej przez rewolucję październikową zrodziło się takie zjawisko jak stalinizm, którego nieprzypadkowym następstwem stały się zastój, a potem współczesny wszechogarniający kryzys społeczno-ekonomiczny i społeczno-polityczny, [uznał za] najbardziej złożoną zagadkę XX wieku, do której wciąż i wciąż powracają historycy, politycy i socjologowie całego świata⁵⁵⁰.

Od znalezienia rozwiązania owej zagadki uzależniony został następnie przez niego przysły los ludzkości – gdy po okresie tryumfów kapitalizmu, nietrwałym z powodu immanentnej jakoby niezdolności do postępu w warunkach światowej gospodarki i kultury, konieczny stanie się znów przyptyw nowej socjalistycznej fali. Klucz do rozwiązania owej ogólnoludzkiej zagadki, daje się na szczęście, w przekonaniu Rosjanina, znaleźć – nie gdzie indziej zresztą, zauważmy, jak właśnie na ziemi radzieckiej, w sferze tamtejszych dokonań i doświadczeń – jest nim:

Głębokie uprzytomnienie sobie historycznych lekcji przeszłości, zgłębienie politycznego i ideowego dziedzictwa lat 30., rozwijających komunistyczne idee w nieprzejednanej walce ze stalinizmem...⁵⁵¹

Stanowisko Rogowina można uznać za typowe zjawisko przejściowe: z jednej strony było ono efektem rozpadu poprzedniej wiary w określoną formułę marksistowskiego – demaskowanego teraz jako wypaczone, stalinowskie – rozwiązania zagadki dziejów, z drugiej podtrzymywało ufność w – odpowiadającą ambicjom myślenia pozostającego w strukturach mitu – możliwość znalezienia owego rozwiązania w sferze oczyszczonych z wypaczeń i deformacji prawd i doświadczeń rosyjskiego marksizmu. Podobną ufność można znaleźć, prawie

⁵⁴⁹ Por. A. Gudzienko, *Russkij mientalitet*, Moskwa 2001, s. 99–101.

⁵⁵⁰ W. Rogowin, *Włas' i opozycji*, Moskwa 1993, s. 3.

⁵⁵¹ Tamże, s. 378.

dziesięć lat później, w książce Sergiusza Kara-Murzy: „Znowu, jak prawie sto lat temu, jedynym środkiem uniknięcia rozpadu stanie się dla nas rewolucja”. By zapobiec katastrofie: „Trzeba znów opanować i potężną metodę Marksa i jej siłę etyczną, ale nie wracając do *istmatu* [tj. materializmu historycznego – przyp. M. B.] Bucharina...”⁵⁵², ani do innych błędnych wykładni marksistowskiej Prawdy. Z czasem, w miarę postępującej erozji zideologizowanego, komunistycznego wyznania wiary – obok pojawiających się prób jego kontynuacji albo, przeciwnie, radykalnego zdystansowania się do podobnego sposobu pojmowania spraw i problemów Rosji w ogóle – nasiliła się tendencja, polegająca na powracaniu do bardziej tradycyjnych formuł, podejmujących po raz kolejny wyzwanie rosyjskiej zagadki-tajemnicy: prawosławnej, pansławistycznej, euroazjatyckiej czy wielkomocarstwowej jako takiej itp.⁵⁵³

Coraz rzadziej, choć w niektórych środowiskach nadal, wizję wielkiej przyszłości wiąże się z oczyszczoną z politycznych i ideologicznych wypaczeń ideę komunizmu⁵⁵⁴. W swej, opublikowanej w 2006 r., książce Mark Bojkow, utożsamiając istotę procesu historycznego z rozwojem komunizmu, widzi otwierającą się przed Rosją i światem świetlaną przyszłość: „Wtedy Rosja będzie ocalona. I śmiem was zapewnić, droga jej będzie ocaleniem także ludzkości. Albowiem poprzez swoistości naszego rozwoju przebija się powszechna prawidłowość”⁵⁵⁵. By na ową drogę wkroczyć, wskazuje on, wystarczy pójść za siłą napędową historii. Naprzód!

2.6. PUTINOWSKA ROSJA POCZĄTKU XXI WIEKU

Gdy w sierpniu 1999 r. Borys Jelcyn dokonał kolejnej zmiany szefa rządu rosyjskiego i stanowisko premiera objął – mianowany przezeń rok wcześniej dyrektorem Federalnej Służby Bezpieczeństwa – emerytowany pułkownik KGB Władimir Putin, wielu obserwatorów widziało w nim jeszcze jedną marionetkę prezydenckiej gry politycznej⁵⁵⁶. Stało się zupełnie inaczej – już kilka miesięcy później Jelcyn podpisał dekret o przekazaniu mu swoich pełnomocnictw, a w

⁵⁵² S. Kara-Murza, *Istmat i problema Wostok–Zapad*, Moskwa 2002, s. 251.

⁵⁵³ Wywoływane rozkładem dotychczasowych form ideologicznej wiary, poczucie wykorzenienia sprzyja niejednokrotnie pojawianiu i nasilaniu się potrzeby i mechanizmów kompensacji, krystalizujących się zarówno w formie utopii „nowego społeczeństwa”, jak i w hasłach powrotu do tradycji. Por. L. Gudkow, *Idieologiem „wraga”*: „Wragi” kak massowij sindrom socyokulturnoj integracji, [w:] N. Kondratowa (red.), *Obraz wraga*, Moskwa 2005, s. 22.

⁵⁵⁴ Por. M. Bojkow, *Poczemu nie sostojalsia kommunizm. Kto winowat? Czto dziełat? Kuda iditi?*, Moskwa 2006, s. 27.

⁵⁵⁵ Tamże, s. 60–61.

⁵⁵⁶ Por. R. Miedwiediew, *Władimir Putin. Cztery goda w Kriemle*, Moskwa 2004, s. 72–77. Jeszcze w czerwcu 1999 r. Putin nie był rozpatrywany jako – choćby jeden z prawdopodobnych – prezydenckich następców Jelcyna. Por. W. Gusiejnow, *Ot Jelcyna k...? P'janiaszczij durman własti*, Moskwa 1999, s. 91–93.

marcu 2000 r. Putin w wyborach powszechnych został wybrany prezydentem kraju. Od samego właściwie początku władza Putina znalazła – coraz bardziej bezwarunkową – akceptację wyraźnej większości jego rodaków, marginalizując rozmiary i znaczenie opozycji i opinii krytycznej w kraju, sam prezydent zaczął być zaś coraz powszechniej odbierany, i wręcz czczony, jako odnowiciel długiej tradycji rosyjskich samowładców – „car Władimir”. Pytając o sposób postrzegania, a także o próby identyfikacji osoby i dzieła Putina, o charakter, podstawy, uwarunkowania, cenę, granice i konsekwencje jego politycznego sukcesu, pytamy również o Rosję i Rosjan, ich mentalność, tradycję, sposób przeżywania, pojmowania i oceniania rzeczywistości, o rosyjskie doświadczenia przeszłości, dzień dzisiejszy i w realistyczny sposób wyobrażaną przyszłość.

Już pierwszy okres rządów Putina ujawnił, trwające po części do dziś, wyraźne trudności identyfikacyjne w odniesieniu do jego osoby i prowadzonej przez niego polityki. Zdziwić może różnorodność, a czasem wręcz przeciwstawność czy paradoksalność, pojawiających się formuł – od określeń „Niemiec na Kremlu”, „rosyjski de Gaulle”, „Putinochet”, „Europejczyk”, „okcydentalista”, „antyokcydentalista”, „czekista”, „humanistyczny liberał”, „bolszewik”, „bezlitosny dyktator typu Stalina”, „białogwardzista Putin”, „reformator z KGB”, „niewątpliwy demokrat”, „nowy Andropow”, „współczesny Stołypin”, „raczej konserwatysta niż demokrat, zwolennik surowej władzy”, „Gazputin”, „Władimir I Groźny”, „Borys II Putin”, „Władimir III”, „Kim II Putin”, „mały car”, „nowy Piotr Wielki”, po pytania „polityk czy urzędnik?”, „demokrata czy tylko reformator?”, „okcydentalista czy słowianofil?”, „car czy doża?”, „zwolennik wtłoczenia Rosji w »cywilizację światową« czy stronnik »szczególnej drogi rosyjskiej«?” bądź wreszcie, powtarzane ze szczególnym nasileniem: „Kim jest Putin?” lub bardziej okcydentalistycznie: „Kim Pan jest, mister Putin?” Jak napisał o następcy Jelcyna Aleksander Sołżenicyn: „Na wiele sposobów jest on łamigłówką”⁵⁵⁷.

Co ciekawe, stanowiska i oczekiwania rosyjskich twórców i odbiorców podobnych prób i schematów identyfikacyjnych podlegały – w pierwszych zwłaszcza latach sprawowania przez niego władzy – często wyraźnej polaryzacji na wzajemnie przeciwstawne, równie natomiast jednoznaczne, ujęcia czy formuły lub oscyływały między jednymi i drugimi, akcentując jakby sytuację niewystarczalności, „zwykłych” konstrukcji poznawczych dla uchwycenia rozpatrywanego fenomenu. Można powiedzieć wręcz, iż w wielu przypadkach wahały się one między próbami rozwiązania „zagadki Putina” a formami podkreślenia „Putinowskiej tajemnicy” – pojmowanymi jako znaczące i aktualne konkretyzacje „rosyjskiej tajemnicy” i „rosyjskiej zagadki” – wynoszonymi *de facto* każdorazowo poza zwykłe, „upadłe” uwarunkowania, ograniczenia i determinacje,

⁵⁵⁷ Cyt. według: R. Sakwa, *Putin. Russia's choice*, London–New York 2004, s. 35.

rozpoznawalne w kategoriach wiedzy profanicznej oraz poza możliwości eksplanacyjne, jakie ona stwarza. Jeśli tak, pewnie znacznie więcej niż o samym prezydencie mówią one o jego rodakach, a – w szerszym kontekście poznawczych odniesień – o mentalności, kulturze i tradycji politycznej Rosji, o świadomości, postawach, sposobach postrzegania, konceptualizacji i problematyzacji świata przez współczesne społeczeństwo rosyjskie.

Po rozpadzie ZSRR władza polityczna w Rosji zaczęła mieć dwojakie podstawy: autorytaryzm i demokrację. W okresie komunistycznym trudno byłoby mówić o podobnej dwoistości z uwagi na całkowicie dekoracyjny i rytualny charakter instytucji i procedur *quasi*-demokratycznych⁵⁵⁸. Pojawiła się ona natomiast – a wraz z nią współobecność obu tendencji – w okresie Jelcynowskim⁵⁵⁹. Za autorytaryzmem przemawiała, utrwalona w politycznych strukturach i mentalności milionów Rosjan, tradycja – i nawyki społecznego posłuszeństwa wobec niej – samodzierżawnej (carskiej, a następnie komunistycznej) władzy⁵⁶⁰, której nieograniczony charakter, w wielkiej części świadomości społecznej utożsamiany był z równie jakoby nieograniczonymi możliwościami rozwiązywania wielkich problemów i potęgą samej Rosji, a rządy silnej ręki uważane były za jedyny sposób zapobieżenia rozkładowi i anarchii⁵⁶¹. Za demokracją – świadomość krachu samodzierżawnych systemów w przedrewolucyjnej, a następnie bolszewickiej Rosji, dość niejasno wiązane jednak często tyleż z absolutyzmem władzy, co z jego osłabieniem i erozją. Przemawiały za nią również, zwłaszcza w początkowym okresie, pokładanie pewnych nadziei w chroniących przed bezprawiem instytucjach demokratycznych, chęć naśladowania zwycięskich w rywalizacji z komunizmem struktur zachodnich, połączona z – bardzo zawodną, jak się wkrótce okazało – wiarą, że szybko przyniesie ono Rosji podobny sukces cywilizacyjny itp. W czasie rządów Jelcyna żadna z wymienionych podstaw władzy nie była w stanie zapewnić wystarczającej legitymizacji i sprawności systemu politycznego, próby ich łączenia wprowadzały zaś szereg wtórnych napięć, niekonsekwencji i sprzeczności.

W głęboko utrwalonej i bardzo rozpowszechnionej świadomości rosyjskiej, każdy sposób legitymizacji władzy ma „od zawsze” swój drugi, nie zawsze jaw-

⁵⁵⁸ Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008, s. 363–366.

⁵⁵⁹ Por. D. Remnick, *Zmartwychwstanie...*, s. 88.

⁵⁶⁰ Por. S. Obirek, *Catholicism as Cultural Phenomen in the Time Globalisation. A Polish Perspective*, Łódź 2009, s. 67–69; D. E. Hoffman, *The Oligarchs. Wealth and Power in the New Russia*, New York 2003, s. 7.

⁵⁶¹ Już twórca słynnej triady Prawosławie – Samodzierżawie – Narodowość, Sergiusz Uwarow, w liście do – głęboko skądinąd wierzącego w swoje Boskie pomazanie – Mikołaja I uzasadniał rosyjskie samodzierżawie nie przez providencjalizm, a poprzez wskazanie, że potęga „samodzierżawnej władzy stanowi konieczny warunek istnienia Imperium w jego obecnym stanie”. Cyt. według: A. Zorin, *Kormia dwugławego orła. Literatura i gosudarstwienaja idieja w Rossii posledniej trieti XVIII – pierwoj trieti XIX wieku*, Moskwa 2001, s. 361.

ny, wymiar: jej prawomocność i efektywność zakłada zdolność przejawienia mocy wewnątrz kraju i wobec innych państw w świecie. Najbardziej bezpośrednio i najsilniej dotyczy to jednak autorytarnego składnika władzy, który odznacza się również – wzmacniając jeszcze tamtejszą tradycję jednowładztwa – relatywnie większą podatnością na mechanizmy personifikacji władzy, utożsamiania jej z monarchą czy przywódcą. Prawo do sprawowania władzy w Rosji zdaje się wciąż w wielkim – decydującym pewnie stopniu – opierać na sile rządzącego: w oczach społeczeństwa słaby władca traci je, zasługując na pogardę⁵⁶². Powodowana skądinąd przez szereg różnych przyczyn, erozja pozycji i zdolności przywódczych Jelcyna korelowała – w oczach Rosjan, ale i faktycznie – z rozkładem jego stanu zdrowia, osłabieniem biologicznej witalności i psychicznej sprawności. Nadwierzonych autorytarnych podstaw władzy nie były w stanie uzupełnić mało sprawne i niezdolne do samoistnej, skutecznej legitymizacji mechanizmy i instytucje demokratyczne. Narastały m. in. zniechęcenie, chaos, pozornie rozwiązywanie spraw, mnożenie kosztów ofiarnych, niekonsekwencja podejmowanych działań i zanik społecznej wiary w ich efektywność, utrata kontroli nad procesami finansowo-ekonomicznymi państwa, tendencje odśrodkowe i separatystyczne⁵⁶³.

Okres rządów Władimira Putina, sposób postrzegania osoby prezydenta oraz jego polityczny sukces można zatem rozpatrywać – i tak był on przez Rosjan od początku odbierany – jako skuteczne *antidotum* na boleśnie doświadczane negatywy poprzedniej sytuacji. Głębokość przedputinowskiej zapaści sprzyjała, paradoksalnie, ufności wielu z nich w realność radykalnej odmiany, nasilając tęsknotę za „inwersją”, za przemienieniem doświadczalnych stanów i procesów w ich przeciwieństwo – rozkładu w rozkwit, bezsilności w potęgę, peryferyjności w centralność, zapóźnienia w przodownictwo i przewodzenie innym⁵⁶⁴.

Jakkolwiek bez zdolności przejawienia władczej mocy żaden program polityczny Putina i jego ekipy – ani jakikolwiek inny – nie mógłby zapewne zyskać w Rosji bardziej powszechnej akceptacji i poparcia społecznego, warto przyjrzeć się bliżej również treści owego programu. Już inauguracyjne okres Putinowskiej władzy manifest polityczny *Rosja na progu nowego tysiąclecia* oraz *Koncepcja bezpieczeństwa narodowego Federacji Rosyjskiej* zawierały treści wysoce symptomatyczne.

⁵⁶² Por. R. Pipes, *Rosja bolszewików*, Warszawa 2005, s. 527; Ju. Afanas'jew, *Opasnaja Rossija. Tradycyi samowłastija siegodnia*, Moskwa 2002, s. 329.

⁵⁶³ Por. R. Miedwiediew, *Wriemia Putina? Rossija na rubieżu wieków*, Moskwa 2002, s. 5; W. Fartyszew, *Poslednij szans Putina. Sud'ba Rossii w XXI wieku*, Moskwa 2004, s. 47–50; W. Fiodorow, A. Cuładze, *Epocha Putina. Tajny i zagadki „kriemlowskiego dworca”*, Moskwa 2003, s. 5 i n., 16 i n.; A. Wierusz, *Psichologiczeskij profil własti*, „Biełoruskaja Dumka” 2008, № 8, s. 81.

⁵⁶⁴ Por. M. Broda, *Putinowskie antidotum*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska, S. Bieleń (red.), *Rosja w okresie prezydentury Władimira Putina*, Łódź 2008, s. 40 i n., 55 i n.

Zmitologizowane kategorie typu „przestrzeń duchowa Rosji” czy „historyczny potencjał kraju” sąsiadowały tam – sugerując niejasno ich wzajemną przekładalność – ze zobiektywizowanymi specjalistycznymi pojęciami ekonomicznymi i technicznymi. Utrwalone od wieków postawy i mity (choćby przekonanie o knowaniach obcych państw, prowadzących przeciw Rosji wojnę w celu wypierania jej z zewnętrznego i wewnętrznego rynku informatycznego, czy, traktowane jako samozrozumiałe i priorytetowe, ambicje wielkomocarstwowe) współwystępowały z hasłami otwartości na współczesny świat, konsekwentnej integracji gospodarki rosyjskiej ze strukturami światowymi itp. Realistyczne oceny istniejącej sytuacji, dostrzeżenie realności groźby stania się przez Rosję państwem drugo-, a nawet trzeciorzędnym owocowały wizją, w której receptę na szybkie nadrobienie opóźnienia i naprawienia sytuacji w gospodarce łączyło ze wzmocnieniem roli i funkcji państwa w społeczeństwie i gospodarce⁵⁶⁵. Podobnie (w sensie wzywania do wzmocnienia znaczenia i udziału państwa), jak działo się w okresie ZSRR, zakończonym przecież katastrofą. Wskazywana przez Putina alternatywa, wzajemnie skontrastowanych ze sobą, „dobrej” i „złej” przyszłości – niezależnie od rozmaitych empirycznych przesłanek pewnej jej zasadności w odniesieniu do Rosji przełomu XX i XXI w. – znajdowała w sferze mentalności rosyjskiej mocne podstawy swej szczególnej wiarygodności. Tkwią one w wywodzącej się z prawosławia binarnej percepcji świata i wartości⁵⁶⁶ oraz w związanej z nią tendencji do dychotomizacji wizji przyszłości, pojmowanych w kategoriach „próby inicjacyjnej”, której można sprostać albo nie sprostać⁵⁶⁷.

W intencji swego twórcy, „nowa idea rosyjska”

powstaje jako stop, jako organiczne stopienie się wartości ogólnoludzkich [manifest Putina wymienia spośród nich „wolność słowa, podróżowania za granicę oraz inne polityczne prawa jednostki”, a także możliwość posiadania przez obywateli własności, zarabiania i pomnażania majątku – przyp. M. B.] z wartościami rdzennie rosyjskimi... [patriotyzmem, mocarstwowością, państwowością i solidarnością społeczną – przyp. M. B.]⁵⁶⁸.

Eklektyczna, niewolna od wewnętrznych sprzeczności, obywająca się bez kategorii praw człowieka i, mimo podejmowanych prób uwspółcześnienia i racjonalizacji, zakorzeniona w strukturach myślenia mitycznego i mglistej wizji szczególnego charakteru cywilizacji i państwowości rosyjskiej, Putinowska „idea” wydaje się jeszcze jedną formułą przezwyciężenia „rosyjskiej tajemnicy” i rozwiązania „rosyjskiej zagadki”. Aktualizuje ona szereg archetypowych wręcz

⁵⁶⁵ Por. W. Putin, *Rosja na styku tysiącleci*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9.01.2000, s. 11–13.

⁵⁶⁶ Por. s. 90–94.

⁵⁶⁷ Por. s. 48–49, 104, 241.

⁵⁶⁸ W. Putin, *Rosja...*, s. 11; por też: *Koncepcja bez „koncepcji”. Z Bartłomiejem Sienkiewiczem wicedyrektorem Ośrodka Studiów Wschodnich rozmawia Jan Strzałka*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 5, s. 7.

rosyjskich przeświadczeń, by wskazać tradycyjny kult jedności i jego odrodzi-
cielską siłę:

Efektywna praca twórcza, której tak potrzebuje nasza Ojczyzna, nie jest możliwa
w społeczeństwie [...], w którym podstawowe warstwy społeczne i siły polityczne uznają
różne wartości i skupiają się wokół rozmaitych orientacji ideologicznych⁵⁶⁹.

Zgodnie z uświęconym przez rosyjską tradycję prawosławną duchem „soboro-
wości”, której zdegenerowanym, ideologicznym surogatem była bolszewicz-
ka idea „kolektywizmu”, w manifeście Putina jedność z założenia nie koliduje
z wolnością: „Jakakolwiek zgoda społeczna może być jedynie dobrowolna”⁵⁷⁰,
a oparciem pozostaje prawość i mądrość ludu, odpornego na zepsucie oderwa-
nych od niego politykierskich elit: „Podstawowa część narodu wykazuje więcej
mądrości i odpowiedzialności niż politycy”⁵⁷¹. Przez tych ostatnich najcenniej-
sze wartości narodowe Rosjan – w okresie pokomunistycznej *smuty* – odbiera-
ne były wręcz jako antywartości. Jako przykład posłużyć może „patriotyzm”:
„Słowa tego używa się dziś w ironicznym znaczeniu. Bywa nawet wyzwiskiem.
Jednakże dla większości Rosjan zachowało ono swój pierwotny sens, absolutnie
pozytywny sens”⁵⁷². Mocarstwowość została przez Putina ujęta jako swego ro-
dzaju *datum* i *fatum* historii, określające priorytetowe zadania na przyszłość:

Rosja była i pozostanie wielkim krajem. Wynika to z jej uwarunkowań geopolitycz-
nych, ekonomicznych i kulturalnych. Na przestrzeni całej historii Rosji kształtowały
one sposób myślenia Rosjan i politykę państwa. Nie mogą stracić znaczenia i teraz⁵⁷³.

W podobny sposób traktował on centralizację władzy w swym kraju: „Ro-
sja od samego początku powstawała jako superscentralizowane państwo. Jest
to założone w jej kodzie genetycznym, w tradycjach, w mentalności ludzi”⁵⁷⁴.
Jednocześnie zaś na pytanie: „Czy znów będziemy szukać osobnej drogi dla
Rosji?” – odpowiadał: „A niczego szukać nie trzeba, wszystko jest już znalezie-
ne. To droga demokratycznego rozwoju”⁵⁷⁵. Niewiele później, zwracając się do
wyborców, Putin napisał z kolei w tradycyjnie rosyjskim duchu: „Im silniejsze
państwo, tym bardziej wolna jednostka”⁵⁷⁶.

⁵⁶⁹ W. Putin, *Rosja...*, s. 12.

⁵⁷⁰ Tamże.

⁵⁷¹ Tamże.

⁵⁷² Tamże.

⁵⁷³ Tamże. Podobnie, zauważmy, pojmował sprawę Borys Jelcyn: „Status wielkiego mocarstwa został
nam przekazany jako dziedzictwo, nie tylko jako fundament naszej świadomości i kultury, lecz jako kod
samej struktury państwa rosyjskiego”. Cyt. według: E. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska
i kolonializm*, Kraków 2000, s. 14.

⁵⁷⁴ *Ot pierwogo lica. Razgowory s Władimirom Putinym*, Moskwa 2000, s. 167–168.

⁵⁷⁵ Tamże, s. 155–156.

⁵⁷⁶ Cyt. według: A. de Lazari, *Polityka jako sztuka użytkowa czyli Pozytywista Putin*, [w:] M. Broda,
M. M. Dziekan (red.), *Oblicza Wschodu. Religia, ideologia, polityka, gospodarka*, Warszawa 2004, s. 34.

Warto zapytać, na czym może opierać się ufność autora manifestu i tak wielu jego rodaków w możliwość jednoczesnego osiągnięcia, zasygnalizowanych wyżej, wzajemnie kolidujących ze sobą, czy wręcz wykluczających się, aspiracji celów i wartości. Putinowska „nowa idea rosyjska”, a także inne, przywoływane wyżej, wypowiedzi prezydenta zdają się, zauważmy, zakładać, ważną od dawna dla tamtejszej tradycji myślowej i kulturowej, ideę „wszechjedności”, będącą pogłosem i rosyjsko-prawosławną konkretyzacją mitycznego *coincidencia oppositorum*, wyrażającego wiarę w realność zasadniczego pogodzenia wszystkich konfliktowych – dotychczas bądź gdzie indziej – wartości, w ich wyższą pozytywną syntezę⁵⁷⁷. Myślenie w duchu „wszechjedności” i perspektywa wyjścia poza wzajemną kolizję jedności i wolności dobrze odpowiada artykułowanym znów wyraźnie – po okresie dziesięcioletniej *smuty* – pragnieniom i tęsknotom „duszy rosyjskiej”. Przebieg dyskusji i znamieny rozkład stanowisk oraz społeczne poparcie w debacie dotyczącej kwestii symboliki państwowej w roku 2000, są bardzo wymowne:

Nowa Rosja, ta, którą ma zbudować Putin – powinna być połączeniem wszystkich poprzednich. Jej symbolami mają być: carski dwugłowy orzeł, trzykolorowa flaga z czasów rządów Kiereńskiego i hymn do muzyki Aleksandrowa, który najpierw był hymnem bolszewików, zanim uznano go za oficjalny hymn ZSRR. Nowe słowa napisane przez Siergieja Michałkowa i tak niczego tu nie zmienią. Każdy będzie śpiewał swoje...⁵⁷⁸,

ale, dodajmy – w intencjach pomysłodawców nowej-starej symboliki państwowej – w jednym symfonicznym chórze i pod batutą jednego dyrygenta.

Dzięki Putinowi – dane z końca roku 2000 – 77% mieszkańców Rosji znów szybko uwierzyło, że ich ojczyzna jest krajem szczególnym, który powinien szukać swojej własnej drogi, a 75% z nich było przekonanych, że najważniejszym zadaniem – a zarazem jedynym sposobem na podźwignięcie państwa – jest „odrodzenie wielkiej duchowości rosyjskiej i wielkiej kultury”. Tylko 26% Rosjan odrzucało przy tym ideę, że „historyczną misją Rosji powinno być obecnie ponowne zebranie narodów w jeden związek, który stałby się spadkobiercą Rosyjskiego Imperium i ZSRR”⁵⁷⁹. Należy też pamiętać, że również po pię-

Obecność analogicznych treści można napotkać w 2008 r. w wypowiedziach prezydenckiego następcy W. Putina, D. Miedwiediewa: „Rosja zawsze formowała się wokół twardego pionu wykonawczego. Te ziemie skupiały się przez wieki i inaczej rządzić nimi nie można”; wskazując zaś zespół zasad i celów jednoczących ludzi w państwie, wymienił on kolejno: „To przede wszystkim wolność i sprawiedliwość. Po drugie – obywatelska godność. Po trzecie pomyślność i odpowiedzialność społeczna”. Cyt. według: R. Miedwiediew, *Dmitrij Miedwiediew: dwojnaja procznost' vlasti*, Moskwa 2010, s. 63, 255.

⁵⁷⁷ Por. M. Eliade, *Sacrum...*, s. 247–250. Utrwalony w mentalności rosyjskiej „maksymalizm eschatologiczny” prawosławia sprzyja ufności w bliską realność podobnej perspektywy, poszukiwaniu czy wręcz znajdowaniu przesłanek jej historycznej aktualizacji.

⁵⁷⁸ S. Popowski, *Seksowny Putin*, „Rzeczpospolita”, 12.5.2000, s. A9.

⁵⁷⁹ Cyt. według: tamże.

ciu latach rządów Putina, w grudniu roku 2004, 67% jego rodaków wciąż żałowało, że w roku 1991 rozpadł się Związek Radziecki. Jakkolwiek większość Rosjan niechętna była koncepcji ponownej reintegracji obszaru byłego ZSRR, w przekonaniu, że jej koszty spadłyby przede wszystkim na państwo i społeczeństwo rosyjskie⁵⁸⁰, nie oznaczało to wcale, że w wypadku skutecznych działań reintegracyjnych władzy, którym towarzyszyłoby poczucie mocy-zdolności sprawczej, odmówiliby oni swojego dla nich poparcia, nie ulegając urokowi „tytanicznego dzieła”.

Masowy polityczny oddźwięk deklaracji i działań Putina oraz ich społeczna akceptacja nie były zatem przypadkowe. Stało się tak również dlatego, że odpowiadały one głęboko utrwalonym przeświadczeniom, oczekiwaniom i ambicjom milionów jego rodaków, godząc – w przekonaniu licznych swych adresatów – wykluczające się wzajemnie w innych ujęciach wartości i cele. Wskazując drogę w przyszłość i realizując, znacznie szersze niż w okresie komunistycznym, otwarcie na świat, zdawały się zarazem umożliwiać „powrót do siebie” i odrodzenie tradycyjnych wartości politycznych i narodowych⁵⁸¹. Władza mogła się znów jawić Rosjanom jako ożywiająca i jednocząca kraj (a w dalszej perspektywie być może także ziemię „odłączonych braci”) „dusza Rosji”. Nawet ewidentna nieokreśloność początkowych zamierzeń politycznych prezydenta – jego słynne „Nie powiem”, w odpowiedzi na pytanie, czy po objęciu przezeń władzy zmieni się w Rosji wszystko – została tam odebrana powszechnie nie jako przejaw niewiedzy czy braku programu, lecz, przeciwnie, jako zapowiedź ogromu stwarzanych przez nie wielostronnych możliwości rozwojowych państwa. W oczach wielu swych rodaków stawał się on człowiekiem zdolnym przywrócić im wiarę w przyszłość Rosji – określić ową przyszłość i kształt rosyjskiego spełnienia – przeżywaną tam od wieków jako zagadkę-tajemnicę; kimś, kto zdawał się być ucieleśnieniem autentycznej rosyjskości, swego rodzaju „mikrokosmosem” duszy czy kwintesencją istoty Rosji. „Do niego jak tylko można najlepiej pasowały słynne słowa Tiutczewa: »Rosji nie rozum pojąć zdoła... w Rosję można tylko wierzyć«”⁵⁸².

Aurą tajemniczości, zagadkowości i nieprzewidywalności w sposobie autokreacji najwyższej władzy, uosabianej przez Putina, który „pozostał dla wielu obserwatorów człowiekiem-zagadką”⁵⁸³, otaczano zarówno jego poszczególne decyzje, nominacje czy działania, jak i strategiczne wybory polityczne i ustrojowe. Jednocześnie ową niepewność i nieprzewidywalność w określony sposób

⁵⁸⁰ Por. *Tęsknota za ZSRR*, „Gazeta Wyborcza”, 04.01.2004, s. 11.

⁵⁸¹ Por. R. Sakwa, *Putin...*, s. 241–244.

⁵⁸² A. Rar, *Władimir Putin. „Niemiec” w Kriemle*, Moskwa 2004, s. 283.

⁵⁸³ R. Miedwiediew, *Władimir Putin*, Moskwa 2007, s. 381.

oswajano i miarkowano, kształtując postawy ufności wobec Putina i pokazując jego niezmiennie pozytywne, stabilne oblicze: dobrego i odpowiedzialnego ojca, któremu naród może – i powinien – powierzyć swoje losy, który go nigdy nie zawiedzie i nie opuści w potrzebie: „jest bardzo niezawodnym człowiekiem”, który „podejmuje zawsze słuszne decyzje” i „właśnie z nim można budować wspólne życie i nie bać się o konsekwencje”⁵⁸⁴.

Już na długo przed końcem drugiej kadencji prezydenckich rządów Putina, rosyjskie media i opinia publiczna zostały po raz kolejny wciągnięte w próby przebiccia się przez warstwy „rosyjskiej tajemnicy” i rozwiązywania „rosyjskiej zagadki”⁵⁸⁵. Ich kulturowaną wręcz konkretyzacją stały się w szczególności rytualne wysiłki odgadnięcia, co Putin zamierza, i w konsekwencji, kim będzie w Rosji po marcowych wyborach z 2008 r., kogo wyznaczy na swego prezydenckiego następcę, dlaczego i po co wybrał Dmitrija Miedwiediewa, w jaki sposób będzie nim i krajem rządził, albo też, który z nich, odsuwając drugiego, sięgnie, i kiedy, po pełnię władzy itp.⁵⁸⁶ W miarę zbliżania się terminu kolejnych wyborów prezydenckich w 2012 r. pojawiają się, i będą się pewnie w sposób sterowany przez władzę nasilać, podobne emocje związane z wzięciem, a może jednak niewzięciem, w nich udziału przez Putina, z jego ewentualną rywalizacją z Miedwiediewem itp. W atmosferze spekulacji i niekończących się dociekań przesłonięciu ulegało – wciąż ulega – jednocześnie coś bardziej istotnego: choćby kwestia rozpoznania rzeczywistego podmiotu strategicznych decyzji w państwie (jego putinowska, miedwiediewowska, ogólniej prezydencka bądź przywódcza, personifikacja raczej znosi niż rozwiązuje wskazany problem)⁵⁸⁷. Ponadto, sama możliwość wykreowania i podtrzymywania przez – nie zawsze przecież monolityczne w swej decyzyjnej podmiotowości i prowadzonych działaniach – władze kremłowskie podobnych „zagadek-tajemnic” mówi więcej o rzeczywistości polityczno-społecznej Rosji i determinantach jej przyszłości niż to, który ze szczegółowych wariantów spełni się i na jak długo.

⁵⁸⁴ *Wspominajet Ludmiła Putina*, [w:] O. Błockij, *Władimir Putin. Doroga k władzi*, kn. 2, Moskwa 2002, s. 22; A. Awdziejew, *Główne kierunki propagandy rosyjskiej (2004–2006)*, [w:] L. Liburska (red.), *Kultura rosyjska...*, s. 380–382.

⁵⁸⁵ Por. np. B. Mazo, *Priemnik Putina, ili Kogo my budiem wybirat' w 2008 godu*, Moskwa 2005, s. 102 i n., 212 i n.

⁵⁸⁶ Por. A. Kolesnikow, *Razdwojenije WWP: kak Putin Miedwiediewa wybrał*, Moskwa 2008, s. 215 i n.; R. Miedwiediew, *Dmitrij Miedwiediew...*, s. 156–167; A. Rar, *Rossija žmiot na gaz. Wozwraszczenije mirowoj dierżawy*, Moskwa 2008, s. 220–231, 364–371.

⁵⁸⁷ W rozpatrywanym kontekście warto pamiętać m. in. o tym, że: „Upersonifikowany monopol polityczny maksymalnie odpowiada potrzebom urzędników, o ile zabezpiecza im monopol administracyjny. Otrzymują oni nie tylko prawo do reprezentowania wspólnego interesu, ale i możliwość tego, by w sposób niekontrolowany wykorzystywać swoją pozycję dla obsługiwanego interesów własnych, prywatnych i korporacyjnych”. A. Achijezier, I. Klamkin, I. Jakowienko, *Istorija Rossii: koniec ili nowoje naczalo?*, Moskwa 2008, s. 429.

Rodzaj i skala oczekiwań Rosjan wobec – personifikowanej przez nich od stuleci, samodzierżawnej – władzy mają, przypomnijmy, charakter szczególny: rządy, przewoźenie, moc, ład, tożsamość, prawo, prawda i słusność wiążą się tam integralnie ze sobą, a rzeczywistą legitymizację zyskują jedynie władza i władca zdolni sprostać podobnej totalności oczekiwań. Zamiast dążyć do objęcia jej społeczną, prawną i obywatelską kontrolą czy choćby do zawarcia z nią „umowy” – regulującej obustronne prawa i obowiązki, w sposób typowy dla *quasi*-religijnego aktu – oddaje się po prostu we władanie władzy, powierzając jej siebie. Władza ujawnia swą prawomocność poprzez siłę, zdolną nie tylko zniszczyć wszystko to, co sprzeciwia się jej woli, ale również ustanawiać porządek i chronić społeczeństwo przed ponownym pograżeniem się w chaosie⁵⁸⁸. Dzięki Putinowi, potęgą władzy, w którą chce się i potrafi wierzyć, była w stanie znowu budzić fascynację i trwogę, dawać oparcie i wyzwalając nadzieję, wymagać posłuszeństwa i ofiary, rodzić ryzyko, ale jednocześnie chronić i ocalać, nadawać sens oraz poczucie wartości wspólnotowemu życiu, prowadzić ku zwycięskiej przemianie i spełnieniu. Mamy tu do czynienia z *quasi*-religijnym kultem spersonifikowanej potęgi władzy, podlegającym oczywiście określonym specyfikacjom, zgodnym z wpływem kultury masowej, względami komercji i indywidualnymi tęsknotami poszczególnych jego uczestników i wyznawców⁵⁸⁹.

W rosyjskiej świadomości i tradycji politycznej władza od wieków pozostaje nosicielem i narzędziem wyższej – religijnej bądź ideologicznej – Prawdy, nadającej jej szczególny status i uprawnienia. Nie chodzi tu jedynie o uzurpatorskie ambicje samej władzy, ale również o głęboko utrwalone i szeroko rozpowszechnione oczekiwania i potrzeby wielu grup i środowisk społeczeństwa rosyjskiego. Nie przypadkiem wybór osoby następnego prezydenta większość Rosjan – zgodnie z tradycyjnym w Rosji bizantyńskim modelem sukcesji władzy⁵⁹⁰ – pozostawiło *de facto* Putinowi: wskazanego przez niego kandydata już kilkanaście dni później gotowa była poprzeć ich przytłaczająca większość. Przesłanek powyższego nie należy szukać tylko w popularności samego Putina, ale również w funkcjonującym tam sposobie pojmowania sensu wyborów prezydenckich, traktowanych przede wszystkim „jako forma umowy o wzajemnej odpowiedzialności między narodem i reżimem politycznym”⁵⁹¹ – przeprowadzenie procedury prezydenckiej zobowiązuje Rosjan do politycznej lojalności wobec władzy. Legitymizowany w ten sposób, istniejący w Rosji system polityczny nie wspiera rozwoju instytucji demokratycznych i nie sprzyja wykształcaniu się

⁵⁸⁸ Por. s. 33–36.

⁵⁸⁹ Por. S. Popowski, *Seksowny...*, s. A9; R. Cottrell, *Rok Putina – „model Pinocheta”*, „Forum” 2001, nr 4, s. 7.

⁵⁹⁰ Por. S. Obirek, *Catholicism...*, s. 68.

⁵⁹¹ A. Czadajew, *Putin. Jego idieologija*, Moskwa 2006, s. 90.

w społeczeństwie woli i zdolności samodzielnego działania, wręcz przeciwnie – hamuje je, ogranicza i osłabia⁵⁹².

Fakt, że Miedwiediew – podobnie jak wcześniej Putin – odmówił swego udziału w dyskusjach telewizyjnych z pozostałymi kandydatami, nie podważył bynajmniej jego szans wyborczych, ani nie zmniejszyło społecznego dlań poparcia. Było to całkiem naturalne w sytuacji, gdy zdolność wyniesienia się czy możliwość bycia wyniesionym ponad równoprawny, pluralistyczny dialog z innymi siłami politycznymi odbierane są od dawna jako szczególna legitymizacja uprawnienia do sprawowania władzy. Skoro, jak postrzega się i oczekuje, zarówno samo istnienie, jak i zasadnicze struktury ładu społecznego, a także polityczna prawda i racja, kreowane są odgórnie przez władzę centralną, to tworzenie przez nią partii politycznych, czy nawet – alternatywnych dla powstałych spontanicznie i nie dość pokornych – organizacji „obrony praw człowieka”, nie odejmuje owym formom społecznej wiarygodności. Przeciwnie, w oczach wielu Rosjan, nawet jej przydaje. Podstawowym kryterium, określającym jednocześnie specyfikę rosyjskiej sceny politycznej, staje się wówczas stosunek do aktualnego władcy jako spełniającego – bądź nie – zespół oczekiwań wiązanych z idealnym wzorcem władcy-*basileusa*, wynoszonego *de facto* ponad ograniczenia prawne i zasady demokratycznej reprezentacji politycznej⁵⁹³. Samookreślenie się społeczeństwa pozostaje w swym podstawowym wymiarze – korespondując, zauważmy, z archaicznym sposobem przeżywania rzeczywistości⁵⁹⁴ – określaniem się przez nie przede wszystkim wobec władzy, paradoksalnie również w przypadku wielu spośród tych, którzy dystansują się od podobnego sposobu pojmowania świata.

Jest wysoce wątpliwe, by zasadniczo inny program polityczno-ideologiczny i gospodarczy (w szczególności liberalny w stylu zachodnim) mógł stać się w przewidywalnym horyzoncie czasowym w Rosji alternatywną podstawą konsolidacji i przebudowy społecznej. Podtrzymywanie szeregu istotnych treści dotychczasowej rosyjskiej tradycji politycznej i związanego z nimi typu ładu społecznego wydaje się tam stanowić niezbędny warunek możliwości powstrzymania procesów rozkładu, a więc również – we wskazanym elementarnym sensie – przesłankę, ale i określoną determinantę, jakiegokolwiek modernizacji rozwojowej. W rosyjską mentalność wpisane jest głęboko nie tylko pragnienie pójścia własną drogą, również – potęgujący się każdorazowo w okresach osłabienia władzy – lęk przed społecznym chaosem i rozpadem⁵⁹⁵. Obrony przed

⁵⁹² Por. J. Wiatr, *Europa pokomunistyczna. Przemiany państw i społeczeństw po 1989 roku*, Warszawa 2006, s. 147.

⁵⁹³ Por. R. Bäcker, *Współczesne typologie rosyjskiej myśli politycznej*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2009, s. 127–128.

⁵⁹⁴ Por. s. 38.

⁵⁹⁵ Należy pamiętać, że w Rosji ład państwowy był tradycyjnie budowany wokół władcy i jego siły; na związku z władzą była budowana również wizja społecznej, narodowej wspólnoty, w konsekwencji czego

nimi szuka się w forsownym odbudowywaniu potęgi władzy centralnej (silnie personifikowanej, bazującej na subordynacji jednostek wobec państwa i rządu, identyfikowanego z prezydentem⁵⁹⁶), utożsamianej nie tyle z gwarancją, ile wręcz z podstawą porządku społecznego, a nawet samego istnienia państwa w nieodmiennie jakoby wrogim Rosji świecie⁵⁹⁷. Przygotowującą wybory parlamentarne (grudzień 2007 r.) i prezydenckie (marzec 2008 r.), konkretyzacją owego lęku, podsycanego i sterowanego przez Kreml – nie bardzo skądinąd uzasadnionego w sytuacji stabilności struktur państwowych, ze służbami bezpieczeństwa w szczególności – stał się wykreowany przez władzę i media dylemat: dalsza, wiodąca obecność Putina w takiej lub innej politycznej formie albo kolejna smuta, anarchia i rozkład...

Po zwycięstwie w wyborach prezydenckich 2008 r., wskazanego przez Putina, Dmitrija Miedwediewa, jego poprzednik i polityczny patron stanął na czele rządu. Niedługo później gospodarka świata weszła w fazę kryzysu finansowo-ekonomicznego, przeżywanego również, nawet szczególnie dotkliwie, przez Rosję, z powodu jej jednostronności gospodarczej w spotęgowany sposób podatnej na negatywne zmiany koniunktury na rynku surowców energetycznych. W zaistniałej sytuacji Putin zaczął być kreowany – i odbierany tak w szerokiej świadomości społecznej – jako ostatnia, niezawodna opoka, chroniąca społeczeństwo i kraj przed załamaniem i krachem. Ukazywano go jako przywódcę, który zachowuje niezmiennie spokój i pewność siebie, a w sytuacjach dramatycznie trudnych swą władcą wolą potrafi – dla dobra zwykłych ludzi – przełamać, dyktowane przez bezwzględne prawa rynku, hipertroficzne ceny na artykuły pierwszej potrzeby; zmusić kierujących się wyłącznie własnym zyskiem, egoistycznych biznesmenów do liczenia się z bólami i sytuacjami życiowymi swych pracowników, ich rodzin, społeczności lokalnych, z ogólnym dobrem narodu-ludu. Podtrzymywana wizja prezydenckiego powrotu Putina, po wyborach 2012 r. konserwuje jednocześnie u wielu Rosjan przestrzeń przeżywanej nadziei.

Głęboko ugruntowane i szeroko rozpowszechnione przeświadczenia, że Rosja zawsze wzbudza u innych państw wrogie uczucia i nikt obcy nie życzy jej dobra⁵⁹⁸, a Rosjanin nie może obejść się bez silnej władzy, która kieruje jego

osłabienie władzy odbierane jest tam jako fundamentalne zagrożenie dla wszelkiego ładu i wspólnoty. Por. P. Timofiejuk, *Mity nacjonalistów rosyjskich*, [w:] P. Timofiejuk, A. Wierzbicki, E. Zieliński (red.), *Narody...*, s. 57.

⁵⁹⁶ Por. L. Shevstova, *Putin's Russia*, Washington 2003, s. 171–172.

⁵⁹⁷ Por. M. Mendras, *Powrót do obłożonej twierdzy?*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 152–158; Ju. Romanzenko, *Ochota na Rossiju. Naszy wragi i »druzja« w XXI wieku*, Moskwa 2005, s. 87 i n., 213 i n., 311 i n.

⁵⁹⁸ Por. Ju. Afanasjew, *Opasna Rossija...*, s. 403 i 408. Jako symptomatyczne w rozpatrywanym kontekście, przytoczmy słowa Aleksandra Mołotkova: „demontaż państwa i armii, przemysłu, kultury, demoralizacja społeczeństwa, katastrofa demograficzna, i żadnych działań mobilizujących dla zatrzymania

postępowaniem, połączone z deklarowaną gotowością do rezygnacji z wolności politycznych ze względu na ład i porządek w kraju, pozostają trwałym elementem rosyjskiej rzeczywistości⁵⁹⁹. W następstwie mamy tam do czynienia z generowaniem i podtrzymywaniem szczególnego typu racjonalności politycznej zarówno w odniesieniu do spraw wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Dotyczy to m. in. samozrozumiałości i wręcz autotelizacji działań władzy, akcentujących swe dążenie do urzeczywistnienia pełnej jedności państwowej i narodowej (putinowska Jedna Rosja już samą swą nazwą wyraża treści wysoce symptomatyczne), a także wysiłków władzy mających na celu rozszerzanie swych wpływów w świecie, z okazywaniem własnej przewagi czy wyższości wobec innych grup, instytucji, narodów czy państw, traktowanych ostentacyjnie jako słabsze. Podobne postawy i zachowania pojawiają się w wielu przypadkach nawet wówczas, gdy utrudniają *de facto* osiąganie określonych celów politycznych państwa rosyjskiego, zwłaszcza w stosunku do niektórych krajów sąsiedzkich – ich potrzeba i wewnętrzny systemowa racjonalność polegają bowiem na tym, że stanowią one jednocześnie element społecznej reprodukcji systemu, środek zaspokojenia istotnej, „samozrozumiałej” wręcz potrzeby społecznej oraz legitymizacji istniejącej władzy i wzmacniania posiadanego przez nią politycznego poparcia.

W stopniu, w jakim Putinowska formuła rozwiązywania rosyjskich problemów pozostaje – co jednocześnie stanowi ważną przesłankę jej siły oddziaływania i społecznego rezonansu – w ramach tradycyjnych struktur instytucjonalnych oraz skorelowanych z nimi sposobów myślenia i działania, których następstwem jest przecież w znacznej mierze rosyjska teraźniejszość, stała się ona *de facto* kolejnym ogniwem w procesach ich dalszej reprodukcji⁶⁰⁰. Istnienie tendencji do częściowego odtwarzania wcześniejszych struktur, stanów i postaw, z kultem potęgi władzy centralnej jako panaceum na wszelkie problemy, zagrożenia i trudności włącznie, nie musi bowiem oczywiście – zwłaszcza współcześnie, w sytuacji określonej przez oddziaływanie wielości rozmaitych czynników wewnętrznych i zewnętrznych – przesądzać automatycznie o kształcie i przyszłych losach kraju⁶⁰¹. Można jednak spodziewać się, że silnie ugruntowany w tamtejszej tradycji politycznej, destrukcyjny dla perspektyw wykształcenia się tam rzeczywistego pluralizmu, praworządności i demokracji, wpływ podobnych tendencji będzie tym większy, im bardziej ich obecność zostanie za-

tych zgubnych procesów. Przeciwnie, równoległe krańcowo intensywny eksport surowców (gaz, ropa naftowa, drewno, energia elektryczna) – to wszystko, co Zachód potrzebuje od Rosji”. A. Mołotkow, *Missija Rosji. Prawosławie i socjalizm w XXI wieku*, Sankt-Pietierburg 2008, s. 380.

⁵⁹⁹ Por. L. Shevstova, *Putin’s...*, s. 103; B. Reitschuster, *Władimir Putin. Dokąd prowadzi Rosję?*, Warszawa 2005, s. 23.

⁶⁰⁰ Więcej o tym por. M. Broda, *Putin, Rosjanie i rosyjska tradycja polityczna*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2006, nr 2 (14), s. 23–39; tenże, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 226–246.

⁶⁰¹ Por. Ju. Łotman, *Kultura i eksplozja...*, s. 105–106, 231–236.

akceptowana przez rosyjskie społeczeństwo i międzynarodową opinię publiczną, a sama władza nie zacznie – nie zostanie do tego skłoniona – wyzwać się z nawyku i pokusy czynienia z autorytarno-imperialnej tradycji państwa podstawy i wzorca dla swych działań, kształtujących po raz kolejny nowe-stare oblicze Rosji.

Analizując nie tylko teksty programowe, przemówienia i wypowiedzi czy zapowiedzi legislacyjne, ale i same akty prawne rosyjskiej władzy, należy pamiętać, że w tamtejszej tradycji władcy i władzy przypisuje się szczególny status „prawa upostaciowanego”. Wielu z ustaw – nie mówiąc już o zapowiedziach ich uchwalenia – nie formułuje się tam z zamiarem rzeczywistego wprowadzenia w życie: pozostają one „czystym aktem ideologicznym, rytualnym gestem Panującego”⁶⁰². Po dziś dzień w podobny sposób odbierają je miliony Rosjan, zdziwionych faktem, że wielu obserwatorów zachodnich, nie rozumiejąc tego, traktuje – bądź traktowało w okresie, w którym się one pojawiły – rozmaite deklaracje polityczne (z putinowskim hasłem „dyktatury prawa” jako domniemanym zwiastunem autotelicznej wartości prawa i po europejsku pojmowanej praworządności, na czele) czy akty prawne władzy jako opis rosyjskiej rzeczywistości lub zapowiedź, określonych ich treścią, konkretnych działań. O podobną iluzję łatwo było zwłaszcza w pierwszych latach rządów Putina, gdy oczywista słabość polityczna i ekonomiczna Rosji wymuszała na jej władzy zintensyfikowaną wrażliwość na reakcje demokracji zachodnich i międzynarodowej opinii publicznej, wpływając znacząco na stylizację i treść kremlowskich enuncjacji, prawie natomiast wcale nie miało to wpływu na polityczną i społeczną rzeczywistość i dynamikę rozwojową kraju⁶⁰³.

Należy pamiętać, że dla zasadniczo autorytarnej władzy instytucje i swobody demokratyczne mają wartość jedynie o tyle, o ile – ze względów wewnętrznych czy zewnętrznych – są jej potrzebne i gdy – w dłuższej zwłaszcza perspektywie – raczej utrwalają i wzmacniają istniejący system polityczny niż zagrażają jego stabilności, a także pozycji i interesom samej władzy. Jedynie pozostawanie w sferze tradycyjnego, rosyjskiego, czy szerzej archaicznego, mitu, który, przypisując najwyższej władzy *quasi*-boską naturę, uwalnia ją z uwikłania w sferę partykularnych interesów⁶⁰⁴ – w szczególności własnych – i mechanizmów funkcjonowania istniejącego systemu polityczno-społecznego, pozwala, i wręcz nakazuje, myśleć o sprawie inaczej. Otwiera się wówczas przestrzeń dla wykładni ideologii i działań politycznych władzy, podobnych do tej, którą, na podstawie analizy przemówień i pism przywódcy, przedstawił Aleksy Czadajew: „Zadaniem

⁶⁰² J. Faryno, *Prawowyyje sistemy...*, s. 67.

⁶⁰³ Por. P. Truscott, *Putin's Progress. A Biography of Russia's enigmatic President, Vladimir Putin*, London–Sydney–New York–Toronto 2004, s. 350.

⁶⁰⁴ Por. Dż. Billington, *Rossija w poiskach siebia*, Moskwa 2005, s. 120.

Putina jest stworzenie takiego systemu, w ramach którego naród rosyjski sam będzie mógł decydować o sprawie władzy”⁶⁰⁵.

W świadomości bardzo wielu Rosjan parlament, niezależne od władzy media, partie polityczne i organizacje społeczne są nie tyle instytucjonalną gwarancją praw i swobód obywatelskich, ile instrumentem walki partykularnych interesów oligarchów i polityków⁶⁰⁶. Władza kremlowska i podporządkowane jej media ugruntowują podobny sposób myślenia, zakorzeniony głęboko w świadomości rosyjskiej, dla której artykułowane roszczenia jednostek i grup, dotyczące wyznaczenia sfery ich wolności, rzeczywiście ograniczającej możliwość ingerencji państwa, odbierane są jako zamiary i działania antywspółnotowe i antyspołeczne, sterowane z zewnątrz i służące wrogom Rosji⁶⁰⁷. W ograniczaniu swobody działania, a nawet w likwidowaniu rozmaitych instytucji społeczeństwa obywatelskiego i w instrumentalnym włączaniu ich w kremlowski system rządzenia, miliony mieszkańców kraju widzą zatem przede wszystkim nie atak na sferę wolności obywatelskich i podstawowe zasady demokracji, lecz walkę z nadużyciami. Tych ostatnich oczywiście nie brakuje, z pola widzenia świadomości społecznej spychany jest jednak fakt, że nic tak nie sprzyja zwykle nadużyciom władzy i urzędniczej samowoli, jak ich nieograniczone pełnomocnictwa i niekontrolowana przez społeczeństwo swoboda działania⁶⁰⁸.

W nacechowanej silnym „maksymalizmem eschatologicznym” rosyjskiej sytuacji kulturowo-społecznej i polityczno-mentalnej, konflikt interesów, pluralizm wizji świata, wielowymiarowa złożoność i każdorazowo nieunikniona ograniczoność różnorodnych porządków sensu, kolizje wartości, ponadinstrumentalna wartość prawa, niezbędność gry politycznej itp., przez wielu postrzegane są jedynie, bądź przede wszystkim, jako epifenomeny czy korelaty nieadekwatnie zorganizowanego świata. Sprzyja temu słabość stopnia wykształcenia się i upowszechnienia idei prawa niezależnego od władzy i grupowych interesów oraz zasady prymatu praw jednostki⁶⁰⁹. W rosyjskiej kulturze politycznej brakuje wciąż wyraźniejszej świadomości praw człowieka; obowiązywalność prawa – postrzeganego jako narzędzie rządzenia i represji, nie zaś ochrony jednostki – odnoszona jest jedynie do poddanych, a nie władzy. „W Rosji nie funkcjonuje społecznie zasada rządów prawa jako czegoś nadrzędnego wobec osób sprawujących władzę. Pojęcie władza (*włast*) obejmuje tam również pra-

⁶⁰⁵ A. Czadajew, *Putin...*, s. 27.

⁶⁰⁶ Por. tamże, s. 21, 191.

⁶⁰⁷ Por. A. Rogiński, *Prawo do samookreślenia: obrońcy praw człowieka i władza we współczesnej Rosji*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 88–91; A. Czadajew, *Putin...*, s. 43.

⁶⁰⁸ Por. B. Reitschuster, *Władimir Putin...*, s. 21, 191.

⁶⁰⁹ Por. A. Lazari, *Jeszcze raz o czarcie (Rosjanin wobec państwa prawa)*, „Verte. Tygodnik Kulturalny” 1994, nr 8, s. 5.

wo”⁶¹⁰. W podobnych warunkach, popularne zwłaszcza w latach dziewięćdziesiątych, głoszone przez władzę idee stworzenia w Rosji społeczeństwa obywatelskiego, traktowały je często *de facto* nie tyle jako wartość autoteliczną, ile jako, sprawdzony na Zachodzie, środek umożliwiający szybki rozwój państwa i społeczeństwa.

Co więcej, ile by najszerszej pojęci słowianofile nie mówili o egalitaryzmie rosyjskiej kultury i społeczeństwa, w państwie rosyjskim w znacznym stopniu utrzymuje się wciąż praktyka traktowania podstawowych praw ludzkich (np. nietykalności cielesnej osób aresztowanych) jako przywileju pewnych jedynie, wyższych warstw społecznych oraz osób zdolnych ów przywilej nieformalnie opłacić. Jurij Łotman tak pisze o jej osiemnastowiecznych początkach:

Kulturowy paradoks powstałej w Rosji sytuacji polegał na tym, że prawa panującego stanu były formułowane właśnie w tych terminach, w jakich ojcowie oświecenia opisywali ideał praw człowieka⁶¹¹.

W swym wymiarze konstytucyjnym odnoszone są one do wszystkich, ale faktycznie przestrzegane jedynie co najwyżej wobec niektórych obywateli państwa. Rozwój nacjonalizmu, tendencji autorytarnych, kult państwa i jego priorytet wobec uprawnień jednostek, nie napotykają w podobnych warunkach przeszkód, jakie mogłyby stanowić świadomość prawna większości obywateli i dojrzałe formy społeczeństwa obywatelskiego⁶¹².

Rządy Putina przywróciły – przerwana uprzednio na kilka lat, co już zdarzało się w historii tego kraju – sytuację w Rosji normalną: gdy zlokalizowana w centrum władza państwowa okazuje się zdolna do przejawienia swej mocy, pozostałe siły polityczne ulegają radykalnej marginalizacji, a znacząca opozycja przestaje istnieć⁶¹³. Jeśli nawet nie zostaje ona zlikwidowana przez władzę, traci – do czasu kolejnej smuty – swe politycznie liczące się społeczne podstawy i wpływy; następuje „proces likwidacji politycznej konkurencji elit”, przekształcania członków społeczeństwa „w pasywny elektorat”⁶¹⁴ jednoosrodkowej *de facto* władzy. Opozycja zaczyna być wówczas przejmowana i kontrolowana, a czasem wręcz powoływana i kierowana, przez władze kremlowskie⁶¹⁵. Znacz-

⁶¹⁰ *Smutno, choć nie tragicznie. Rozmowa z Richardem Pipesem*, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 46. Por. W. Sabirow, O. Soina, *Idieja spasienia w russoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 2010, s. 39.

⁶¹¹ J. Łotman, *Rosja i znaki...*, s. 45.

⁶¹² W 2006 r. dwie trzecie Rosjan było gotowych powierzyć losy swego kraju silnemu przywódcy, natomiast tylko 28% uważało, że Rosja powinna być rządzona przez instytucje demokratyczne. Por. J. Wiatr, *Europa pokomunistyczna...*, s. 147–148.

⁶¹³ Por. W. Timczenko, *Putin i nowaja Rossija*, Moskwa 2005, s. 108–109.

⁶¹⁴ J. Klamkin, *Spoleczeństwo nieobywatelskie*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 79.

⁶¹⁵ Por. J. Ćwiek-Karpowicz, *Rosyjska wielopartyjność w latach 1993–2003 – ewolucja systemu*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2004, nr 3/4, s. 51–54, 58–59; B. Reitschuster, *Władimir Putin...*, s. 150–157.

na część opinii publicznej zaczyna widzieć w niej po prostu intrygę władzy; tyłeż stwarzanie pozorów czy drwinę z demokracji, co kolejne wcielenia społecznego zła, szkodzącego narodowej wspólnoty⁶¹⁶. Demonstrowana brutalność w stosunku do niepokornych wobec niej przejawów i sił opozycji, nie przynosi uszczerbku na społecznym wizerunku władzy⁶¹⁷, wręcz przeciwnie – staje się środkiem mobilizacji wyborczego poparcia dla rządzących, a w oczach wielu Rosjan również demonstracją i świadectwem prawomocności istniejącej władzy⁶¹⁸.

Fakt, że władza – z putinowską włącznie – w Rosji znajduje się wciąż zasadniczo ponad prawem i jej samodzierżawne aspiracje nie napotykają tam znaczącego sprzeciwu, a znacznie częściej zrozumienie i poparcie społeczeństwa, nie oznacza natomiast wcale nieograniczonych możliwości modernizacyjno-rozwojowych kraju czy absolutnej swobody jej działań⁶¹⁹. Społeczne uprawnocnienie władzy, oparte na pierwiastku autorytarnym i zdolności przejawiania mocy oraz groźba destrukcyjnych następstw sytuacji, gdy owej zdolności zabraknie, wzmacniają tendencje do zachowania tradycyjnego charakteru relacji między centrum politycznym i społeczeństwem oraz tradycyjnego ładu społecznego w ogóle. We wskazanych warunkach w sferze aktywności władzy w sposób naturalny nie mieszczą się działania, zmierzające do wprowadzenia w Rosji rzeczywistego trójpodziału władzy, uznania prawdziwej niezawisłości sądów i wolności środków masowej informacji, rządów prawa jednakowo obowiązującego wszystkich, pluralizmu, społeczeństwa obywatelskiego, uwolnienia gospodarki od dyktatu polityki itp. Podważałyby one podstawy i zasady funkcjonowania istniejącego systemu politycznego, a przez większość Rosjan zostałyby odebrane jako zagrożenie istniejącego porządku społecznego, wzmacniając, w następstwie, pragnienie ponownego umocnienia władzy, biorącej na siebie odpowiedzialność za wszystko.

Jednocześnie jednak, jak pokazuje historia kraju, pozostawanie w sferze ambicji, zachowań i struktur tradycyjnych, autorytarnych i imperialnych, nie jest również pozbawione momentu antymodernizacyjnego i autodestrukcyjnego. Ogranicza ono, ekstensyfikuje, ujednostronnia, wyczerpuje i trwoni możliwości rozwojowe państwa, uświadamiając – periodycznie – Rosjanom jego zapóźnienie cywilizacyjne, osłabienie potęgi i pozycji w świecie, zdolności do dialogu

⁶¹⁶ Por. E. Radziński, *Rasputin*, Warszawa 2000, s. 13.

⁶¹⁷ P. Kenez, *Odkłamana historia Związku Radzieckiego*, Warszawa 2008, s. 348.

⁶¹⁸ Por. tamże, s. 347–348. W utrwalonej przez wieki świadomości społecznej wielu Rosjan: „Jeśli Władza podporządkowuje się ziemskiemu prawom, świadczy to, że jest ona słaba, zamierzająca, i w ostatecznym rachunku, nieprawdziwa”. A. Pielipienko, *Russkaja sistema na wiesach istorii* (tekst w posiadaniu autora), s. 5.

⁶¹⁹ Por. A. Piercew, *Poczemu Jewropa nie Rossija. Kak był obduman kapitalizm*, Moskwa 2005, s. 380.

i porozumienia z innymi, narastający z czasem brak zdolności do dokonywania korekt prowadzonej polityki i rozwiązywania wewnętrznych problemów społecznych⁶²⁰. Uruchamiane z kolei, charakterystyczne dla okresów rosyjskiej *smuty*, próby stworzenia nowego – w szczególności zachodniego – typu porządku społecznego napotykać jednak szybko silne mechanizmy blokujące – dysfunkcjonalność amalgamatu elementów starych i nowych oraz rosnące poczucie groźby całkowitego rozpadu społeczeństwa i państwa popychają ku powrotowi do form tradycyjnych i szukania remedium we wzmacnianiu centralnej władzy. Wskazane okoliczności stanowią zespół ważnych czynników, współwarunkujących utrzymywanie się, na pierwszy wzgląd paradoksalnej, sytuacji władzy politycznej w Rosji, w ramach której jej wszechmoc i – demokratyzacyjna, a w pewnym stopniu również modernizacyjna – bezsilność znajdują się bardzo blisko siebie.

Kryzys ekonomiczny 2008 r., uświadamiający pewnej części rosyjskiej opinii publicznej anachroniczność, nierozwojowość i nieperspektywiczność instytucjonalno-świadomościowej rzeczywistości rosyjskiej, prowadził do osłabienia nadziei wiązanych z wypracowaniem i realizacją kreowanej przez władzę wspólnotowej „idei”. Pojawiły się oznaki odmiennej – od „putinowskiej” – „miedwiediewowskiej” stylizacji wypowiedzi przedstawicieli niektórych organów rosyjskiej władzy i opinii publicznej, łączących sprawę pomyślnego uporania się przez Rosjan i Rosję z trudnymi wyzwaniami przyszłości m. in. ze wzrostem samoświadomości obywatelskiej i rozwojem instytucji społeczeństwa obywatelskiego. W ujęciu prezydenta Miedwiediewa, promującego koncepcję modernizacji Rosji, chodzi o – nie tylko teoretyczną, ale i praktyczną – społeczną odpowiedź na pytanie: „jak stworzyć najlepsze możliwości po temu, żebyśmy my sami, każdy z nas, mógł w działaniu urzeczywistnić swoją wiedzę, możliwości, doświadczenie, nie zdając się na kogoś na górze”⁶²¹. Zamiast tradycyjnej wizji Wielkiego Wzlotu wskazywana jest tu perspektywa stopniowych, rozłożonych na etapy, przemysłanych, konsekwentnie wprowadzanych zmian, a nawyk liczenia na państwo bądź na jakąś „wszechpotężną wiedzę”⁶²² ma zostać zastąpiony przez obywatelskie liczenie przez Rosjan przede wszystkim na samych siebie.

Krytyczni wobec istniejącego systemu społecznego politolodzy rosyjscy – sami skądinąd pozostający niejednokrotnie również w binarnych strukturach rosyjskiej tradycji i myśli, nie bardzo pozostawiających miejsce dla dostrzegania pojawiania się i możliwości wpływu różnorodnych czynników i elementów ewen-

⁶²⁰ Por. M. Broda, *Dokąd pędzisz, Rosjo?*, „Obóz. Problemy Narodów Byłego Obozu Komunistycznego. Kwartalnik” 1996, nr 30, s. 105–109.

⁶²¹ D. Miedwiediew, *Jeżegodnoje posłanije Priezidienta Rossijskoj Fiedieracyi Fiedieralnomu sobraniju*, „Parlamentarnaja gaziet”, 13–19.11.2009, s. 1.

⁶²² Tamże, s. 3.

tualnych cząstkowych, stopniowych zmian – zachowują wobec „miedwiediewowskich przemian” daleko idący sceptycyzm: „Problem w tym, że Miedwiediew powtarza tę modernizacyjną mantrę już dwa lata, a w rosyjskim życiu nic się nie zmienia. A jeśli się zmienia to na gorsze”⁶²³ – ocenia Lilia Szewcowa. W jej opinii modernizacja oparta na imporcie zachodnich technologii i inwestycji nie gwarantuje liberalizacji kraju: „słyszac takie słowa można zapytać, dlaczego »technologiczne modernizacje« w czasach Piotra I i Stalina nie uczyniły z Rosji nowoczesnego kraju?”⁶²⁴ Powstrzymując się od – wymagającego osobnych badań i analiz rosyjskiej rzeczywistości społeczno-politycznej, pomagających rozpoznać, czy za ewentualnymi przejawami różnic interesów i wzajemnej rywalizacji poszczególnych grup w ramach istniejącego systemu władzy, kryje się również jakiś rzeczywisty zamysł i potencjał demokratyzacyjny, umożliwiający większy wpływ społeczeństwa na rządzących – formułowania bardziej jednoznacznych diagnoz i prognoz, warto przypomnieć, że pojawianie się podobnych do głoszonych przez Miedwiediewa idei i haseł, obywatelskich, demokratycznych, liberalnych itp., nie jest niczym niezwykłym w sytuacjach kryzysowych doświadczanych przez Rosjan⁶²⁵. Powyższa konstatacja nie może być jednak podstawą do dedukowania po prostu skutków i następstw takich bądź innych działań politycznych w Rosji. Dopiero przyszłość pozwoli określić siłę, zakres i trwałość ich – oraz ewentualnych następnych idei i działań – wpływu na świadomościową i społeczną dynamikę rosyjskiej rzeczywistości.

Na zachodnim i rosyjskim okcydentalistycznym myśleniu o Rosji ciąży od dawna mit zakładający jakoby jej naturalnym przeznaczeniem była europejskość i – w przeżywanym właśnie okresie – może się ono dopełnić, chyba, że – jak się czasem sądzi – wybierze ona rosyjski czy azjatycki despotyzm, wyzbywając się z kolei finalnie ze swego oblicza wpływów europejskich. We wskazanym kontekście były często interpretowane rozmaite decyzje władzy rosyjskiej, w szczególności posunięcia polityczne Putina i jego ekipy w początkowym zwłaszcza okresie rządów. Autorzy owych interpretacji nie przestawali utwierdzać się w jednostronnych nadziejach, rachubach i ocenach nawet wtedy, gdy przychodziło im niejednokrotnie przerzucać się ze skrajności w skrajność. Można spodziewać się, że przejawy podobnego sposobu myślenia o Rosji i jej przyszłości odżyją ponownie przy kolejnych, choć trochę sprzyjających temu, okazjach⁶²⁶.

⁶²³ L. Szewcowa, *Modernizacyjne mity*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5, s. 21.

⁶²⁴ Tamże, s. 120.

⁶²⁵ Charakter retoryki i inicjatywy podejmowane przez Miedwiediewa, wewnętrzne (konieczność walki z korupcją, nadrzędność prawa, potrzeba stworzenia warunków do rozwoju małego i średniego biznesu) i zewnętrzne (gesty służące ociepleniu stosunków z NATO i UE) są, zauważmy, bardzo podobne do haseł i inicjatyw Putina, obejmującego władzę na Kremlu. Por. L. Szewcowa, *Miedwiediew na beczce z prochem*, „Nowa Europa Wschodnia” 2008, nr 1, s. 29.

⁶²⁶ W formie embrionalnej pojawiają się sporadycznie już nawet w związku z nieco odmienną – w porównaniu z tą, którą preferuje Putin – treściową stylizacją wypowiedzi Miedwiediewa.

Należy pamiętać, że społeczno-kulturowe oblicze, dynamikę i kolejne metamorfozy nowożytnej Rosji, a przede wszystkim tamtejszej samoświadomości społecznej, określa – generująca określone tendencje i kontrtendencje rozwojowe – współobecność i wzajemna interakcja pierwiastków rodzimych i zachodnich, tworząc nieredukowalną już do nich rzeczywistość kulturową, społeczną i polityczną⁶²⁷. Uświęcone tradycją, społeczne, polityczne i kulturowe ambicje Rosjan wyznaczone są w znacznym stopniu przez finalistycznie pojmowaną ideę pozytywnej syntezy wartości rodzimych i zachodnich. Koresponduje z tym m. in. pojawianie się rozmaitych hybryd ideologicznych, takich jak „dyktatura prawa”, „suwerenna demokracja”, „suwerenna cywilizacja” czy „demokracja sterowana”.

Doświadczenia historyczne zdają się jednak stawiać przed Rosjanami raczej problem możliwości uniknięcia realności syntezy negatywnej: powstania karykaturalnej „Azjopy” zamiast oczekiwanej „Eurazji” (choćby demokracji zamiast demokracji itp.). W momencie, czy już w przeczuciu, podobnego rozczarowania reakcją obronną staje się zwykle autoperswazyjne podkreślanie własnej swoistości, osłabiające potrzebę uczestniczenia w wartościach zachodnich oraz napięcia związane ze świadomością ograniczoności owej partycypacji. Gdy z czasem, co w Popiotrowej Rosji zdarzyło się już kilkakrotnie, dystansująca się od europejskich wzorców opcja przynosi również zawód, odżywają ponownie prozachodnie sympatie itd. Rosjanie tak naprawdę nie są wciąż – i, ze wskazywanych w książce względów⁶²⁸, nie bardzo mogą być – pewni i nie mogą zdecydować, czy ich kraj ma być częścią Europy czy jej alternatywą. Usiłując wyjść z sytuacji przeżywanego jako brak tożsamości, dwoistość czy wewnętrzne rozdarcie, jednocześnie odtwarzają wciąż ów stan i dekretują jego „przejsiowość”.

Podstawowym rysem rosyjskiej rzeczywistości ostatnich stuleci wydają się być, ulegające reprodukcji – nie bez periodycznych kryzysów i specyfikacji – struktura i tradycja imperialna, wytwarzające swe świadomościowe i instytucjonalne, mentalne, polityczne, społeczne, kulturowe, moralne i ideologiczne, obiektywizacje i odpowiedniki. Poparciu udzielonemu Putinowi przez zdecydowaną większość Rosjan towarzyszy często przekonanie, że ucieleśnia on upragnioną, sakralizowaną tam od wieków potęgę imperium, zdolną uchronić kraj przed zewnętrznymi i wewnętrznymi wrogami, przed chaosem i rozpadem. Obserwowane w pierwszych latach XXI w. ponowne wkroczenie Rosji na drogę zmierzającą do odbudowy tamtejszej tradycji państwowcentrycznej i imperialnej, większości jej mieszkańców wydaje się wciąż czymś prostszym i bardziej natu-

⁶²⁷ Por. M. Broda, *Russia and the West: The Root of the Problem of Mutual Understanding*, „Studies East European Thought” 2002, vol. 54, s. 10–14, 18–22.

⁶²⁸ Por. s. 368–371.

ralnym – wręcz samozrozumiałym, dającym poczucie własnej wartości i narodowej dumy – niż próby dokonania gruntownych przewartościowań owej tradycji. Te ostatnie musiałyby bowiem sięgać samych podstaw rosyjskiej tożsamości i związanego z nimi typu ładu społecznego, struktur mentalnych, narodowych ambicji i kulturowych wzorów.

Prymat orientacji imperialnej, ambicja kroczenia swą własną drogą i reaktualizowana idea „silnego państwa” mogą prowadzić – w sytuacji spodziewanego wzrostu potęgi mocarstw niezachodnich, w szczególności Chin⁶²⁹, zdolnych potencjalnie stać się alternatywnym w stosunku do Zachodu punktem rosyjskiego odniesienia – do relatywizacji znaczenia kwestii europejskości bądź nieeuropejskości Rosji w tamtejszej kulturze i świadomości. Chyba, że w możliwej sytuacji nasilającego się chińskiego czy islamskiego zagrożenia opcja europeizacyjna – rozumiana jako proces gruntowanych i wielowymiarowych przemian społecznych⁶³⁰ – stanie się, reaktywnie, oparciem i legitymizacją rosyjskiej tożsamości, uruchamiając po raz kolejny – wskazywany wcześniej – złożony zespół ścierających się ze sobą tendencji i kontrtendencji rozwojowych.

Powracając, rekapitulując, do mentalno-kulturowych i społeczno-politycznych przesłanek i uwarunkowań sytuacji, w której pytanie o Putina i putinowską władzę staje się dla wielu jego rodaków jednocześnie nie tylko pytaniem o Rosję, ale również – w obu wymienionych wymiarach – ujmowane jest niejednokrotnie, wprost lub *implicite*, w kategoriach „zagadki-tajemnicy”, przychodzi przypomnieć i podkreślić m. in. kilka następujących okoliczności.

Czasowa i kulturowa odległość, wzajemna odmiennosc, biegunowosc, przeciwstawność i paradoksalność rozmaitych odniesień i formuł identyfikacyjnych odnoszonych tam do Putina i Putinowskiej Rosji⁶³¹, wydają się mieć charakter nieprzypadkowy, mówiąc wiele o rzeczywistości polityczno-społecznej historycznej i współczesnej Rosji⁶³², a bezpośrednio o sposobach jej konceptualizacji przez Rosjan, w szczególności w zakresie spraw związanych ze sposobem postrzegania przez nich społeczeństwa i władzy. Silne pierwiastki maksymalizmu, binaryzmu, kosmizmu i religijnej immanencji sprzyjają podtrzymywaniu – łączzonej chętnie z mocą sprawczą, wyraźnie personifikowanej, a niejednokrotnie również *quasi*-deifikowanej *de facto*, władzy – wspólnotowej ufności w nieod-

⁶²⁹ Por. J. Fiodorow, *Rosyjskie supermocarstwo: mity i rzeczywistość*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 127.

⁶³⁰ W opinii radykalnych krytyków istniejącego w Rosji systemu polityczno-społecznego i braku reform niezbędnych dla kraju, jego rozwoju i jedności: „kryzys jest nieunikniony. Tymczasem Rosja musi przejść próbę modernizacyjnych mitów i pokonać iluzję, że można zbudować nowoczesny kraj niczego nie zmieniając. Po kolejnej klęsce wskazują oni, będzie musiała zdać jeszcze jeden egzamin – z gotowości do likwidacji systemu jedynowładztwa”. L. Szewcowa, *Modernizacyjne mity...*, s. 23.

⁶³¹ Por. s. 200.

⁶³² Por. M. Broda, *Putin, Rosjanie...*, s. 23–42.

ległą realność zasadniczej przemiany świata⁶³³. Relatywnie mniej akcentowana historyczność zjawisk i procesów oraz słabsza świadomość dziejowego do nich dystansu, sprzyjają z kolei tendencji do pojmowania historii jako swoistej księgi archetypicznych powtórzeń określonych sytuacji i zachowań. W następstwie powyższego, czasowa i kulturowa odległość między różnymi sytuacjami historycznymi, w szczególności między okresami rządów sprawowanych przez poszczególnych władców Rosji, a także ukierunkowane przeciw jakoś główne trendy rozwojowe społeczeństw, przestają być zasadniczą przeszkodą dla najrozmaitszych, przeciwstawnych często, porównawczych „współując”, zestawiających objaśnień, kontrastujących ze sobą rozpoznai i diagnoz, przewidywanych metamorfoz i ich przywódczych sprawców, wizji równie absolutyzowanego wzlotu lub upadku itp.

W wyrosłych na prawosławnej glebie mentalności i kulturze rosyjskiej – zdominowanych przez silny ładunek eschatologiczny oraz korelujące z nim poszukiwanie pełni i definitywności wspólnotowego spełnienia – wymiar przyszłości zyskuje nie tylko szczególną ważność, przypisuje mu się często także faktyczną nadrealność i niezależność w stosunku do empirycznie uchwytnej teraźniejszości. Podmiotową siłę, tworzącą historię, utożsamia się tam od wieków z – aktualną lub potencjalną – centralną władzą państwową, w jej istnieniu, potędze i działaniu widząc nie tylko gwarancję, ale również podstawę i kreatora porządku społecznego, nosiciela ponadpartykularnej racji i prawdy. Jeśli aktualna władza traci podobne przymioty i zdolności, staje się, w oczach Rosjan, narzędziem równie hipertroficznym pojmowanego rozkładu i nosicielem antyprawdy, czynnikiem społecznej i aksjologicznej destrukcji; traci ona wówczas swą legitymizację i, jak oczekuje się, powinna zostać zastąpiona przez inną⁶³⁴. W ramach podobnego sposobu pojmowania świata, w sferze – traktowanych jako osiągalne i realistyczne – celów i rezultatów działań tego samego rosyjskiego władcy czy przywódcy mogą się zatem równolegle pojawiać, tak wzajemnie spolaryzowane charakterystyki (diagnozy, identyfikacje, oceny), jak: „europejska” i „neostalinowska”, rozwojowa i regresywna czy zastojowa, twórcza i destrukcyjna, autorytarna i demokratyczna itd.

Co więcej, powtarzające się cyklicznie w historii Rosji okresy głębokiego kryzysu przeżywane są tam jednocześnie, i paradoksalnie, jako zapowiedź, a nawet swoista rękojmia, przyszłego spełnienia, przy czym moment spodziewanej, pozytywnej inwersji odnoszony jest do sytuacji szczytowego nasilenia destrukcji, upadku i sprzeczności⁶³⁵. Dychotomicznie ujmowana przyszłość własnego

⁶³³ Por. tamże, s. 78–82.

⁶³⁴ Por. I. Domnikow, *Mat'-ziemia i Car'-gorod. Rossija kak tradycionnoje obszczestwo*, Moskwa 2003, s. 225, 250, 372–374.

⁶³⁵ Por. I. Kondakow, *Krizis cywilizacyjnej idencjności w istorii Rossii*, [w:] N. Chrienow (red.), *Iskusstwo w kontiektie cywilizacyjnej idencjności*, t. 1, Moskwa 2006, s. 111–116; J. E. Cirlot, *Słow-*

kraju pojmowana jest bowiem w kategoriach próby inicjacyjnej, ujmowanej zarazem paradoksalnie w taki sposób, że przejawy doświadczanej słabości zdają się okazywać świadectwem potencjalnej – nieroztrwonionej, zmagazynowanej i niewykorzystanej wciąż – siły, a większa niż gdzie indziej „upadłość” terażniejszości – przesłanką przyszłego, uwalnianego od determinacji negatywów dotychczasowości, wznoszenia się do rozwoju. W odniesieniu do pokomunistycznej sytuacji w Rosji podobne przeświadczenia dobrze eksplikuje np. następująca wypowiedź A. Panarina:

Nowe położenie Rosji jako upadającej peryferii, pozbawionej poprzednich zapasów, słabych duchem pobudza do kapitulacji, silnych – do niebywałej aktywizacji twórczej. Paradoks sytuacji polega na tym, że Zachód może zadowalać się starymi stereotypami i trywialnymi ujęciami, wtedy gdy Rosja obiektywnie nie może się na nich utrzymać. Jej dylematem jest: zguba albo twórcze odnowienie⁶³⁶.

W ramach podobnej percepcji świata osiągalne i bliskie staje się zatem również to, co w kategoriach empirycznych wydawać się mogłoby właśnie arealne, a przynajmniej bardzo wątpliwe i odległe w czasie: rosyjska hegemonia bądź dominacja w świecie, wskazywanie mu drogi w przyszłość, autentyczne rządy prawa, bycie kulturowym wzorem dla Zachodu itp.

Wyraźna skłonność do dzielenia historii kraju na etapy, stanowiące jakoby – przynajmniej potencjalnie – pełne zerwanie z przeszłością, sprzyja sytuacji, w której zmiana władcy może być odbierana jako zapowiedź nowej epoki, określonej przez jego osobowość i czyny, wynoszone *de facto*, również w wymiarze charakteru i siły swego wpływu politycznego, ponad podstawowe ograniczenia i determinacje historyczne, a nawet podporządkowywać je sobie. Wraz z obejmowaniem rządów przez kolejnych – silnych zwłaszcza, budzących lęk i respekt – władców Rosji, jej carów, przywódców czy prezydentów, ożywają zatem każdorazowo intensywne spekulacje, spory i dyskusje, dotyczące tego, kim oni są – podejmowane w perspektywie spodziewanego charakteru, celów i konsekwencji ich politycznych działań, mających określać polityczną tożsamość i kierunek dynamiki całego państwa. Moment nieciągłości, oddzielający terażniejszość od, czekającej jakby na swe spełnienie, Przyszłości nabiera wówczas charakteru przeszkody, którą trzeba – i jedynie w ten sposób można – pokonać nadludzkim w istocie czynem przywódczej woli⁶³⁷. W następstwie dramatycznych często rezultatów prób historycznej weryfikacji podobnych przeświadczeń, biegunowym odpowiednikiem ufności, że w Rosji, zwłaszcza zaś dla jej najwyższej władzy, „wszystko jest możliwe”, otwierającej bezkresną niemal przestrzeń

nik..., s. 164–165.

⁶³⁶ A. Panarin, *Stratigiczeskaja stabilnost' w XXI wiekie*, Moskwa 2003, s. 204.

⁶³⁷ Por. s. 246–248.

możliwych identyfikacji, obserwowanych przemian i ich personifikowanych sprawców, staje się równie krańcowo pojmowany fatalizm, w myśl którego jakakolwiek zasadnicza zmiana nie jest tam możliwa – co najwyżej, poza następowaniem po sobie kolejnych faz cyklu: autorytaryzm–smuta–autorytaryzm..., prowadzącym każdorazowo możliwe zabiegi identyfikacyjne do kwestii „rozpoznania” charakteru trwającej właśnie „fazy”.

Od czasów Piotra I stałym punktem – pozytywnego, negatywnego, ambivalentnego itp. – odniesienia dla świadomości rosyjskiej pozostają, jak pamiętamy, Europa i Zachód. Rodzimą rzeczywistość ujmuje się i ocenia przez pryzmat kategorii zachodnich albo, przeciwnie, stara się pokazać i uzasadnić ich zasadniczą nieadekwatność w odniesieniu do Rosji. W pierwszym przypadku pojawia się tendencja do poszukiwania – i znajdowania – zachodnich analogii i pierwowzorów dla dokonywanych identyfikacji i objaśnień rosyjskich realiów, sytuacji i przemian, ich kreatorów i sprawców, w drugim natomiast pozytywne analogie, identyfikacyjne i objaśniające, poszukiwane są w historii samej Rosji, Słowiańszczyzny, „Eurazji” itp., negatywnych zaś poszukuje się na Zachodzie. Rozpowszechnione w świadomości potocznej oraz w popiotrowej tradycji intelektualnej i ideologicznej Rosji, poczucie „braku tożsamości” i „przejsiowości” stymuluje tam poszukiwania – traktowanej jako słuszna, najlepsza, właściwa, możliwa i realna – drogi „na skróty”, ku pełnej europeizacji, demokratyzacji czy liberalizacji Rosji albo też ku jej nieeuropejskiemu, swoiście rosyjskiemu, „trzeciorzymowemu”, „neostalinowskiemu” czy „samodzierżawnemu” itp. spełnieniu; rodzi potrzebę i wzmacnia oczekiwanie rozwiązań definitywnych, wymagających wiary w ich realność⁶³⁸.

Jeśli patrzy się na świat w przedstawiony wyżej sposób – rozpowszechniony, utrwalony, a często również propagowany i kultywowany w rosyjskiej sferze publicznej i świadomości społecznej, co nie znaczy, oczywiście, że jedyny w niej obecny – poza polem widzenia pozostają niejednokrotnie rozmaite elementy, przejawy, uwarunkowania, ograniczenia i determinanty procesów kontynuacji i zmiany systemowej. Rzeczywista dynamika państwa i społeczeństwa rosyjskiego, podobnie, jak we wcześniejszych okresach historycznych, toczy się bowiem w znacznej mierze wciąż swoją własną drogą. Koliduje ona zarówno z możliwością zrealizowania się wreszcie tradycyjnego, rosyjskiego pragnienia wskazania światu drogi – i poprowadzenia go ku uniwersalnemu spełnieniu – w Przyszłość, jak i z zachodniocentrycznym mitem, zgodnie z którym finalistycznie pojęta europeizacja, demokratyzacja itp. pozostaje jakoby rosyjskim *fatum* – nieodwracalnym przeznaczeniem i jedną możliwą formą wspólnotowej samorealizacji Rosjan.

⁶³⁸ Por. J. Dobieszewski, *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 8 (249), s. 31–38.

Jakkolwiek w Rosji, jak i wszędzie, nic nie jest przesądzone raz na zawsze, analizując i oceniając działania rosyjskiej władzy oraz dostrzegając i doceniając ich bliższe i dalsze konsekwencje, warto pamiętać o wskazanych wyżej okolicznościach. Rozpatrywane łącznie opisują one względnie trwałe wyznaczniki rosyjskiej rzeczywistości i sposobu jej pojmowania przez wielu Rosjan, aktualne zarówno w czasach rządów długiego szeregu poprzedników Putina czy Miedwiediewa, jak i – w większym bądź mniejszym stopniu – niejednego jeszcze pewnie ich sukcesora czy następcy.

Analiza kolejnych, wybranych jako szczególnie ważne, symptomatyczne czy znaczące, historycznych metamorfoz, okresów, wymiarów, determinant bądź kontekstowych uwikłań sposobów percepcji, przeżywania i pojmowania rosyjskości i Rosji – a także podejmowanych w ich ramach i w związku z nimi poszukiwań tożsamości oraz wizji przyszłości i dążeń do wspólnotowego samospełnienia – ujawnia, obok sfery wzajemnej odmienności oraz zróżnicowania, również obszar ich wzajemnego podobieństwa i wspólnoty. Towarzysząca im intencja osiągnięcia ekskluzywnej, świadomie lub bezwiednie, ponadprofanicznej w swym charakterze prawdy i stania się jej jedynym wyrazicielem-posiadaczem oraz towarzyszący temu odrzucająco-negatywny stosunek do formuł alternatywnych, paradoksalnie spokrewnia je ze sobą. Uwzględnienie zespołu podstawowych cech, współtworzących rosyjski genotyp religijno-duchowy i duchowo-mentalny, pomaga rozpoznać i objaśnić przejawy owego podobieństwa i wspólnoty również w procesach – oraz w sferze – specyfikacji i konkretyzacji rozpatrywanych zjawisk. Kolejne nawarstwienia modyfikują, ale jednocześnie w wielu przypadkach również zachowują i rewitalizują, treści historycznie wcześniejsze – genetycznie archaiczne, prawosławne i zachodnie, sakralne (bądź *quasi*-sakralne) i profaniczne. W następstwie powyższego, uruchomione zostają mechanizmy i procesy odtwarzania, w pewnych jej rysach ogólnych, sytuacji, w której podejmowane są wciąż na nowo pytania o Rosję i próby jej „rozumienia”. Mimo dokonywanych czasem prób ich racjonalizacji czy demitologizacji, pozostają one niejednokrotnie – w mniejszym bądź większym stopniu, *implicit*e lub wprost – wciąż *de facto* uwikłane w schematy, struktury oraz procesy percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej, pojmowanej w kategoriach „duszy” oraz „duszy świata” i rozpatrywanej w formie „zagadki-tajemnicy”.

ROZDZIAŁ 3

SPOSÓB PERCEPCJI, AMBIWALENCJE I WYZWANIA PRZYSZŁOŚCI

Dostrzegana powszechnie od dawna, uznawana niemal zgodnie za typowo rosyjską, skłonność rodaków Dostojewskiego do skrajnych, często wzajemnie przeciwstawnych identyfikacji, diagnoz, ocen i schematów interpretacyjnych dotyczących historii i teraźniejszości swego państwa, narodu i kultury, przejawia się – szczególnie nawet wyraziście – w sposobie postrzegania przyszłości. Dynamika treściowa przedstawianych w książce rozważań w sposób naturalny kieruje nas ku rosyjskiemu „wychyleniu” w przyszłość – w przypadku kultury i mentalności, zdominowanych przez silny ładunek eschatologiczny, wymiar przyszłości pojmowany jest jako szczególnie ważny, rozstrzygający o wszystkim¹. Przyjrzenie się powyższej problematyce umożliwi jednocześnie bliższą refleksję nad interesującym nas fenomenem „zagadki-tajemnicy” Rosji, nad jego przejawami, metamorfozami i specyfikacjami, przesłankami, uwarunkowaniami i konsekwencjami, a także mistyfikacjami i iluzjami, jakie im towarzyszą.

Do posługiwania się metaforycznymi (o ile czynimy to z pełną świadomością owej metaforyczności) określeniami „rosyjska tajemnica” czy „rosyjska zagadka”, odnoszonymi w szczególności do przyszłości Rosji, mogą skłaniać: współobecność heterogenicznych elementów strukturalnych, sprzecznych tendencji dynamizujących tamtejszą rzeczywistość, niepewne i trudne do przewidzenia rezultaty ich wzajemnej interakcji, mniejsza – w porównaniu z zestawianymi ze sobą poszczególnymi państwami Zachodu – typowość społeczno-kulturowa Rosji, gorzej pasująca do wypracowanych przez naukę modeli rozwojowych, relatywnie większy stopień samodzielności rozwoju, słabiej powiązanie ze struk-

¹ Wyraziło się to w samoświadomości rosyjskiej, jak wskazuje G. Nivar: „Rosyjska inteligencja żyła hipostazą Przyszłości...” Ż. Niwa, *Modeli buduszczego w russkoj kulturie*, „Slavica Fergestina” 1996, N° 4, s. 143.

turami i instytucjami zachodnimi itd. Dla przeprowadzanych w książce analiz ważne będzie przede wszystkim rozpoznanie podstawowych struktur sensu, mentalno-kulturowych źródeł i uwikłań rozpowszechnionego tam sposobu pojmowania problemu przyszłości Rosji, w ramach którego rosyjska „zagadka-tajemnica” nie jest wyłącznie metaforą, lecz czymś więcej – intencjonalnie istotowym opisem rosyjskości, mającym objaśniać jej wkraczanie w przyszłość.

3.1. IDEA SZCZEGÓLNEJ WOLNOŚCI ROSJI

W bogatym panteonie rosyjskich idei i konceptów myślowych, archetypowych wspólnotowych przeświadczeń i narodowych mitów, bardzo eksponowane miejsce zajmuje od stuleci – zwrócona intencjonalnie przede wszystkim właśnie w przyszłość – idea szczególnej wolności, mającej przysługiwać Rosjanom i Rosji. Można nawet powiedzieć, że bez jej uwzględnienia, nie sposób zrozumieć wielu treści z ich historii, współtworzonej, w większym zapewne niż w wielu innych państwach stopniu, przez ambicje, dążenia, ideologie i programy, zyskujące *quasi*-racjonalny sens i pozór realności jedynie wtedy, gdy założy się – i uwierzy – że losy tego kraju i procesy w nim zachodzące nie podlegają, bądź nie muszą podlegać, wszystkim ograniczeniom i uwarunkowaniom, którym poddane są w innych krajach, pozbawionych przywileju szczególnej wolności. Rezultaty owych działań i dążeń okazywały się wielokrotnie radykalnie odmienne od przyświecających im intencji, pociągały niezliczone ofiary i koszty społeczne, ale mit zdaje się wciąż trwać. Jego rozlicznych historycznych egzemplifikacji nie musimy szukać jedynie w mrocznych wiekach odległej przeszłości: całą gamę wersji metamorfoz owego mitu odnaleźć można nawet przy ograniczeniu uwagi do dwóch-trzech ostatnich stuleci.

W swej nowożytnej wersji odkrycie i wyeksplikowanie rosyjskiego przywileju szczególnej wolności Rosji i Rosjan przyszło z zewnątrz. Jego autorem był jeden z największych filozofów niemieckich Gottfried W. Leibniz. Sens konstatacji Leibniza, wypowiedzianej w związku z reformami Piotra I, był następujący: Rosja jest krajem, w którym nic jeszcze nie zrobiono i dzięki temu wszystko da się w nim zrobić. Podobna myśl pojawiła się następnie, w bezpośrednim odniesieniu do reform podejmowanych przez Katarzynę II, u czołowego przedstawiciela francuskiego Oświecenia, Denisa Diderota: „Jakże szczęśliwy jest naród, u którego nic jeszcze nie zostało zrobione”. Skoro dawne instytucje i tradycje zostały podważone przez radykalizm działań Piotra I, „Wasza Cesarska Mość może – pisał on w liście do carowej – na szczęście wszystko uczynić...”²

² Cyt. według: A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 16–17.

Podobne wypowiedzi zachodnich myślicieli musiały odpowiadać rosyjskiej umysłowości, mentalności i psychice narodowej, skoro upowszechniły się one w Rosji szeroko i utrwaliły w niej na długo, przekraczając niejednokrotnie najbardziej nawet radykalne wewnętrzne podziały rosyjskich orientacji myślowych i społecznych: „Co się zaś tyczy myśli, że naród rosyjski rzekomo dysponuje szczęśliwą możliwością wybrania sobie dowolnej »formy«, to trzeba stwierdzić – pisał, odzegnujący się zresztą pryncypialnie od niej, Jerzy Plechanow – że nasi okcydentaliści wypowiadali je równie często, jak słowianofile”³. W wersji zbliżonej do poglądów Leibniza i Diderota, idea szczególnej wolności Rosji pojawiła się w pismach autorów rosyjskich już w XVIII w., u Denisa Fonwizina:

Jeśli tutaj [tj. na Zachodzie – przyp. M. B.] zaczęto żyć wcześniej, to my przynajmniej, zaczynając żyć, możemy sobie obrać taką formę, jaką chcemy, i uniknąć tych niedogodności i zła, jakie się tutaj zakorzeniły⁴.

Jest interesujące i symptomatyczne, że gdy analogiczny w swej istocie pogląd pojawił się po raz pierwszy w ramach przemyślanej, całościowej koncepcji teoretycznej, w myśli Piotra Czaadajewa, nie był on – jeśli porównać ze sobą wymowę *Listów filozoficznych* i *Apologii obłąkanego* – pozbawiony wyraźnej ambiwalencji. Podstawą teorii Czaadajewa było przeciwstawienie Rosji i Europy: o ile Europę charakteryzuje, jak twierdził, ciągłość i stopniowy postęp, człowiek Zachodu zaś – wolna, współdziałająca z innymi indywidualność ludzka – ma poczucie wielowiekowej tradycji, a jednocześnie możliwość jej przekształcania i kontynuacji, o tyle Rosję cechuje nieobecność rozwoju, nieistnienie mechanizmów kumulacji doświadczeń, życie wyłącznie terażniejszością, brak zakorzenienia i chaotyczność, często wzajemnie sprzecznych, importowanych naśladowczo z Zachodu, działań i dążeń.

Czaadajewowska konkluzja, wynikająca ze wzajemnego zestawienia, w *Listach filozoficznych*, Rosji i Zachodu –

nic nie daliśmy światu, niczego od świata nie wzięliśmy, ani jednej myśli od masy idei ludzkich, niczym nie przyczyniliśmy się do postępu ludzkiego rozumu, a to, co dał nam ten postęp, wypaczyliśmy⁵

– była krańcowo dramatyczna. Być może m. in. taki właśnie jej charakter leżał u podstaw charakterystycznej inwersji poglądów Czaadajewa, który w uprzednio konstатовanym przez siebie nieszczęściu Rosji – braku dziedzictwa, ciągłości postępu i indywidualności jednostki – dojrzał przywilej i wyjątkową szansę. Skoro pozostaje ona „niezapisaną kartą”, można na niej napisać wszystko, choćby

³ J. Plechanow, *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. I, Warszawa 1966, s. 429.

⁴ Cyt. według: tamże, s. 429.

⁵ P. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. I, Moskwa 1991, s. 330.

rozwiązać większość problemów porządku społecznego, doprowadzić do końca większość idei powstałych w starych społeczeństwach, odpowiedzieć na najważniejsze problemy nurtujące ludzkość⁶

– pisał Czaadajew w swej *Apologii obłąkanego*.

Kontynuatorów podobnych idei nie brakowało wśród najwybitniejszych umysłów Rosji. Aleksander Hercen twierdził:

Mysłący Rosjanin jest najbardziej niezależnym człowiekiem w Europie. Co mogłoby go powstrzymać? Szacunek dla przeszłości? [...] czyż historia nowej Rosji nie zaczyna się od całkowitej negacji narodowości i tradycji? [...] Jesteśmy niezależni, ponieważ nic nie posiadamy co moglibyśmy kochać; nie mamy prawie nic; każde nasze wspomnienie przepojone jest goryczą, świadomością zadanych nam obelg [...] Zaszczepiona nam tradycja zachodnia, mimo swego ogromnego wpływu, nie mogła stać się u nas rodzimą, obowiązującą, własną tradycją, jaką jest na Zachodzie i w wyższych sferach narodu polskiego⁷.

Znajdujące swój trywialny finał w dziewiętnastowiecznej cywilizacji mieszczańskiej, drogi rozwojowe Zachodu nie muszą na szczęście – wywodził Hercen – być drogami rozwoju Rosji. Nic oznacza to jednak, by jego kraj musiał zrezygnować z najcenniejszych wartości kulturowych Zachodu, co więcej: droga prowadząca do nich może być, jak sądził, wydatnie skrócona, istnieje bowiem – oparta na rosyjskiej wspólnotocie gminnej, *obszczinie* – możliwość bezpośredniej drogi do socjalizmu. Presocjalistyczne instynkty ludu rosyjskiego i ucieleśniające je wspólnotowe formy życia zbiorowego, wzbogacone przez inteligencję, stanowić miały przesłanki owej realności. Co więcej, siła spodziewanego oporu istniejących struktur instytucjonalnych, podtrzymujących *status quo*, nie wydawała się przemożna, skoro w Rosji „za państwem widocznym nie ma państwa niewidocznego”⁸, zdolnego legitymizować porządek społeczny, ciągle jeszcze zresztą – ze względu na „młodość Rosji” i „młodość ludu rosyjskiego” – dopiero się kształtujący, poszukujący właściwych sobie form społecznych. Rosji, dodawał Hercen, nigdy nie zadowolą wytworzone na Zachodzie „formy przejściowe”, umożliwiające jedynie ograniczone prawem swobody polityczne, lecz będzie ona zmierzać do stworzenia form, gwarantujących zniesienie wszelkiego przymusu i pełną wolność: „jesteśmy zbyt uciemnieni, żeby zadowolić się niepełną wolnością. Wy musicie zachować pewne względy, powstrzymują was skrupuły, my nie mamy ani względów, ani skrupułów...”⁹

Pokrewne idee pojawiały się następnie wielokrotnie w ruchu narodnickim, najbardziej wpływowej orientacji myślowej i społecznej drugiej połowy XIX w.

⁶ Tamże, s. 334.

⁷ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1966, t. 2, s. 238–239, 354.

⁸ Tamże, s. 194.

⁹ Tamże, s. 238.

w Rosji. Chodziło w szczególności o możliwość omińnięcia przez ich ojczysty kraj „kapitalistycznego etapu rozwoju” i o szansę bezpośredniego tworzenia, swoiście rozumianego społeczeństwa socjalistycznego. Zasadniczą przesłanką owych zamysłów miała być, podobnie jak w koncepcji Hercena, wiejska wspólnota gminna, ulegająca jednak już wówczas – czego narodnicy nie mogli nie dostrzec – narastającym procesom rozkładowym pod wpływem rozwijającego się w Rosji kapitalizmu. Rozwiązania dręczącego dylematu dawały się jednak, jak wierzyli i ufali, każdorazowo znaleźć, przy czym przysługujący rzekomo Rosji przywilej swobodnego wyboru drogi rozwojowej uzasadniano na bardzo różne sposoby. Zwróćmy uwagę na wybrane dwa spośród nich. Według Mikołaja Michajłowskiego przejście Rosji przez kapitalizm musiałyby mieć charakter nieunikniony jedynie wtedy, gdyby rozwój kraju miał charakter żywiołowy i był pozbawiony świadomego kierowania, a tak na szczęście, twierdził on, być nie musi¹⁰. Natomiast w przekonaniu Józefa Juzowa (Kablica) sprawa przedstawiała się całkowicie odwrotnie: właśnie naturalna tendencja rozwojowa społeczeństwa rosyjskiego miała prowadzić ku formom wspólnotowym, a jedynie w sposób sztuczny, opierając się na przemoc państwa, kierowano je w stronę kapitalizmu¹¹. Paradoksalna, całkowita odwrotność proponowanych objaśnień i uzasadnień czy, szerzej, obecność w ruchu narodnickim mnogości uzasadnień innych, bardzo wzajemnie różnych i często przeciwstawnych, każdorazowo jednak „wyjaśniających” właściwie to samo – niedostępną dla Zachodu możliwość swobodnego wyboru przez Rosję swojej drogi rozwojowej – rodzą przypuszczenie, że proponowane konstrukcje teoretyczne miały charakter wtórny i wyraźnie instrumentalny, stanowiąc próby bądź formy racjonalizacji pre-epistemicznej wiary w rosyjski przywilej szczególnej wolności¹².

Marksizm rosyjski kształtował się w ostrej polemice z narodnictwem¹³, krytykowanym przezeń za woluntaryzm i lekceważenie obiektywnych praw rozwojowych społeczeństwa. Jednak pewne jego pierwiastki wyraźnie odpowiadały rosyjskiej mentalności, zdominowanej przeświadczeniem o możliwości uniknięcia przez Rosję istotnych ograniczeń i uwarunkowań, którym podlegają inne społeczeństwa. Po pierwsze, leninizm, politycznie zwycięska wersja rosyjskiego

¹⁰ Por. Iwanow-Razumnik, *Istoria obščestwiennoj mysli*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1914, s. 375–376; N. Bierdiajew, *Subjektivism i indywidualizm w obščestwiennoj filosofii. Kriticzeskij opyt o N. K. Michajłowskom*, Sankt-Pietierburg 1901, s. 243 i n.

¹¹ Por. J. Juzow (Kablic), *Osnovy narodniczestwa*, cz. 1, Sankt-Pietierburg 1888, s. 365 i n., 427 i n.

¹² Więcej o narodnickich próbach uporania się z powyższym problemem por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, s. 111–113.

¹³ Świadectwem, a zarazem kompetentną analizą wielowymiarowości i złożoności problematyki, związanej z historyczną dynamiką relacji rosyjskiego marksizmu z narodnictwem, pozostaje w szczególności tekst A. Wąlickiego *Od narodnictwa do marksizmu*, [w:] tenże, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, s. 237–271.

marksizmu, uzasadniał – wbrew stanowisku ortodoksji, zgodnie z którym prawa rozwoju społecznego mają charakter „żelaznego”, „przyrodniczego” determinizmu, że żadna formacja społeczna nie ginie, dopóki nie wyczerpie swych wszystkich możliwości rozwojowych – możliwość rozpoczęcia, po zwycięskiej rewolucji, budowy socjalizmu w kraju zacofanym, jakim była Rosja¹⁴. Po drugie, determinizm praw społecznych był w istocie ograniczony przez teorię marksistowską do ery społeczeństw klasowych: socjalizm miał być „skokiem do królestwa wolności”¹⁵. Wierzano, że w Rosji Radzieckiej tworzy się nowy świat, niepodlegający podstawowym ograniczeniom, determinacjom czy konfliktom wartości, występującym w społeczeństwach klasowych; wydawało się, że ekonomia nie musi już podlegać prawom rynku ani rodzić sprzeczności między egalityzmem a efektywnością, wolność nie musi kolidować z równością itd.

Po trzecie, jak niejednokrotnie zakładano, możliwe stawało się uwolnienie od tradycyjnych „determinacji” aksjologicznych i moralnych (a według niektórych, m. in. dzięki tzw. logice dialektycznej, również od – przynajmniej tych uznawanych dotychczas za klasyczne i obowiązujące – praw logicznych), zidentyfikowanych i zdemaskowanych jako klasowe, burżuazyjne, zachowawcze itp. Wówczas to, co na Zachodzie stanowiłoby barbarzyńskie ograniczenie bądź zaprzeczenie wolności – cenzura, terror, nieograniczona władza rządzącej partii, obozy koncentracyjne – w socjalistycznej Rosji stawać się miało narzędziem, a nawet formą obiektywizacji, „prawdziwej wolności”. Wystarczało rzekomo za punkt odniesienia brać nie ogłupione i zdemoralizowane pozostałościami burżuazyjnych wpływów, egzystujące w swej ignorancji jednostki ludzkie, a „zbiorową mądrość klasy robotniczej”, jej „rzeczywiste” i „obiektywne” klasowe, utożsamiane z ogólnoludzkimi, interesy oraz „prawdziwą”, „dobrze pojmowaną” wolność – rozpoznawane i definiowane przez depozytariuszy jedynej, marksistowsko-leninowskiej prawdy. Przestrzeganie „formalnych” swobód i wolności politycznych, choćby nietykalności osobistej czy elementarnych norm praworządności, przestawało mieć charakter imperatywny, skoro traciły one status wartości autotelicznych, nabierając wręcz charakteru przeszkód na drodze w Wielką Przyszłość¹⁶.

Jest symptomatyczne, że wiele analogicznych treści – m. in. odrzucenie liberalnej koncepcji wolności, krytyka jej „formalnego” charakteru, przeniesienie punktu odniesienia z jednostki na szersze zbiorowości społeczne, esencjaliza-

¹⁴ Por. A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje osnowanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 231; H. Zand, *Leninowska koncepcja partii*, Warszawa 1977, s. 118–119.

¹⁵ Por. K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 1, Warszawa 1976, s. 215–219; A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 90 i n.

¹⁶ Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 56–61.

cja pojęcia wolności – odnaleźć można w koncepcjach słowianofilskich, które w intencji swych twórców miały być próbą odrodzenia staroruskich, słowiańskich, prawosławno-chrześcijańskich korzeni kulturowych Rosji. Cechuje je próba stworzenia syntezy jedności i wolności, na podstawie której możliwe będzie istnienie społeczeństwa bez konfliktu, walki i sprzeczności – syntezy nieosiągalnej dla indywidualistycznie zorganizowanych społeczeństw zachodnich, nawet dla nich niezrozumiałej: „Prawda niedostępna myśleniu jednostek, dostępna jest jednak – przekonywał Aleksy Chomiakow – zbiorowości jednostek powiązanych miłością. Cecha ta w sposób jaskrawy odróżnia naukę Prawosławną od wszystkich innych...”¹⁷ Podobne intuicje, wyrażane przez twórców klasycznego dziewiętnastowiecznego słowianofilstwa, Iwana Kiriejewskiego, Konstantego Aksakowa czy właśnie Aleksego Chomiakowa, dały w Rosji początek długiej tradycji podobnego sposobu myślenia. Opublikowana półtora wieku później, już po rozpadzie ZSRR, książka Aleksandra Sołżenicyna *Jak odbudować Rosję* potwierdza trwałość i żywotność podobnego sposobu myślenia również dziś.

Nietrudno wskazać inne jeszcze przejawy rosyjskiej wiary w przywilej szczególnej wolności. Niektóre z nich odnosiły się bezpośrednio do kategorii „myślących Rosjan”. Ważne było zwłaszcza, silnie ugruntowane przekonanie o radykalnie większej niż w innych krajach niezależności inteligencji rosyjskiej w stosunku do państwa, istniejącej struktury społecznej oraz wyznaczonych przez nią własnych partykularnych interesów grupowych: przy próbach definicyjnego określenia kulturowo-społecznej tożsamości rozpatrywanej grupy akcent padał często na jej „pozastanowość” i „pozaklasowość”. „Inteligencja nie jest klasą społeczną – wskazywał M. Bierdajew – lecz klasą idealistyczną, klasą ludzi całkowicie pochłoniętych ideami i gotowych w imię swoich idei na więzienie i śmierć”¹⁸. Nie przypadkiem w przekonaniu radykalnej inteligencji rosyjskiej kompromis pojmowany był jako „niemoralny układ ze złem, jako dostosowanie się do nieprawej siły”¹⁹. Wyznacznikami własnej, wyjątkowej wolności intelektualnej inteligencja rosyjska czyniła również m. in. swą, jak sądziła, niespotykaną gdzie indziej otwartość na najbardziej niekiedy różnorodne inspiracje teoretyczne oraz zdolność do ich – nie bacząc niejednokrotnie na generowany powyższym eklektyzm i wewnętrzne sprzeczności własnych koncepcji – instrumentalnej *de facto* adaptacji.

¹⁷ Cyt. według: A. Walicki (red.), *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861). Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1961, s. 161–162.

¹⁸ N. Bierdajew, *Russkaja idieja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieka i naczala XX wieka*, Paris 1971, s. 28.

¹⁹ B. P. Bałujew, *P. B. Struwe o roli intelliigenciji w socyjalnom mirotworczestwie*, [w:] Je. Ł. Rudnickaja (red.), *Mirotworczestwo w Rossii: Cerkow', politiki, mysliteli. Ot rannego sriedniewiekow'ja do rubieža XIX–XX stoletij*, Moskwa 2003, s. 476.

Listę podobnych historycznych artykulacji idei szczególnej wolności Rosji oraz sposobów jej uzasadniania można byłoby kontynuować bardzo długo. Przytoczone przykłady obejmują poglądy i koncepcje myślowe typowe nie tylko dla przedstawicieli rosyjskiej elity intelektualnej, w wersji bardziej uproszczonej – bez zastrzeżeń świadomości uwarunkowań i *quasi*-teoretycznych uzasadnień – były one, i często wciąż są, współdzielane przez miliony mieszkańców Rosji.

Uwagę zwraca daleko idące zróżnicowanie artykulacji i konkretyzacji bardzo rozpowszechnionego przeświadczenia o rosyjskim przywileju szczególnej wolności. Wskazywano m. in. na możliwość swobodnego wyboru przez Rosję pożądanej formy społecznej, drogi rozwojowej, uniknięcia pośrednich etapów rozwoju, świadomego kierowania jego procesem, rozwiązania – dla innych nieosiągalnego, a nawet niepojętego – wszystkich podstawowych problemów społecznych, stworzenia harmonijnej syntezy jedności i wolności, harmonijnego pogodzenia wartości różnych kultur, wyłonienia form społecznych gwarantujących pełną wolność i zniesienie wszelkiego przymusu, usunięcia momentu egoistyczno-partykularnego z życia społecznego. W odniesieniu do inteligencji rosyjskiej stan szczególnej wolności konkretyzował się ponadto we wspomnianej już, niespotykanej, jak wierzono, gdzie indziej, niezależności od państwa, struktury społecznej i związanych z nią interesów grupowych, w wyjątkowej wolności ducha, w krytycznym dystansie do wszelkiej, zarówno staroruskiej, jak i zachodniej tradycji kulturowej, w otwartości na najbardziej nawet różnorodne inspiracje myślowe itp.

Zmierzając do uzasadnienia owego przywileju szczególnej wolności, akcentowano, że Rosja jest krajem „młodym”, w którym „nic jeszcze nie zrobiono”, dawne staroruskie tradycje i instytucje zostały podważone, a nowe, zachodnie, pozostają nie w pełni czy automatycznie obligującymi, opóźnienie rozwojowe zaś pozwala korzystać wybiórczo z doświadczeń i osiągnięć krajów bardziej rozwiniętych. Wskazywano również na wolność od zniewalającej fascynacji „burżuazyjnymi” wartościami materialnymi, słabość legitymizacji istniejącego porządku, brak dorobku zdolnego przywiązać Rosjan do własnej przeszłości, brak skrupułów, maksymalistyczną niechęć do półśrodków i form półwolnościowych, także na – rodzącą potrzebę kompensacji odpowiedniej do ich ogromu – skalę cierpień związanych z odwiecznym reżimem despotycznym, nieszczęśliwy los Rosji w ogóle, na szczególność wiary prawosławnej, ducha soborowości, możliwość stworzenia syntezy wartości inteligenckich (europejskich) i ludowych (rosyjskich) itp.²⁰ Konkretnie treści historyczne (swoistości prawosławia, popiotrowa rzeczywistość Rosji, sytuacja zapóźnienia rozwojowego, właściwości systemu politycznego itp.) przeplatają się tu z pierwiastkami mitologicz-

²⁰ Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 65–71.

nymi i treściami typowymi dla sakralno-archaicznej percepcji rzeczywistości²¹, dostarczając im rozmaitych racjonalizacji, rewitalizując ich siłę i społeczno-kulturowe znaczenie, współokreślając i – w sferze kulturowego sensu – współzasadniając charakter, spodziewany zakres i domniemaną realność żywionych i eksplikowanych przeświadczeń i oczekiwań.

Różnorodność historycznych artykulacji i uzasadnień rozważanej idei jest ogromna. Kluczowe znaczenie – dla możliwości sformułowania jakichkolwiek uwag uogólniających – wydaje się mieć zatem bliższe rozpatrzenie obecnych w niej, choćby *implicite*, sposobów rozumienia samego fenomenu wolności. Uderzający wydaje się przede wszystkim wyraźny brak dostatecznej świadomości konieczności dokonywania rozróżnień między różnymi jego, w istocie niesprowadzalnymi do siebie, wymiarami – ontologicznym, ontycznym, egzystencjalnym, religijnym, psychologicznym, politycznym itd. Czymś zupełnie innym jest przecież np. nieuleganie zniewalającemu przywiązaniu do ziemskiego bogactwa, zgodność podejmowanych działań z domniemaną dynamiką procesów rozwojowych rzeczywistości lub chrześcijańska wolność dzieci Bożych, a czym innym gwarantowany prawem zakres swobód politycznych jednostki.

Nieobecność czy względna rzadkość podobnych rozróżnień i tendencja do redukcjonistycznego sprowadzania jednych aspektów do drugich, nie jest oczywiście jedynie osobliwością rosyjską – podobne problemy pojawiają się przy wszelkich próbach globalnych totalizacji sensu, odnoszących różnorodność opisywanych treści do ogólnych koncepcji ludzkiej i pozaludzkiej rzeczywistości (wolność jednostki może wówczas, tracąc swą odrębność, utożsamiać się np. z wolnością Absolutu, Ludzkości, z dynamiką Praw Historii itp.)²². W niechętnych jakimkolwiek kompromisom – szukających rozwiązań pełnych, definitywnych i finalnych, kulturze i mentalności rosyjskiej – „czysto analitycznym”, „abstrakcyjnym”, „formalnym”, prowadzącym jakoby do dezintegracji i powierchowności rozróżnieniom „rozsądku” było jednak szczególnie łatwo przeciwstawić – pojmowane jako samozrozumiałe w swej oczywistej prawdzie – koncepcje „integralnego rozumu”, „integralnej wiedzy” i wreszcie „integralnego życia”²³. Nieprzekraczalne, jak podkreślano, dla indywidualistycznej, egoistycznej i zmaterializowanej świadomości Zachodu napięcie między wolnością jednostki i zbiorowością, w skład której ona wchodziła, ujmowane było w rosyjskiej tradycji prawosławno-słowiańskiej jako pozytywnie zniesione „przez ofiarne przekroczenie przez każdą jednostkę swego własnego »ja« w swobodnym utożsamieniu się duchowym z »soborowością«”²⁴.

²¹ Por. s. 33, 36–38, 81–83, 88–91, 110–112, 114–116 i in.

²² Por. A. Walicki, *Liberalizm Isaiaha Berlina i tradycje rosyjskiej inteligencji*, [w:] tenże, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków 2007, s. 179–180.

²³ Por. s. 157–158.

²⁴ G. L. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] *Europa i co z tego wynika? Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990, s. 164.

Podkreślmy raz jeszcze, pierwotnie najczęściej preepistemiczny, niekiedy nawet prerefleksyjny charakter przeświadczenia o szczególnym przywileju wolnościowym Rosji, które dopiero wtórnie było – na bardzo rozmaite, niekiedy nawet wzajemnie przeciwstawne, sposoby – uzasadniane i racjonalizowane. Podobnie rzecz się miała również z innymi przekonaniem, odnoszącymi się do domniemanej unikalnej swoistości Rosji oraz stojących przed nią dróg i możliwości rozwojowych. „Wierzyłem – wyznał wprost Aleksander Hercen – gdy moja wiara nie miała jeszcze żadnych podstaw”²⁵. Niejednokrotnie musiała wystarczać sama wiara, a nawet intensywne pragnienie jej posiadania – zapewne właśnie dlatego podobne przekonania i oczekiwania z nimi związane mogły się tak szeroko rozpowszechnić zarówno wśród mas ludowych, jak i wśród przedstawicieli elity intelektualnej, być obecne w mnogości swych rozmaitych metamorfóz i artykulacji, stać się istotnym składnikiem rosyjskiego światopoglądu.

Nietrudno uzmysłwić sobie psychospołeczne podłoże żywotności wielu spośród przywołanych wyżej konkretyzacji idei szczególnej wolności Rosji i jej mieszkańców. Napięcia wywołane poczuciem wyobcowania z rzeczywistości rosyjskiej – pozbawionej od czasów Piotra I przekonującej legitymizacji zarówno w kategoriach wartości staroruskich, jak i europejskich – stanem wykorzenia i zapóźnienia społeczno-cywilizacyjnego oraz brakiem swobód politycznych, rodziły tendencję do przewyciężenia ich przez taką interpretację istniejącej sytuacji, przy której mogłaby się ona jawić jako unikalna, pozytywna możliwość: szansa swobodnego wyboru wartości, świadomego kierowania własnym rozwojem, realność drogi „na skróty”, odporność na pokusę form półwolnościowych itp. Rosyjski genotyp kulturowy, akcentujący prymat całości nad jednostką, słabo wyodrębnianą ze społecznej totalności, niechętny – „czysto formalnym”, „zewnątrznym” i „sztucznym” – różnieniu rozmaitych, niesprowadzalnych do siebie wymiarów fenomenu wolności (ontologicznego, ontycznego, egzystencjalnego, religijnego, psychologicznego, politycznego itd.), sprzyjał podporządkowywaniu wolności negatywnej pozytywnym koncepcjom wolności²⁶. Co więcej, były one bardzo często zorientowane na bliską perspektywę parazyjnej czy *quasi*-parazyjnej przemiany, której fundamentalnym celem było nie stworzenie porządku obywatelskiego, lecz przede wszystkim bycie wspólnotą żyjącą w prawdzie²⁷. Podtrzymywał również, towarzyszące sakralno-archaicznemu doświadczeniu i percepcji świata, przekonania o tym, że „nieokreśloność”, „plastyczność”, „otwartość”, „inność”, „młodość” czy „potencjalność” Rosji, jej „zagadkowość” i „tajemniczość”, a wreszcie także „sakralność”, stanowią prze-

²⁵ A. Giercen, *Połnoje sobranije soczinienij i pisiem*, t. 5, Sankt-Pietierburg 1906, s. 129.

²⁶ Por. A. Wałicki, *Liberalizm...*, s. 197.

²⁷ Por. R. Imos, *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007, s. 373.

słankę, a niekiedy nawet rękojmię, rosyjskiego przywileju szczególnej wolności, otwierającego dla niej drogę w Wielką Przyszłość²⁸.

Przeżywanie ogromu własnej wolności – spotęgowanego w popiotrowej rzeczywistości poczuciem braku zakorzenienia i wyobcowania – nie było wolne od pierwiastka istotnej ambiwalencji; budziło lęk i stymulowało próby ucieczki. Przenikliwie uświadamiał to sobie Fiodor Dostojewski: „Wolność jest dana człowiekowi od natury i pierwszą troską człowieka jest najszybsze przekazanie jej komukolwiek”²⁹. Uniwersalny wymiar egzystencjalnego problemu nie mógł nie nabierać w jego kraju szczególnej intensywności, skoro: „Aż strach pomyśleć – wyznawał autor *Biesów* – do jakiego stopnia jest wolny duchem Rosjanin...”³⁰ Jednoczesna skłonność inteligencji rosyjskiej do agorafobii i klastrofobii pojmowana była niejednokrotnie przez jej przedstawicieli jako jeden z przejawów antynomiczności duszy rosyjskiej: „Ze sprzeczności utkana jest dusza rosyjskiej inteligencji, tak jak i całe rosyjskie życie, i sprzeczne wzbudza w sobie uczucia”³¹ – wskazywał Sergiusz Bułgakow. Niektórzy z jego rodaków podejmowali się prób bliższego objaśnienia rozważanego fenomenu, dla przykładu, jak wskazywał Jurij Łotman, hipertrofia „regularnej państwowości” i jednoczesnej samowoli władzy, odpowiadająca duchowi i praktyce autokratycznego centralizmu, aspiracjom władzy do pełnej kontroli procesów życia społecznego w imperium,

stwarzała psychologiczną potrzebę eksplozji nieprzewidywalności. I jeżeli – z jednej strony – próby odgadnięcia tajemnic nieprzewidywalności żywiły się dążeniem do uporządkowania nieuporządkowanego, to – z drugiej strony – atmosfera miasta [tj. stolicy Rosji – Petersburga – przyp. M. B.] i kraju, w którym „duch niewoli” przeplatał się z „surowym wyglądem” rodziła pragnienie tego, co nieprzewidywalne, nieprawidłowe i przypadkowe³².

Odwrotną stroną maksymalistycznego doświadczenia wolności bywał niejednokrotnie równie skrajny rosyjski fatalizm, pogodzenie się z nieuniknionością losu; oba one łącznie ujawniały i wyrażały ambiwalencję wpisaną w sytuację paradoksalnego zbiegania się ze sobą równie nieograniczonych możliwości i niemożliwości.

Zamysł wykroczenia poza determinacje, ograniczenia i sprzeczności doświadczanego świata, bezpowrotnego uwolnienia się od doznawanego w nim zła i niesprawiedliwości – odpowiadający zapewne jakiejś ogólniejszej ludzkiej

²⁸ Por. s. 52–55.

²⁹ F. Dostojewski, *Aforyzmy*, Warszawa 1976, s. 43.

³⁰ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 62.

³¹ S. Bułgakow, *Gierozm i poczwiennicestwo. Iz razmyszlenij o prirodi russkoj intelliencyi*, [w:] *Wiechi. Sbornik statiej o russkoj intelliencyi*, Frankfurt-na-Mainie 1967, s. 68.

³² J. Łotman, *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w XVIII i na początku XIX wieku*, Gdańsk 1999, s. 162.

potrzebie – nabierał w Rosji szczególnej intensywności. Spotęgowany przez właściwy jej religii, kulturze i mentalności maksymalizm eschatologiczny, nacisk na totalność możliwej, zwróconej w stosunkowo nieodległą przyszłość, kontrastowanej z dotychczasowością, przemiany, wyraził się również w formułach ideologicznych i filozoficznych programowo antyreligijnych i wrogich prawosławiu, stających się po części jego bezwiednym surogatem i substytutem. Nie przypadkiem w Rosji, jak konstatował W. Zienkowski: „Koncepcje eschatologiczne XVI wieku wykazują związek z utopiami XIX stulecia, z rozważaniami historiozoficznymi najróżniejszych myślicieli”³³.

Relatywna słabość nurtu liberalnego w myśli rosyjskiej i jego wpływu na społeczną rzeczywistość kraju³⁴ oraz rzadkość związanych z nim koncepcji wolności negatywnej – nakierowanych na kwestię zakresu swobód politycznych jednostek i prawnej ich ochrony przed ingerencją innych jednostek, instytucji i władzy – mają swe uwarunkowania społeczno-historyczne m. in. w słabości mieszczaństwa, gospodarki wolnorynkowej, wiążą się z systemami carskiego samodzierżawia, komunistycznego totalitaryzmu i pokomunistycznego autorytaryzmu, z brakiem możliwości zapoznania się z wartościami i pożytkami, jakie niesie ze sobą życie w dojrzałym, stabilnym porządku demokratycznym i obywatelskim. Zwróćmy jednak również uwagę na pewną typową dla Rosji okoliczność: elementy negatywnej koncepcji wolności pojawiają się tam symptomatycznie często jako – niewolny od ambiwalencji i potencjalnie destrukcyjnych konsekwencji – moment, którego samoistność, a także aksjologiczna autoteliczność zostały już (jeśli w ogóle wcześniej się pojawiły) „przewyciężone” w stopniu zwykle znacznie silniejszym niż dzieje się to w przypadku heglowskiego „zniesienia” (*Aufhebung*). Wolność negatywna staje się bowiem dla wielu Rosjan przedmiotem etycznie motywowanego, heroicznego „wyrzeczenia” czy „osobistej ofiary”. Dla przykładu inteligencja narodnicka wyrzekła się gremialnie cennych dla siebie swobód politycznych jednostek na rzecz społecznej emancypacji ludu: „Uznając prymat reformy społecznej przed polityczną, rezygnujemy ze wzmocnienia naszych praw i rozszerzenia naszej wolności jako narzędzi ucisku ludu i dalszego pomnażania grzechu”³⁵. Zwolennicy wielkocarstwowości pozostają z kolei gotowi do wyrzeczenia się praw jednostek z innych powodów:

³³ W. Zienkowskij, *Istorija ruszkoj filozofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991, s. 16; por. N. A. Narocnickaja, *Rossija i ruszkije w mirowoj istorii*, Moskwa 2005, s. 47–48.

³⁴ Por. I. Osipow, *Filozofija libieralizma w Rossii*, [w:] *Antologija ruszkoj filozofii w trioch tomach*, t. 1, Sankt-Pietierburg 2000, s. 252–268; K. Kubala, *Rosyjski liberalizm końca XIX, początków XX wieku. Mit alternatywnego rozwoju czy rzeczywistość?*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997, s. 95–96.

³⁵ Wypowiedź M. Michajłowskiego cytuję według: *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, oprac. A. Walicki, t. 2, Warszawa 1965, s. 594.

Dzisiaj Rosji potrzebny jest Władca, zdolny prowadzić za sobą, konsolidować wokół siebie naród, decydować się na najbardziej bezwzględne represje (otwarte pozbawienie ochrony prawa) w stosunku do wszelkich wrogów naszej Ojczyzny, zdolny, w ślad za Włodzimierzem Monomachem, rządzić z przekonaniem o tym, że „Pan wręczył nam miecz, by karać zło i wywyższać dobro”³⁶.

Potrzebę instytucjonalizacji swobód politycznych jednostek, a także prawnych dla nich gwarancji traktowano – abstrahując od stanowiska nielicznych i nie zawsze konsekwentnych liberałów rosyjskich – co najwyżej jako wartość względną, potrzebną jedynie w warunkach nieadekwatnie zorganizowanego, i dlatego właśnie przeciwstawiającego sobie jednostki i grupy, społeczeństwa. Zamiast wolności ograniczonej prawem i kolizją interesów jednostkowych i grupowych, szukano raczej Formuły zdolnej owe interesy zharmonizować i pogodzić, eliminując potrzebę gwarantowanej prawem autonomii jednostek – szczególnym przywilejem Rosji miała być zdolność stworzenia wspólnoty, łączącej ze sobą, pełną, „pozytywną” wolność z pozbawioną konfliktów społeczną jednością. Byli jednak, podkreślmy, i tacy myśliciele rosyjscy, którzy wyczuwali zagrożenia związane z próbami przewyciężenia rozbieżnych tendencji i wartości w formie ich, finalnej zwłaszcza, dialektycznej syntezy. Kontestowali oni – mowa w szczególności o, kontynuujących tradycję zapoczątkowaną przez Wissariona Bielińskiego, Aleksandrze Hercenie, Lwie Szestowie i Iwanowie-Razumniku – „wszystkie wersje despotycznego »obiektywizmu«, takie jak »obiektywny rozum«, »obiektywne prawa historii« i obiektywny sens życia”³⁷.

Prądródeł i uwarunkowań dominującego w świadomości Rosjan i kulturze rosyjskiej przeżywania wolności szukać można w sferze archaicznej percepcji świata, wraz z obecnym w nim sposobem doświadczenia *sacrum*, a następnie także w niektórych przynajmniej właściwościach religii, duchowości, cywilizacji i państwowości wschodniochrześcijańskiej, przyswojonych – w Rosji nawet wzmocnionych – po przyjęciu chrześcijaństwa. Jak pamiętamy, chrześcijaństwo wschodnie cechowały m. in. swoisty „maksymalizm eschatologiczny”, chęć szybkiego spełnienia paruzji oraz wyraźnie mniejsza niż w przypadku Kościołów zachodnich wrażliwość na determinację, sprzeczności, ograniczenia woli i działania w nieprzemienionym jeszcze i dalekim od paruzji świecie³⁸. Ów nacisk – utrwalony w mentalności i kulturze rosyjskiej – na totalność możliwej, zwróconej w stosunkowo nieodległą przyszłość przemiany, wyraził się również w antyreligijnych formułach ideologicznych (np. zawsze obecny w marksizmie zdesakralizowany pierwiastek „eschatologicznego maksymalizmu” uległ radykalnemu wzmocnieniu w bolszewickiej idei przyspieszenia historii). Duchowość

³⁶ M. Smolin, *Russkij put' w buduszczeje*, Moskwa 2007, s. 208.

³⁷ A. Walicki, *Liberalizm...*, s. 214.

³⁸ Por. s. 81–83.

i myśl rosyjska dystansowały się niejednokrotnie od łączenia stanu bycia wolnym z kwestią możliwości dokonywania wyboru – w bardzo symptomatycznej dla ogólniejszych rosyjskich postaw i przekonań wypowiedzi Paula Evdokimowa, powołującego się na Ojców i tradycję wschodniego Kościoła, a bezpośrednio na św. Maksyma Wyznawcę: „potrzeba wybierania świadczy o ubóstwie, jest konsekwencją upadku. Prawdziwa wolność jest całkowitym zrywem skierowanym na Dobro, któremu obce jest jakiejkolwiek pytanie czy wahanie”³⁹. Możliwość wyboru przestaje być wówczas warunkiem wolności, wolność staje się spontanicznym podążaniem bezpośrednio za Dobrem, a najbardziej wolnymi są akty najbardziej doskonałe. „Doskonałość polega na prostocie nadprzyrodzonej współnaturalnej zbieżności z wolą Boga. Taką prostotę można osiągnąć tylko wtedy, gdy człowiek wzniesie się ponad wszystkie relacje zewnętrzne”⁴⁰. Jak objaśniał to L. Tichomirow: nie ma nigdzie wolności poza wolnością w Bogu. „Kto jest niewolnikiem Chrystusa, to jest przyłącza się do źródła wolności, ten jest wolny. Kto tego nie chce – temu pozostaje inna droga: »niewola świata«, »niewola grzechu«, a w *résumé* – »niewola diabła«”⁴¹.

Relatywnie silniejsze niż na Zachodzie pierwiastki neoplatońskie i orygenesowskie we wschodniej tradycji patrystycznej ciążyły ku intuityzmowi i antydyskursywiźmowi, akcentowały niepoznawalność Absolutu oraz treści mistyczno-ekstazy, przesłaniały znaczenie strukturalnej dyferencjacji świata i związanej z nią potrzeby pojęciowych rozróżnień – w szczególności tych, które mogłyby być odnoszone do poszczególnych wymiarów złożonego fenomenu wolności, przeciwdziałając ignorowaniu ich odrębności, redukcjonistycznemu sprowadzaniu jednych do drugich, przesłaniającemu kolizje, do jakich w sposób nieunikniony podobne zabiegi prowadzą.

W porównaniu z silnie zorientowanym na historyczność Zachodem – jego religijność i postrenesansowa samoświadomość w ogóle traci wyraznie, nawet jeśli nie w pełni konsekwentnie, swój wymiar kosmologiczny, odchodząc od makroantropomorficznej percepcji kosmosu – prawosławie zachowało znacznie więcej treści obecnych w dawnych archaicznych religiach kosmicznych. W ujęciu patrystyki wschodniej natura pozostaje w stanie upadku, ponieważ człowiek, otrzymawszy od Boga kontrolę nad nią, wołał jednak podporządkować się jej determinizmowi. Grzech ludzkiego „mikrokosmosu” stracił stworzenie w stan niewoli, ale odnowienie człowieka w Chrystusie pojmowane było jako odnowienie kosmosu, przywrócenie stanu wolności⁴².

³⁹ P. Evdokimow, *Szalona miłość Boga*, Białystok 2001, s. 117.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Cyt. według: W. Sabirow, O. Soina, *Idieja spasienija w ruszkoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 2010, s. 254.

⁴² Por. s. 83, 87–89.

U podstaw duchowości wschodniego chrześcijaństwa leżała odmienna niż na Zachodzie koncepcja jaźni indywidualnej: „W patrystyce łacińskiej spotykaliśmy się z koncepcją jaźni i woluntarystyczno-personalistyczną, tu, przeciwnie, spotykamy się z jaźnią kontemplacyjną, kwietystyczną, ciężącą do pewnego stopnia ku impersonalizmowi”⁴³. Dualizm i napięcie między doczesnością i zaświatami, wolnością i koniecznością, ideałem i rzeczywistością były silnie przeżywane, w horyzoncie bardziej bezpośrednio ujmowanej perspektywy eschatologicznej. Prowadziło to do swoistego pogłębienia koncepcji wolności indywidualnej, która, nie mogąc dla siebie znaleźć ujścia – zarówno w bizantyńskiej, jak i rosyjskiej państwowości – w zewnętrznych formach życia społecznego, krystalizowała się we wzmożonym poczuciu rzeczywistości wewnętrznej człowieka, w ideale wolności wewnętrznej, w koncepcji wolności jako „wolności nie z tego świata”. Silniejszej na Zachodzie wrażliwości na historyczność, konkretność, złożoność i konfliktowość doczesności oraz związanym z nią koncepcjom wolności ograniczonej i względnej, obiektywizującej się w porządku prawnym instytucji politycznych i społecznych, przeciwstawiona została wolność absolutna, transcendująca w swej pozaświatowości ograniczenia doświadczanego świata i tym samym, paradoksalnie dająca się pogodzić z równoczesną omnipotencją państwa w rzeczywistości społeczno-politycznej.

By móc zachować swój maksymalizm, rozpatrywane sposoby przeżywania i konceptualizacje wolności podlegały radykalnej polaryzacji. Stawała się ona w ich ramach albo ideą pełnej niezależności od uwikłania się w świat, albo też przeradzała się w ideologiczny projekt totalnej jego przemiany, zapanowania przez „całość” społeczną nad własnym losem, zamysł „rzeczywistej”, najlepiej ostatecznej i nieodwracalnej, samorealizacji, zakładający każdorazowo taką bądź inną, zawsze jednak wyabsolutnioną, „pozytywną” koncepcję wolności, w perspektywie której nie zostawało miejsca dla najzwyczajniej pojętej indywidualnej wolności. Nie przypadkiem słowianofilska soborowość, narodnicka emancypacja ludu czy bolszewicka wizja wchłonięcia i uspołecznienia jednostki przez kolektyw przejawiają w swym pojmowaniu wolności oraz jej instytucjonalnych obiektywizacji ewidentne podobieństwa. Rosyjski genotyp kulturowy, akcentujący prymat całości nad jednostką i słabo ją ze społecznej totalności wyodrębniający, stanowił płodne podglebie do krzewienia się „pozytywnych” koncepcji wolności. I. Berlin, odnosząc się do omawianego typu konceptualizacji wolności w ogóle, zauważał:

Tę część uznaje się [w Rosji, dodajmy, w sposób szczególnie naturalny – przyp. M. B.] za „prawdziwe” ja, które, narzucając swoją kolektywną czy też „organiczną” jednolitą wolę krnąbrnym „członkom”, osiąga własną, a tym samym i ich „wyższą wolność”⁴⁴.

⁴³ B. Jasinowski, *O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej*, Lublin 1937, s. 12.

⁴⁴ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Warszawa 1991, s. 131.

Perspektywy, jakie się wówczas otwierają, zakładając obumarcie czy zniesienie potrzeby „wolności negatywnej” – jako już zbędnej – są w każdym przypadku imponujące: „przebóstwienie” świata, prowadzące ku urzeczywistnieniu na ziemi Królestwa Bożego; narodnicka perspektywa syntezy wartości rosyjskich i zachodnich, ludowych i inteligentkich; Bierdiajewowski Eschaton bądź wolna od wszelkiego przymusu i konfliktów komunistyczna wspólnota: „doskonałe dobro bez jakiegokolwiek domieszki zła i niedoskonałości...”⁴⁵ Religijnej bądź ideologicznej konwersji odpowiada – zakładane jako realne – zasadnicze przemienienie natury człowieka i świata: „Tak jak członkowie Królestwa Bożego są całkowicie wolni od egoizmu, tak ciało ich – nie jest materialne, a przeobrażone. Materialne ciało jest następstwem egoizmu...”⁴⁶ Wraz z zanikaniem egoizmu, jednostkowego czy klasowego, zanikają wówczas kolizje, ograniczenia i determinacje, dokonuje się „skok do królestwa wolności”.

Nie obywało się bez częstego podkreślania momentu spotęgowanej ambiwalencji towarzyszącej podejmowaniu podobnych prób, prowadzącej do wyraźnej dychotomizacji wizji (i ocen) tworzonej przez Rosjan przyszłości:

Albo jedność ducha – i wtedy czasami odkrywa on [tj. duch rosyjski – przyp. M. B.] prawdy zadziwiającej głębi, czystości i świętości, albo jest on czystym nihilistą, nie ceni niczego, nie wierzy więcej w nic, uważa, że wszystko jest dozwolone, i w tym przypadku jest często gotowy do potwornych zbrodni i nikczemności⁴⁷.

Alternatywą dla Królestwa Bożego stawało się wówczas królestwo Antychrysta. Skontrastowane z perspektywą relatywnie bliższej niż na Zachodzie, intencjonalnie zdesakralizowanej bądź nie, eschatologicznej paruzji, nasyconej silnie treściami apokatastazycznego wszechgodzenia – a zatem intensywniej również przeżywane – doświadczenie obecnego w historii zła prowadziło do maksymalizmu etycznego, nieuznającego z zasady żadnych kompromisów z rzeczywistością. Praktyczna niemożność ich uniknięcia popychała jednak, choćby przez mechanizmy usuwania dysonansu poznawczego, ku postawie swoistej pokory wobec realności, jej idealizacji i totalnej na nią zgody. W sprzeczności wobec ostatnio wskazanej postawy kształtował się moralno-społeczny etos inteligencji rosyjskiej. Moralizm jej skupiony był wyłącznie na świecie zewnętrznym, a miejsce pokory wobec świata lub wycofania się z niego zajęła walka z nim oraz zamiar totalnej jego przemiany. Swoistym odpowiednikiem prawosławnego odczucia znikomości i kruchości doczesnego świata stała się, przypomnijmy, inteligentcka wiara w zasadniczą łatwość zniesienia istniejących struktur społecznych, wyjścia poza związane z nimi determinacje, ograniczenia i sprzeczno-

⁴⁵ N. Łoskij, *Charakter russkiego naroda*, kn. I, Moskwa 1990, s. 5.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Cyt. według: W. Sabirow, O. Soina, *Idieja spasienija...*, s. 261.

ści, w zdolność swobodnej kreacji przyszłych form instytucjonalnych, w niemal nieograniczone możliwości rosyjskiej wolności do przejścia w zupełnie nowy – finalnie wyzwolony ze zniewalających więzów – świat⁴⁸.

Przeciwstawiająca się – w swej swoistości i niepojętości dla obcych – od samego początku reszcie świata, wierząca w przysługujący jej przywilej szczególnej wolności i poszukująca absolutnego dobra urzeczywistnialnego jedynie w Królestwie Bożym, Rosja nie zapominała o innych: „Członkowie Królestwa Bożego są całkowicie wolni od egoizmu i dlatego tworzą oni tylko absolutne wartości – moralne dobro, piękno, poznanie prawdy, niepodzielne i przemożne, służące całemu światu”⁴⁹. Pośrednictwo Boskiej Opatrzności traciło z czasem niekiedy na swej niezbędności, roznościcielami wolności stawały się np. rewolucyjny proletariats rosyjski i jego zbrojne ramię, Armia Czerwona: „jesteście żołnierzami republiki robotniczo-chłopskiej [...] idziecie do nich nie jako ciemiężcy, lecz jako wyzwoliciele”⁵⁰. Dopiero, gdy cały świat ulegnie podobnemu przeobrażeniu, a Rosja stanie na czele ogólnoludzkiej wspólnoty i wskaże jej drogę, rosyjski przywilej będzie mógł się przekształcić w prawo powszechne.

Była to jednak tylko perspektywa przyszłości. Póki co, przywilejem szczególnej wolności obdarzona była – przynajmniej potencjalnie – jedynie Rosja, a z uniwersalistycznej antycypacji czerpano legitymizację dla podejmowanych przez siebie działań. Można mnożyć historyczne przykłady podobnych wysiłków, które podjęto wierząc, że gdzie indziej nieuniknione determinacje, ograniczenia, sprzeczności oraz koszty własne nie muszą dotyczyć Świętej Rusi państwa carów czy kolebki światowego socjalizmu. Podejmowane próby i towarzyszące im „prawdy”, pozostające w kategoriach mitu, zderzając się z rzeczywistością, budziły z czasem zwątpienie i nihilistyczną rozpacz; w wielu przypadkach nie oznaczało to jednak trwałego, a zwłaszcza konsekwentnego, wykroczenia świadomości ich uczestników poza struktury myślenia mitycznego. Co więcej, potęgujący się dramatyzm przeżywania istniejącej sytuacji, kontrastowanej z, jak wierzone, możliwą i nieodległą już, odmienną Przyszłością, intensyfikował jeszcze niejednokrotnie pokusę poszukiwania radykalnego, globalnego rozwiązania – niedostępnego, nawet niepojętego dla innych – możliwego jedynie w Rosji. W następstwie powyższego, gordyjski węzeł narastających problemów oraz przeplatające się ze sobą chwile zwątpienia i wiara w możliwość ich radykalnego, najlepiej ostatecznego, rozwiązania odtwarzały się tam równie uparcie.

⁴⁸ Por. s. 133.

⁴⁹ N. Łoskij, *Charakter...*, s. 5.

⁵⁰ W. Lenin, *Przemówienie do czerwonoarmistów udających się na front polski 5 maju 1920 roku*, [w:] tenże, *Dzieła wybrane*, t. 4, Warszawa 1978, s. 140.

3.2. KU GŁĘBI RZECZYWISTOŚCI – W PRZYSZŁOŚĆ?

Zwróćmy uwagę, że silnie eksponowany uprzywilejowany status wymiaru przyszłości – w sferze typowego dla kultury i mentalności rosyjskiej sposobu postrzegania świata oraz w odpowiadających mu schematach myślowych, uwalnianej *de facto* z uchwytnych empirycznie ograniczeń i determinacji historii – nie jest wolny od innej jeszcze istotnej ambiwalencji. Jego wyróżniony charakter objaśnia się wszak tym, że został on już (a zatem w przeszłości) w jakiś sposób przesądzony: poprzez Boski wybór Rosji jako ostoji prawosławia i załączka Nowej Jeruzolimy, poprzez fakt, że stała się ona kolebką nadchodzącej ogólnoświatowej społeczności komunistycznej, zaczątkiem nowej cywilizacji euroazjatyckiej itp., że Opatrzność czy historia wyznaczyła jej taką bądź inną misję. By przytoczyć, symptomatyczną dla znacznie częstszych przekonań, wypowiedź Aleksandra Stronina: „Gdy tylko Ruryk stanął na naszej ziemi, nasza wszechświatowa misja była już przesądzona”⁵¹.

Pojmowane maksymalistycznie wolność i fatalizm, paradoksalnie się wówczas współzakładają, a napięcia związane z ich współobecnością – oraz mechanizmy usuwania owych napięć – zdają się sprzyjać wskazywanej już polaryzacji poglądów na temat przyszłych losów Rosji bądź nadawać rosyjskim perspektywom postać radykalnej ambiwalencji.

Powołanie, albo ta szczególna idea, którą myśl Boga zamierza dla każdego moralnego jestestwa – indywiduum bądź nacji – i która odsłania się świadomości tego jestestwa jako jego najwyższy obowiązek – idea działa we wszystkich przypadkach na byt moralnego jestestwa, ale czyni to dwoma sposobami: przejawia się jako prawo życia, kiedy obowiązek jest wypełniony i jako prawo śmierci, kiedy to nie miało miejsca⁵².

W następstwie zaś: życie albo śmierć, wolność albo niewola, wzlot albo upadek, rozkwit albo zmierzch, totalne przeobrażenie albo niezdolność do jakiegokolwiek metamorfozy...

Należy pamiętać, że w rozpowszechnionej świadomości wielu swych mieszkańców, Rosja – w czasie, w którym przyszło im żyć – egzystuje w sposób nieautentyczny, pozostaje w stanie niespełnienia, upadku, nietożsamości i pozorności życia. Konkurujące ze sobą – ujawniające się zwłaszcza w okresach kryzysu, osłabiających legitymizację panującego porządku polityczno-społecznego – ideologiczne alternatywy wyjścia z istniejącej sytuacji są intencjonalnie nakierowane na stan oczekiwanego spełnienia, w którym ma już nie być boleśnie doświadczanego rozziwu i przeciwieństwa między warstwą „pozoru”

⁵¹ A. Stronin, *Politika kak nauka*, [w:] A. Wołodin (red.), *Politczeskaja mysl Rossii. Ot istokow do fewrala 1917 goda. Antologija*, Moskwa 2008, s. 474.

⁵² W. Sołowjow, *Russkaja idieja*, Sankt-Pietierburg 1991, s. 31.

(zewewnętrznych instytucji, ich ideologicznej legitymizacji, oficjalnie kultywowanych wartości itp.) a – odczytywaną skądinąd na różne sposoby – warstwą „istotową”, w sferze której, póki co jedynie potencjalnie, Rosja pozostaje tym, czym – jak wierzy się, pragnie i oczekuje – powinna stać się we wszystkich wymiarach swojej egzystencji. Reprezentatywną konkretyzacją podobnego przekonania może być choćby następująca wypowiedź Wasyla Rozanowa:

Są dwie Rosje: jedna to Rosja pozorów, ogrom zewnętrznych form o regularnych konturach, wabiących oko; ze zderzeniami, które powstały i kończą się w określony sposób – „Imperium” [...]. Jest i druga – „Ruś Święta”, „mameczka-Ruś”, której praw nikt nie zna, o niezrozumiałych formach, nieokreślonych nurtach, końca których nie sposób przewidzieć, a początek jest nieznan, to Rosja rzeczywista, żywej krwi, niewysłowionej wiary, gdzie każdy fakt nie opiera się na sztucznej więzi z drugim, lecz trwa mocą własnego bytu w niego włożonego⁵³

– jej dostrzeżenie wymaga posiadania daru głębokiego, wewnętrznego postrzegania.

Możliwe są jednak również takie konceptualizacje – i związane z nimi problematyki – rzeczywistości rosyjskiej, które na pierwszy wzgląd zdają się odwracać sposób ujęcia między „istotą” a „pozorem”. By podać symptomatyczny przykład, jak diagnozował, po upadku ZSRR, Aleksander Sołżenicyn:

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych ustalił się w Rosji nieuchwytnie ułudny sposób egzystencji. Niby to mamy republikę z wolnymi wyborami. Niby to istnieje wolna „prasa”. Niby to wszystkie wysiłki rządu skierowane są na wzrost produkcji. Niby to władze siódmego roku z rządu usilnie walczą z korupcją aparatu państwowego i z rozpasaną przestępczością⁵⁴.

Tylko, że – kontynuował autor *Archipelagu Gulag* – osoby powszechnie znane z korupcji pozostają na stanowiskach, mordercy prawie nigdy nie zostają wykryci, ludność przestawia się na pierwotną gospodarkę, bazującą na ogródkach przydomowych, świat kryminalny doszedł do wielkich pieniędzy i podporządkował sobie ideologię społeczną itd. Za warstwą pozorów „demokracji” czy „rządów prawa” kryje się zatem całkowicie odmienna rzeczywistość.

W ujęciu Sołżenicyna „istota” panującego wówczas sposobu egzystowania i sposobu funkcjonowania porządku społecznego w Rosji ma charakter oceniany przez niego zdecydowanie negatywnie, co przesądza również o podkreślanej przezeń potrzebie demaskacji – przesłaniającej go i mistyfikującej prawdę o nim – warstwy, demokratycznie i wolnościowo stylizowanego, „pozoru”. Jakkolwiek w ramach sołżenicynowskiego schematu zasadniczy kierunek determinacji zo-

⁵³ W. Rozanow, *Psychologia naskołu*, [w:] T. Nasierowski, *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew*, Warszawa 2005, s. 127–128.

⁵⁴ A. Sołżenicyn, *Rosja w zapąści*, Warszawa 1999, s. 68.

staje zachowany („istota” określa „pozór”), to przecież sprowadzenie całokształtu tamtejszego życia wspólnotowego do tak pojmowanej „negatywnej” istoty nie byłoby równoznaczne z procesem rosyjskiego spełnienia, wręcz przeciwnie. W ramach podobnych – współpodzielanych, w znacznej mierze, przez Sołżenicyna z rozpatrywanym w książce nurtem rosyjskiej świadomości i myśli – struktur sensu i sposobów konceptualizacji rzeczywistości owo sprowadzenie może stawać się jednak krokiem ku owemu spełnieniu. Decydują o tym, w szczególności, następujące przesłanki: motyw „inwersji”, zgodnie z którym pozytywne odwrócenie kierunku przemian dokonuje się właśnie w momencie krańcowego „upadku”, motyw łączenia destrukcji tego, co dotychczasowe, „upadłe” z procesem „oczyszczenia” i sublimacji, przygotowującym przyszły triumf wartości wyższych nad niższymi oraz, związany z poprzednimi, motyw osiągnięcia Prawdy poprzez odrzucenie przesłaniających ją łże-prawd czy pseudoprawd⁵⁵.

Prawdziwa „istota” Rosji nie jest, w przekonaniu Sołżenicyna, tym, co demaskowane jest przezeń jako determinanta „upadłego”, postsowieckiego oblicza kraju; zakres dokonywanej demaskacji sięga tu zresztą znacznie głębiej – nieodpowiadającą wewnętrznej strukturze rosyjskości, „pseudomorfozą”, okazują się bowiem również kilkuwiekowe już formy Popiotrowej Rosji. Prawdziwą „istotę” rosyjskości – przesłankę przyszłego odrodzenia – udało się jednak, wskazuje on, na szczęście, fragmentarycznie choćby zachować i obronić „w warstwie folklorystycznej, a od czasów Puszkina również w warstwach wyższych”⁵⁶, ważna była, dodaje, również rola prawosławia. Wyjście poza popiotrową historyczność, sięgnięcie domniemanych podstaw rosyjskości, aktualizacja i – zakładająca faktycznie stan *coincidentia oppositorum* – totalizacja wiązanych z nią treści, stają się tu warunkiem, pojmowanego jako realne i nieodległe, wspólnotowego Spełnienia.

Lata dziewięćdziesiąte ubiegłego wieku, z których pochodzi cytowana wypowiedź Sołżenicyna, to jeden z kolejnych okresów, przeżywanej przez Rosję i Rosjan, periodycznie powtarzającej się *smuty*. W trakcie ich trwania szczególnie wyraźnie dostrzega się tam, i w sposób dramatyczny doświadcza, kontrast między zewnętrznym „pozorem” i domniemaną, „wewnętrzną” – pojmowaną jako „prawdziwa” i „autentyczna” – „istotą” rosyjskiej rzeczywistości, forsownie poszukując rozmaitych sposobów i środków jego przezwyciężania. Nieco bliższe przyjrzenie się formom świadomości, towarzyszącym czasowi pokomunistycznej *smuty*, pozwala jednocześnie, jak sądzę, pokazać niektóre zjawiska, procesy i problemy o charakterze znacznie bardziej ogólnym i trwałym.

⁵⁵ Por. s. 92, 193, 444.

⁵⁶ A. Sołżenicyn, *Rosja...*, s. 102.

Można w szczególności z wielkim prawdopodobieństwem sądzić, że wskazane przez Sołżenicyna rozdwojenie „poзору” i „istoty” milionom Rosjan towarzyszyłoby również – wbrew żywionym nadziejom i oczekiwaniom – w postrzeganiu przez nich kształtu rzeczywistości rosyjskiej, jaki uformowałby się w przypadku pełnego triumfu którejkolwiek z konkurujących w danym okresie ze sobą, ale i w ogóle jakiejkolwiek innej, ideologicznej opcji. Nie ma przekonujących podstaw, by móc – w kategoriach wiedzy profanicznej – twierdzić, że pod warstwą powierzchniowej jakoby jedynie heterogeniczności czy „upałdłości” Rosji, kryje się wspólnotowa jednolitość i autentyczność głębinowego, „istotowego” wymiaru rosyjskiej tożsamości, który wystarczy po prostu zaktualizować i ucieleśnić. Rozumiał to w pewnym sensie już car Mikołaj I, skłaniający się ku diametralnie odwrotnej diagnozie sytuacji. Jak powiedział on bowiem do swego francuskiego rozmówcy, markiza Astolphe de Custine’a:

Posłuszeństwo sprawia, że wierzy pan w jednolitość u nas – jest pan w błędzie, nie ma kraju o takiej różnorodności plemion, obyczajów, wyznań i ducha jak Rosja. Odmienność pozostaje w głębi, na powierzchni jest jednolitość, więc jednolitość jest tylko pozorna⁵⁷.

Świadomości wyznawców rozmaitych ideologicznych opcji zintensyfikowanych w latach pokomunistycznej *smuty* uchodziła, podobnie jako we wcześniejszych okresach społecznego kryzysu, okoliczność, iż sytuacja określana formułami „niby to” i „tylko że” ulegały zapewne – mniej lub bardziej radykalnemu – odtworzeniu niezależnie od tego, co stałoby się w przyszłości formułą organizującą w zamyśle całokształt życia rosyjskiego. W zaistniałej sytuacji miliony Rosjan nadal doświadczałyby pewnie bolesnej „nieistotowości” egzystencji własnej i swojego kraju, konstatując, by sparafrazować słowa Sołżenicyna, odpowiednio: niby mamy Sobór Ziemski, prawosławną monarchię, pobratymskie ludy słowiańskie garną się do nas itp. (lub w duchu pokomunistycznej nostalgii wielu, starszych zwłaszcza, ówczesnych Rosjan: niby mamy Zjazd Partii, rządu awangardy ludu pracującego, a elementy proletariackie innych krajów widzą w odtworzonym Kraju Rad ojczyznę sprawiedliwości społecznej itp.), tylko że nepotyczna władza oraz jej własne interesy stają się dla rządzących celem samym w sobie, o wszystkim decydują pieniądze i znajomości, pod względem poziomu życia wyprzedzają nas kolejne państwa, a najżywsze tęsknoty kulturowe szerokich warstw społeczeństwa wiązane są, podobnie zresztą jak w wielu innych krajach, z możliwością oglądania seriali latynoamerykańskich...

Nie jest oczywiście możliwe, ani tym bardziej prawdopodobne, pełne przemienienie rzeczywistości zgodne z którąkolwiek z podobnych, alternatywnych

⁵⁷ A. de Custine, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, Kraków 1989, s. 86.

opcji. W latach dziewięćdziesiątych XX w. zdawało się to wyczuwać wielu wyznawców czy zwolenników poszczególnych opcji, skrważąc – niekiedy nawet przed sobą – pod warstwą manifestowanej wiary w słuszność głoszonej Prawdy i skuteczność proponowanego remedium przejawy niepewności, zwątpienia, strachu przed rzeczywistością weryfikacją. Ślady zwątpienia najłatwiej było dostrzec w obozach swoich przeciwników ideowych czy politycznych – przytoczmy dla przykładu uwagę samego Aleksandra Sołżenicyna, odnoszącą się do ówczesnej rzeczywistości Rosji:

W trakcie tej kampanii wyborczej wyraźna była niepewność Ziuganowa, lęk komunistycznej góry przed własnym zwycięstwem: coraz mniej wyobrażali sobie, w jaki sposób wyciągnąć teraz z bagna to wypadłe ogniwo Światowej Międzynarodówki⁵⁸.

Rosyjska rzeczywistość, kulturowa, społeczna, polityczna itp., nie sprzyja dłuższemu zwłaszcza utrzymywaniu się sytuacji względnej równowagi – równoprawności i równorzędnego dialogu – kilku ideologicznych alternatyw, pojmując ją jako stan „upadły” i przejściowy. Dążenie do ogólnospółnotowej wizji i związanej z nią orientacji ideologicznej, w sposób całościowy objaśniającej społeczny świat i nadającej mu integralność i jedność, zdolnej pomieścić i pogodzić – jak chce się wierzyć – istotne wartości innych opcji, legitymizowanej posiadaną mocą sprawczą, a zatem sprawowaną, bądź pozostającą w zasięgu ręki, władzą itp. rodzi potrzebę – i sprzyja – dominacji jednej z nich. Po okresie pokomunistycznej *smuty*, w zupełnie naturalny i zrozumiały, typowy dla rosyjskiej historii, sposób, zwycięstwo przypadło putinowskiej formule mocarstwowości państwowej jako takiej, która wzięła górę nad innymi, spychając je na margines, nie usuwając ich wprawdzie zupełnie, pozbawiając jednak znaczącego wpływu politycznego⁵⁹.

W latach dziewięćdziesiątych błędem było nieliczenie się z „ewentualnością” – wysoce prawdopodobną – że ciężar historii nie pozwoli na ustabilizowanie się w Rosji ustroju demokratycznego⁶⁰, nie łatwo przecież zdemokratyzować Imperium, które tworzono setki lat drogą podboju i aneksji⁶¹. Nie należało również z góry przekreślać możliwości – odbiegającej pewnie wówczas siłą rzeczy w znacznej mierze od zachodnich wzorców, zasadniczo jednak demokratycznej, obywatelskiej perspektywy. W dłuższej perspektywie czasowej podniesiona sprawa ma zresztą znaczenie i uwarunkowania szersze niż tylko wewnątrzrosyjskie i polityczno-ustrojowe. Jest wysoce prawdopodobne, że dynamika losów

⁵⁸ Tamże, s. 40.

⁵⁹ Por. s. 206, 208–209, 213–215.

⁶⁰ Z. Brzeziński, *Przedwczesne partnerstwo: Ameryka i Rosja*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 10 (2329), s. 4.

⁶¹ Por. R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 114–115.

świata zostanie w większym niż obecnie stopniu zdominowana w nadchodzących dziesięcioleciach przez znacznie głębiej ugruntowane różnice i rywalizację pomiędzy cywilizacjami czy mocarstwami, wywodzącymi się z różnych kręgów kulturowych. Wszystko to zaś odbywać się będzie w warunkach kształtowania się – w rezultacie złożonych, wielowymiarowych procesów globalizacyjnych, rodzących również rozmaite kontrtendencje i postawy sprzeciwu – społeczeństwa planetarnego. Podstawowym wyzwaniem współczesności staje się zatem kwestia możliwości przekształcenia optyki, akcentującej zderzenia się kultur w optykę, w ramach której w ich kontaktach wzajemnych widzi się raczej szansę wzbogacenia, inspiracji, solidarności, współdziałania i twórczego dialogu, a dokonywane przedsięwzięcia i zmiany w świecie służą możliwości uporania się z owym wyzwaniem.

Skoro chłodna analiza i empirycznie uchwytne realia w różnych okresach historycznych nie wydają się potwierdzać rozmaitych, krańcowych, apokaliptycznych wręcz czasem wizji, odnoszących się do kwestii diametralnie wzajemnie przeciwstawnych, oczekiwanych metamorfoz rosyjskiej przyszłości, warto zastanowić się nad źródłami i uwarunkowaniami zasygnalizowanego wyżej, ważnego również dla – rozpatrywanych w poprzednim podrozdziale, kwestii związanych z ideą szczególnej wolności Rosji – szeroko rozpowszechnionego sposobu percepcji perspektyw rosyjskiej przyszłości. Wielu z nich można doszukiwać się w sferze mentalnej, na poziomie konceptualizacji językowych, uprzedzeń i preferencji, sposobów rozumowania i prowadzenia dyskursu, współkształtujących następnie wypowiedziane *explicite* sądy i schematy myślowe, odnoszące się do kwestii sposobu przeżywania i interpretacji sensu dziejów oraz perspektyw przyszłości Rosji.

W mentalności i kulturze rosyjskiej nietrudno dostrzec wyraźną skłonność do dzielenia historii kraju na etapy, oznaczające jakoby zupełne zerwanie z przeszłością⁶². „Dla rosyjskiej historii – diagnozował choćby M. Bierdiajew – charakterystyczna jest nieciągłość [...] jest ona najmniej organiczna ze wszystkiego”. Podobnie, w bezpośrednim odniesieniu do jej kulturowego wymiaru, widział sprawę, o. G. Fłorowski: „Cała historia kultury rosyjskiej pełna jest zacięć, szturmów, rezygnacji, rozczarowań, zmian i zerwań”⁶³. Ślady podobnego przekonania sięgają głęboko w historię, wiążąc się m. in. z dostrzeganym – aż do czasu panowania Mikołaja I – brakiem zinstytucjonalizowanych mechanizmów sukcesji i kontynuacji politycznej, a w następstwie również społecznej w ogóle. „Zmiana rządów – wskazywał J. Łotman – za każdym razem znamięnowała nową epokę całkowicie zależną od osobowości monarchy”⁶⁴ – czy ściślej, dodajmy, była tak bardzo często pojmowana.

⁶² N. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 45.

⁶³ Cyt. według: G. Kotlarski, *Problem rozumienia Rosji*, [w:] *Rozumieć Rosję. Tropy*, Poznań 1997, s. 37.

⁶⁴ B. Uspienski, *Duchowość – Rewolucja – Lud*, „Gazeta Wyborcza”, 29–30.07.2000, s. 14.

Intensywności, akcentującej jego nieciągłość, percepcji czasu sprzyja bez wątpienia binarny typ kultury: „Dwubiegunowość i brak neutralnej sfery aksjologicznej prowadzi do tego, że nowość rozumiana była nie jako kontynuacja, lecz jako eschatologiczna zmiana wszystkiego”⁶⁵. Oczywiście w żadnym realnym społeczeństwie nie jest możliwa absolutna destrukcja starego systemu, jednak w strukturach o charakterze binarnym, bardzo utrwalonych i dominujących w kulturze rosyjskiej, ambicje i poczucie zerwania z przeszłością podlegają szczególnemu wzmocnieniu. W systemach ternarnych – kontynuował Łotman – właściwych kulturze zachodniej, momenty eksplozji zachowują określone wartości poprzedniego okresu, przemieszczając je z peryferii do centrum systemu, ideałem systemów binarnych natomiast staje się pełne zniszczenie istniejącego porządku, pojmowanego jako nienaprawialny. O ile pierwsze starają się dostosować ideał do rzeczywistości, o tyle drugie starają się wcielić w życie niedający się urzeczywistnić ideał.

Charakterystyczną cechą momentów wybuchowych w systemach binarnych jest przeżywanie ich jako wyjątkowej, z niczym nieporównywalnej chwili w całych dziejach ludzkości. Chodzi tu nie o jakiś konkretny etap rozwoju historycznego, lecz o samo istnienie historii. W ideale jest to apokaliptyczne: „czasu więcej nie będzie”, w praktycznej zaś realizacji słowa [...]: „historia przerwała swój bieg”⁶⁶.

W systemie binarnym tok ewolucji okresowo przerywany jest w sposób radykalny, co prowadzi do zerwania szeregu podstawowych więzi historycznych i powstawania głębokich kryzysów. Osłabieniu ciągłości, a ściślej podważeniu uzasadniających ją podstaw, sprzyja również silnie akcentowane w kulturze rosyjskiej przeciwstawienie Prawa – nośnika trwałości istniejącego porządku – nieprzewidywalnej w istocie Łasce, a prawa państwowego osobistej moralności. Wszystko to wpływa na sposób postrzegania rzeczywistości:

Nawet tam, gdzie badania empiryczne odsłaniają stopniowe procesy, które aranżują wiele czynników, na poziomie samoświadomości stykamy się z ideą całkowitego i bezwarunkowego zniszczenia tego, co stare i apokaliptycznych narodzin nowego porządku⁶⁷.

Właściwa kulturze rosyjskiej tendencja do zablokowania, niemal utożsamienia historii i eschatologii – w formie zmistyfikowanej obecna również w intencjonalnie antyreligijnych, choćby bolszewickiej, próbach negacji wymiaru eschatologicznego, prowadzących jednak *de facto* do wpisywania *quasi*-eschatologicznego sensu w społeczny porządek – potęguje dodatkowo, w percepcji jej uczestników, zasięg rozpadu tego, co stare, zdający się obejmować cały kosmos i całe uniwersum znaków.

⁶⁵ J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 19.

⁶⁶ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 226.

⁶⁷ Tamże, s. 235.

Nie obywa się bez – nasilających się w momentach kolejnych prób tworzenia nowego oblicza Rosji – przejawów fałszywej świadomości. Radykalizm, nawet swojego rodzaju patos zrywania z przeszłością, maskuje moment kontynuacji i odtwarzania się pewnych konstytutywnych cech poprzedniego systemu (a ściślej, szeregu poprzednich systemów, mających jednak, poza sferą odmiennych konkretyzacji instytucjonalnych i świadomościowych, również szereg właściwości wspólnych) w porządku, który się właśnie tworzy, tyleż w sferze stosunków i postaw społecznych, co sensów kulturowych. Co więcej, fakt niedostrzegania czy marginalizowania owych procesów, osłabiając możliwości świadomego przeciwdziałania im, sprzyja sile, z jaką dokonuje się ich reprodukcja.

Bardzo znamienne pod omawianym względem jest w szczególności doświadczenie związane ze zwycięstwem komunizmu w Rosji: w okresie przed zdobyciem władzy społeczna wiarygodność bolszewików polegała w wielkim stopniu na tym, że odmówili oni swego udziału w formalnym sprawowaniu władzy, odgrywając rolę jedyne go ugrupowania alternatywnego wobec *status quo*⁶⁸. W rozpowszechniającej się, z tygodnia na tydzień, w 1917 r. świadomości społecznej niejednokrotnie odbierano ich – rzekomo nieskalanych uwikłaniem w „upadłą” polityczność przed- i polutowej Rosji – jako reprezentantów, oczekującej na swą realizację, nowej, prawdziwej Rzeczywistości i przewodników zdolnych do niej doprowadzić. Niszczycielski wymiar rewolucji postrzegany był przez wielu jako triumf anarchistycznych żywiołów ludowych nagromadzonych w Rosji, a budowa nowego porządku jako swoiste odtworzenie Szóstego Dnia Stworzenia, tworzenie czegoś całkowicie nowego, transcendującego dotychczasową faktyczność. Dokonująca się – oczywiście nie bez rozmaitych modyfikacji, ale i ewidentnej ekstremalizacji – restauracja samodzielnego absolutyzmu rosyjskiego, maskowanego pozorami „ludowej demokracji”⁶⁹, dokonywała się wówczas poza sferą ideologicznych objaśnień i identyfikacji.

Wierze w łatwość zerwania z przeszłością towarzyszy w Rosji ufność w możliwość rozpoczynania wszystkiego od nowa, w istotową swobodę wyboru kształtów przyszłości itp.⁷⁰ Ważną rolę gra tu zapewne, silnie obecny w mentalności rosyjskiej, odmienny od zachodniego, sposób przeżywania swego – jednostkowego i narodowego – istnienia:

⁶⁸ W podobnej sytuacji, bardzo skądinąd zawodną, przesłanką moralnej i politycznej wiarygodności danej organizacji, grupy czy siły politycznej staje się – jak trafnie podkreślił to Richard Pipes – w świadomości społecznej dotychczasowe niewikłanie w istniejący system sprawowania władzy. Za obdarzone mocą „rzeczywiste” i „realne” uchodzą wówczas te siły i idee, które są alternatywne do *status quo*, czyli póki co, jakby „pozarzeczywiste”. Por. R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994, s. 324–325.

⁶⁹ Por. tamże, s. 110, 403–404.

⁷⁰ Por. M. Broda, *Idea szczególnej wolności Rosji*, „Obóz. Problemy Narodów Byłego Obozu Komunistycznego. Kwartalnik” 1995, nr 29, s. 29 i n.

Podstawowa, by tak rzec, „fabuła rosyjska” polega [...] na „pokonywaniu własnego snu – śmierci”, a treść tej „fabuły” – to nie życie samo w sobie, lecz wyzwolenie się ze snu, ze śmierci, swoiste zmartwychwstanie⁷¹.

Przyjrzyjmy się sprawie nieco bliżej:

Jeśli to, co „ukryte, uśpione, niepozorne”, ma stanowić „istotę”, to za efekt zrywu należy uznać tę „istotę” już jako ujawnioną (ale w jej „czystej” postaci, czyli bez planu ekspresji). I ten właśnie brak „planu ekspresji” dla ujawniającej się „istoty” sprawia, że przybiera postać skrajną, niczym nie regulowaną, inaczej – „amorficzną” i z chwilą „zrywu” zanikającą: nie wchodzi w kulturę w żadnych trwałych formach⁷².

Zdolność rozpoznania tego, co choć „ukryte, uśpione, niepozorne”, określa jednocześnie zdolność i wielkość przyszłego spełnienia, wymaga – co wprowadza inny jeszcze wymiar rosyjskiej „zagadki-tajemnicy” – szczególnej przenikliwości, umożliwiającej wejście w posiadanie Prawdy. Prawosławni myśliciele rozpoznawali ów potencjał eschatologiczny w Rosji, narodnicy w ludzie rosyjskim, a Lenin i bolszewicy w proletariacie. Jakby nie akcentować uniwersalistycznych treści i celów, w szczególności uniwersalności głoszonej prawdy, wzmacniało to *de facto* tendencje do samoizolacji i wzrostu poczucia zagrożenia,

skoro bowiem tylko wspólnota wybranych (w jakiegokolwiek formie, czy to socjalizmu, czy to teokracji) znajduje się na właściwej drodze do zrealizowania eschatologicznego ideału (pozostaje w prawdzie), to każda inna jest zbudowana na fałszywych podstawach (pozostaje w fałszu)⁷³.

W imię eschatologicznego ideału postulowano powołanie-stworzenie społeczności mitycznej, wyznaczonej i legitymizowanej przez rozpoznaną prawdę, zdolną przewyciężyć istnienie sił aktywnego zła⁷⁴.

Wyczuwana mimo wszystko efemeryczność „istoty” oczekiwanego spełnienia, a zatem i przyszłego „odrodzonego” porządku, który miałyby ona określić, a także napięcia z tym związane, zdaje się niejako naturalnie rodzić dwie intencje – w swej bezpośredniości – biegunowo przeciwstawne. Próby ich, najlepiej ostatecznego, utrwalenia (pobrzmiwa w nich często mityczny motyw zwycięskiej próby inicjacyjnej, np. oparcia się pokusie zachodniego materializmu, przewyciężenia stanu zagubienia i odzyskania swej prawdziwej tożsamości, znalezienie w centrum świata, wskazanie mu drogi w Przyszłość itp.), albo – stanowiące odwrotną stronę nasilającej się okresowo ufności w pełną wolność

⁷¹ J. Faryno, *Skrytyj, nieprimietnyj / Pronicatelnyj*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 97–98. Jak twierdzi Sierafim (Rouz), Rosja wśród krajów świata będzie „pierwszym, który przebudzi się ze snu...” Jeromach Sierafim (Rouz), *Buduszczeje Rossii i koniec mira. Prawosławnoje mirowozzrieniye*, Riga–Leningrad 1991, s. 10.

⁷² J. Faryno, *Skrytyj...*, s. 98.

⁷³ R. Imos, *Wiara...*, s. 414.

⁷⁴ Por. tamże, s. 414–415.

działa społecznego tworzenia w Rosji – przesycone fatalizmem postawy pogodzenia się z faktem, że w kraju tym dzieje się po prostu tak, jak dzieć się musi. W wymiarze wykraczającym poza swą bezpośredniość zbiegają się one jednak paradoksalnie ze sobą w zakładającym *coincidentia oppositorum* horyzoncie oczekiwanego „przemienienia”. Ślady tego można dostrzec zarówno w postawie biernego wyczekiwania nadejścia Królestwa Bożego na ziemi, jak i w wierze, że po którymś etapie heroicznego wysiłku radzieckiego społeczeństwa („jeszcze jeden odcinek metra, jeszcze jedna największa na świecie hydroelektrownia...”) odmieni się wreszcie jego oblicze, stanie się ono nieprzemijającym królestwem obfitości, wolności, prawdy.

Ważne jest uchwycenie swoistości głęboko zakorzonego w Rosji sposobu pojmowania „przyszłości”: lokuje się ona w nieokreślonym bliżej – chociaż przeczucywanym jako raczej czasowo już nieodległe – *futurum*; trzeba do niej dążyć, ale najczęściej na nią się po prostu oczekuje, albowiem to ona ma nadejść, przybierając w zależności od orientacji charakter apokaliptyczny, zbawczy lub postać idealnie urządzanego świata⁷⁵. Przytoczmy symptomatyczną wypowiedź W. M. Sołowjowa:

Trudno dokładnie przewidzieć, kiedy nadejdzie dla Rosji czas wypełnienia misji dziejowej. Choć w społeczeństwie rosyjskim niemal nie istnieje realna świadomość majestatu powołania, wszystko wskazuje na to, że oczekiwana chwila jest bliska⁷⁶.

Z kolei, w przejawionym – w iście rosyjskim duchu – sformułowaniu Wiktora Jerofiejewa:

Jeśli dla Europejczyków rzeczywistość przedstawia sobą pole do działania, to dla Rosjan jest ona jedynie czymś w rodzaju zaczarowanej przestrzeni. Tu po dawnemu rządzi i panuje nie czas, ale wieczność. Rosyjski człowiek żyje w świecie, który jest dla niego czymś w rodzaju zaczarowanej bajki [...], licząc na cud⁷⁷.

Wskazany sposób percepcji rzeczywistości rosyjskiej znajduje swoje rozmaite artykulacje symboliczne, kulturowo-mitologiczne i historyczno-religijne. Na przykład W. M. Sołowjow podkreśla:

Rosję nie przypadkiem porównuje się z ptakiem Feniksem. Powstawała ona z krwi i popiołów, odradzała się wówczas, gdy wydawało się, że jej historii postawiona została kropka. Jeśli na Zachodzie największym świętem chrześcijańskim jest Boże Narodzenie, to w Rosji – Wielkanoc, która uosabia zmartwychwstanie i odrodzenie⁷⁸.

⁷⁵ Por. J. Faryno, *Buduszczeje*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 12.

⁷⁶ W. M. Sołowjow, *Trzy siły*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 2, s. 42.

⁷⁷ W. Jerofiejew, *Czy Rosja przeżyje XXI wiek?*, „Rzeczpospolita”, 21.09.2000, s. A8.

⁷⁸ W. M. Sołowjow, *Tajny ruskiej duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 22.

Należy pamiętać, że ogień pochłaniający tu starą postać Feniksa-Rosji nie jest jedynie symbolicznym wyrazem zdolności do przetrwania i środkiem warunkującym prosty schemat reprodukcyjny: zniszczenie–odtworzenie, ale również symbolem sublimacji „tj. zniszczenia tego, co niższe, tak by mogło nadejść wyższe – zbawienie ducha i z ducha”⁷⁹, zwycięstwem życia wiecznego nad śmiercią⁸⁰. To, co „ukryte, uśpione, niepozorne” stanowi, przypomnijmy, jednocześnie „istotę”, której oczekiwane, w „czystej postaci”, ujawnienie się określać ma spodziewany „rezultat” zbliżającej się przemiany. Zdolność rozpoznania owej „istoty” i rozwiązania „rosyjskiej zagadki”, wymaga jednak szczególnej „przenikliwości”, „czystego serca” i „prawdziwej wiary”, pozwalających na dostrzeżenie „ukrytego” i „niepozornego” – z założenia niejako kontrastującego z tym, co aktualnie jawi się na powierzchni rosyjskiego życia:

w godzinie największej demoralizacji i największego upadku – już zaczęło się i dokonuje – niewidzialne odrodzenie w dostrzegalnym umieraniu. Niech sławi się w nas Zmartwychwstanie Chrystusowe⁸¹

– eksplikował, w podobnym duchu, swą ufność w rosyjską Przyszłość, Iwan Iljin.

Przyszłość przestaje być tu limitowana dotychczasowością, pojmowaną w kategoriach profana czy np. nauki empirycznej, pozbawionych daru wspomnianej przenikliwości. Wzajemny kontrast faktyczności i stanu mającego być rezultatem spodziewanego, istotowego spełnienia nie podważa tu realności drugiego z nich, czasem wręcz przeciwnie – w szczególności właśnie „niepozorność” tego, co dotychczasowe, świadczyć ma o tym, że wielka potencjalność Rosji gromadzi się skrycie, nie ulegając przedwczesnemu rozproszeniu czy roztrwonieniu. Podkreślany już wcześniej, typowy dla Rosjan sposób pojmowania własnej historii jako wielkich wzlotów i wielkich upadków ulega w konsekwencji dodatkowemu wzmocnieniu. Kulturowana w tamtejszej tradycji maksyma – „w Rosji wszystko jest możliwe” – otrzymuje we wspomnianym kontekście swe pełniejsze objaśnienie. Pojawiają się również próby jej dodatkowego jeszcze uzasadnienia. Dla przykładu, B. Szułyndin, analizując swoistości rosyjskiej mentalności, zwraca uwagę na dwoistość charakteru tamtejszego kolektywizmu: obok momentu wspólnotowości występuje w nim moment „mobilizacyjny”, powodujący, że „kolektywizm ten przejawia się w pełnej mierze tylko w warunkach nadzwyczajnych...”⁸² Zwiłokrotnia on niewspółmiernie rosyjskie możliwości, nietrwale jednak, gdyż rozłożone w czasie, umiarkowane, cząstkowe cele znacznie słabiej mobilizują zbiorowy wysiłek Rosjan.

⁷⁹ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 202. Por. tamże s. 130.

⁸⁰ Podobne treści, zauważmy, wyraża również paschalna dominanta wykładni chrześcijańskiej Prawdy.

⁸¹ I. Iljin, *O Rosji*, Moskwa 1991, s. 16.

⁸² B. Szułyndin, *Russkij mientalitet i osobienosti russkoj filosofii*, [w:] *Otieczestwiennaja filosofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 109.

Jak objaśnia Georges Nivat: „W Rosji horyzont historyczny nie jest uregulowany ani przez warunki życia, ani przez umowę”⁸³. O ile, diagnozuje on, „czas zachodni” stanowi raczej mieszaninę Eliadowskiego czasu świeckiego i archetypowego modelu „umowy”, odznaczającego się wzajemnością, obowiązkowością i umownością, o tyle „czas rosyjski” jest przemieszaniem czasu świętego, „hierofanicznego” – kiedy człowiekowi wydaje się, że poprzez czas dotyka *sacrum* – i aktu bezwarunkowego oddania się we władzę.

Z jednej strony umowa, prawo rzymskie, przewidywalna, nawet przymusowa [w sensie utrwalonego związku akcji i reakcji, działań i ich rezultatów – przyp. M. B.] przyszłość (Zachód!), z drugiej strony jednostronne, dobrowolne oddanie się, dar (państwowość na Rusi wywołuje religijne uczucie „oddania siebie”)⁸⁴.

Sfera empirycznej faktyczności, ograniczającej zakres swobody kształtowania się przyszłości, zostaje wówczas przesłonięta, schodzi na dalszy plan. W perspektywie wyznaczonej nałożeniem się czasu świętego – wyniesionego ponad empiryczne uwarunkowania, sprzeczności i ograniczenia – oraz aktu bezwarunkowego „oddania się”, wszystko staje się możliwe. Możliwe staje się również Wszystko, w sensie Wypełnienia się, dojrzewającej „istoty”. Nie przypadkiem u Dostojewskiego, którego twórczość uchodzi za kwintesensję rosyjskości, czas

jest rozdarty między dwoma biegunami: absolutną negacją wszelkiej rozumnej przyszłości (świat równa się miastu ruletki) i absolutną, eschatologiczną przyszłością [...] Między tymi przeciwieństwami nie ma żadnej przewidywalnej, racjonalnej przyszłości⁸⁵.

By nie popadać w przesadę: rozróżnienia Niveta powinny być, jak sądzę, pojmowane raczej w kategorii typów idealnych – dobrze, zauważmy, pasujących do analizowanego w książce typu świadomości rosyjskiej – niż twierdzeń empirycznych odnoszonych do bardziej przecież zróżnicowanej rzeczywistości rosyjskiej. W ciągu ostatnich stuleci wchłonęła ona bowiem – nie bez określonych adaptacji modyfikujących ich pierwotny sens – wiele treści mentalno-kulturowych pochodzących z Zachodu, komplikując swój mentalno-społeczno-kulturowy obraz.

W naznaczonej silnym eschatologizmem kulturze i mentalności rosyjskiej wymiar przyszłości nabiera, podkreślmy to raz jeszcze, szczególnego znaczenia: „decyduje o wszystkim”. Nie przypadkiem „Rosjanie poszukiwali własnej tożsamości nie w historii i tradycji, ale w przyszłych wydarzeniach, które wynikają ze swoiście pojętej misji narodu”⁸⁶. Zatem nie przeszłość ani teraźniejszość Rosji

⁸³ Ż. Niwa, *Modeli...*, s. 141.

⁸⁴ Tamże, s. 134.

⁸⁵ Tamże, s. 137.

⁸⁶ M. Bohun, „Rosyjska idea”. *Z dziejów tożsamości imperialnej* (tekst w posiadaniu autora), s. 6; por. L. Kiejzik, *Russkaja dusza w russkoj idieje*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie wspólczesne*, Łódź 2003, s. 55.

– poddające się łatwiej jakiejś empirycznej weryfikacji – ale zadania, jakie przeznaczyły jej Opatrzność, „chytry rozum dziejów” bądź „żelazne prawa postępu”, określają charakter narodu i państwa rosyjskiego, czynią z nich „organizm dziejowy o unikalnym charakterze, przez swe ogólnoludzkie przeznaczenie odmienny od innych podmiotów procesu historycznego”⁸⁷.

Podobnemu unadrealnianiu i absolutyzowaniu roli przyszłości towarzyszą, jak diagnozuje Georg Kline, dwa podstawowe błędy: „błąd przyszłości rzeczywistości”, polegający „na traktowaniu możliwości jako *rzeczywistości*” oraz „błąd odroczonej wartości”, polegający „na traktowaniu abstrakcyjnych wartości-*idealów* w taki sposób, jakby były one konkretnymi wartościami-*urzeczywistnieniami*”⁸⁸. Oba one prowadzą do przypisywania „przyszłym bytom” statusu ontologicznego i aksjologicznego takiego samego, a jeszcze częściej „wyższego”, niż temu, co istnieje obecnie. Istniejące wspólnoty, kultury, praktyki i osoby tracą wówczas jakąkolwiek samoistną, nieinstrumentalną wartość; mają jedynie wartość instrumentalną, pozytywną lub negatywną, w zależności od tego, czy ułatwiają, czy utrudniają ustanowienie w przyszłości „wspólnot, kultur, praktyk i osób, które ostatecznie *będą* lub przynajmniej *mogą* mieć samoistną wartość”⁸⁹. Terazniejszość historyczna podlega instrumentalizacji, staje się po prostu arsenałem środków służących tworzeniu przyszłości. Zakładana aksjologiczna dysproporcja między oboma wymiarami czasu służy usprawiedliwieniu poświęcania relatywnie małej (lub jakoby niezdolnej do powiększania się) „sumy wartości obecnych na rzecz (stosunkowo) ogromnej i mogącej się nieskończenie powiększać sumy wartości przyszłych”⁹⁰.

W rosyjskich wizjach przyszłości bardzo mocno podkreślany jest moment uniwersalistyczny: „Rosja – precyzuje W. Barabanow – nie jest po prostu w przyszłości, ale w przeszłości wszechświata”⁹¹. Wypełnienie owej misji pojmowane jest jako akt jeszcze niezrealizowany, odnoszony do przeszłości:

Nie urzeczywistniliśmy naszego przeznaczenia w dziejach. Różnie możemy myśleć i marzyć o tym przeznaczeniu. Ale jest rzeczą niewątpliwą, że mamy misję światową i jasne jest także, że jeszcze jej nie wypełniliśmy⁹²

– zrekapitulował rozpowszechniony wśród swych rodaków pogląd, dystansując się od niego radykalnie, choć *de facto* nie zawsze konsekwentnie, K. Leontjew.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Por. G. L. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990, s. 171.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 171–172. Por. M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001, s. 188–189.

⁹¹ Cyt. według: J. Michajewa, *Kosmizm...*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii. Idee in Russia. Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, Łódź 2001, s. 318–319.

⁹² Cyt. według: K. Leontjew, *Wstok, Rossija i Sławjanstwo. Filosofiskaja i političeskaja publicystika. Duchownaja proza (1872–1891)*, Moskwa 1996, s. 680.

Moment nieciągłości, oddzielający teraźniejszość od oczekującej na swe spełnienie Przyszłości, nadawany mu status chwilowej przeszkody, którą trzeba pokonać – nie systematycznym, rozłożonym w czasie i intelektualnie kontrolowanym wysiłkiem, lecz jednym nadludzkim zrywem⁹³ – stanowi następną ważną przesłankę mentalnościową, pomagającą lepiej rozumieć naturalność, z jaką różne orientacje rosyjskie oczekują zaistnienia często radykalnie odmiennych metamorfoz rosyjskiej przyszłości, uwalnianych każdorazowo z ograniczeń i determinacji teraźniejszości, innych niż „istotowe”. Wiązane ze spodziewanym rezultatem owego zrywu ujawnienie się „istoty”, obdarzanej szczególną nadrealnością, sprzyja oczywistości, z jaką spodziewane są zarówno niezwykajna łatwość i definitywność zwycięstwa alternatywy uprzywilejowanej, jak i „czystość” formy, w której się ono ma dokonać (w sensie nieobecności elementów heteronomicznych i dysfunkcyjnych, zdolnych podważyć harmonijny charakter całości, jej trwałość itp.). W okresach kryzysu rozmaite wizje „objawienia” owej istoty funkcjonują często obok siebie, jakby równoprawne w przestrzeni publicznej, w okresach wzrostu potęgi władzy i określoności istniejącego porządku społecznego któraś z nich zyskuje zwykle status świadomościowej dominanty, spychając inne w sfery niszowe, pozbawiając je zdolności społecznego wpływu, ale i uwalniając jeszcze bardziej od możliwości empirycznej weryfikacji zawartych w nich treści.

W percepcji swych zwolenników kształt każdej takiej formy nie jest bynajmniej czymś dowolnym. Rosja – zaklęta (śpiąca) królowa – pozostając uśpiona lub znajdując się wciąż na poboczach czynnego życia, przedstawia sobą możliwość w stanie biernym, jest zespołem zasadniczo określonych treści, czekających na odsłonięcie i realizację, włączając ją w samo centrum i źródła dynamiki najszerszej pojmowanego życia społecznego⁹⁴. Wizja przyszłości, umożliwiającej i urzeczywistniającej, jak się oczekuje, syntezę upragnionych wartości obdarzona zostaje swoistą nadrealnością w stosunku do dotychczasowości, pojmowanej w taki sposób, by oczekiwane spełnienie miało nie tylko swą legitymizację, ale i podstawy realności, a oceniane jako negatywne właściwości istniejącego dotychczas porządku, jego nieaprobowany już charakter, a także odmienne od własnej formuły przyszłości ujawniały swą nieperspektywiczność, pozorną co najwyżej skuteczność, anachroniczność, nietrwałość, nieprawdziwość itp.

Dostrzeganie podobnych uwarunkowań i uwikłań mentalnych pozwala, dla przykładu, rozpoznać w szczególności czynniki ograniczające radykalnie – w sferze jej rosyjskiego odbioru – podkreślaną przez Zbigniewa Brzezińskiego

⁹³ Por. I. Dubow (red.), *Mientalnost' Rossijan (Spicyfika soznanija bolszych grupp nasielenija Rossii)*, Moskwa 1997, s. 11–101.

⁹⁴ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 406–407.

paradoksalność treści listu prezydenta Dmitrija Miedwiediewa z 10 września 2009 r., rozwiniętych następnie w posłaniu do Federalnego Zebrania Federacji Rosyjskiej z dnia 12 grudnia tr. Amerykański politolog pisze:

Gdybym to ja opublikował równie ostrą ocenę realiów współczesnej Rosji, używając przy tym słów, jakimi posłużył się rosyjski prezydent, byłoby to w Rosji zapewne przyjęte jako dowód potwierdzający tradycyjną już o mnie opinię, że jestem nieuleczalnym rusofobem⁹⁵.

W wypowiedziach Miedwiediewa negatywne charakterystyki stanu obecnego – obejmujące m. in.

prymitywną gospodarkę surowcową, chroniczną korupcję, przestarzały nawyk liczenia tylko na państwo w rozwiązywaniu problemów, na zagranicę, na jakąś „wiedzę tajemną”, na cokolwiek i kogokolwiek, byle nie na siebie...⁹⁶

pojawiają się, zauważmy, we wskazywanej przez władzę centralną perspektywie pełnego ich przewycięzania przez stworzenie nowej Rosji:

System polityczny Rosji będzie [...] otwarty, elastyczny i wewnętrznie bogaty. Będzie adekwatny do dynamicznej, rozwijającej się, przejrzystej i wielowymiarowej struktury społecznej. Będzie odpowiadał kulturze politycznej ludzi wolnych, zaspokojonych, krytycznie myślących i przekonanych o własnej wartości⁹⁷.

W sferze tradycyjnych rosyjskich struktur mentalnych i związanych z nimi sposobów pojmowania świata, właśnie podkreślany kontrast z upadłą teraźniejszością czy dotychczasowością odbierany jest, jak pamiętamy, jako jedna z podstawowych przesłanek realności zasadniczo odmiennej, lepszej, przyszłości; zwłaszcza wtedy, gdy ośrodek inicjujący przemiany obdarzony jest mocą i potencjalną przynajmniej, władzą, a zarazem jego słowa odbierane są jako „nasz” (a nie „obcy”) głos⁹⁸.

W sposób akcentujący radykalność przeciwstawienia tego, co pozorne i tego, co rzeczywiste, zmierzający forsownie ku prawdzie – właśnie poprzez demaskację owej pozorności – pojmowana jest niejednokrotnie również zewnętrzna, pozarosyjska część świata; dla przykładu, w ujęciu Ilji Lewiasza, istniejący we współczesnym świecie porządek kulturowy, społeczny i polityczny oparty jest na iluzji jedności Zachodu, poza którą pozostaje Rosja. Tymczasem błędne jest, jak twierdzi ten autor, określanie jednym pojęciem „Zachodu”, Unii Europejskiej i USA: „Czas – z aprobatą cytuje on słowa rosyjskiego politologa B. Kagarlickiego – wyrzec się podobnych uogólnień”⁹⁹, ignorujących nie tylko prze-

⁹⁵ Z. Brzeziński, *Rosja nostalgii, Rosja nadziei*, „Gazeta Wyborcza”, 12–13.12.2009, s. 17.

⁹⁶ D. Miedwiediew, *Rosjo, naprzód!*, „Gazeta Wyborcza”, 26–27. 09.2009, s. 22.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Por. s. 33–34, 36–38.

⁹⁹ Cyt. według: I. Lewiasz, *Russkije woprosy o Rossii. Diskurs z Marianom Brodnoj*, Moskwa 2007, s. 229.

ciwstawne, ale i sprzeczne interesy obu stron. Co więcej, różnice wzajemnych interesów to jedynie wierzchołek góry lodowej, którego

podstawą jest rozdzielenie „Zachodu” w głębokim sensie, rozstrzeżenie jego aksjologiczno-znaczeniowego jądra i – na razie postępujący z różnym stopniem intensywności – „rozwód” amerykańskiego i europejskiego kompleksu kulturowo-cywilizacyjnego. Nie jest to półrozpad, lecz właściwie rozpad, nawet jeśli w niedostatecznie krystalicznej postaci¹⁰⁰.

Natomiast – kontynuuje Lewiasz, przytaczając diagnozę brytyjskiego politologa U. Chattona – „Strategiczne interesy UE i Rosji w ogólnym rachunku są zgodne ze sobą”¹⁰¹; przedstawia także kilka własnych argumentów, w szczególności fakt, że Putin podkreślał europejski charakter narodu rosyjskiego¹⁰². Adekwatną formułą przyszłości jest zatem, w przekonaniu Lewiasza, nie – włączając w to również USA – „Zachód”, a – obejmująca dawnych i nowych członków UE oraz Rosję – „trójjedyna Europa, niepodzielna z racji wspólnych interesów i wartości, losu i widoków na przyszłość naszego dobrego, starego kontynentu. Taki jest symbol wiary każdego »rosyjskiego Europejczyka«”¹⁰³. Pojęcie „rosyjskiego Europejczyka” zakłada tu, podkreślmy, określony stosunek do Stanów Zjednoczonych – pozostawianie ich poza europejsko-rosyjską wspólnotą. Ogólniejsze konkluzje są wówczas nie mniej jednoznaczne: „Parafrazując rytmiczną formułę Cwietajewej: »Ruś – pradziadom, Rosja – nam«, czas powiedzieć: »Zachód – pradziadom, Europa – nam«”¹⁰⁴.

Sposób uzasadnienia realności, a jednocześnie zasadniczych treści, podobnej wizji wspólnoty koresponduje zasadniczo – zakłada go – z rozpatrywanym w niniejszej książce sposobem rozumienia Rosji i rosyjskości. W ujęciu Lewiasza, „trójjedyna Europa” stanowi „symbol wiary »rosyjskiego Europejczyka«”. Zgodnie zaś z pierwotnym sensem *religate*, być „rosyjskim Europejczykiem”, znaczy jednoczyć tak szeroko pojmowaną Europę „i to wcale nie jedynie w religijnym, ale i w sakralnym sensie”¹⁰⁵. Podobna wiara potrafi przetrwać w Rosji najcięższe nawet okresy zwątpienia i doświadczeń, także wtedy, gdy wielu spośród jej wyznawców, nie może nie zauważać, że póki co „jakikolwiek rosyjski polityk, oznajmiający o europejskim wyborze kraju, byłby zgubiony na długie lata”¹⁰⁶. Rzeczywistość empiryczna, zauważmy, traktowana jest tutaj jako przedśmiatek, a czasem wręcz niereformowalna karykatura rzeczywistości „autentycz-

¹⁰⁰ Tamże, s. 228.

¹⁰¹ Cyt. według: tamże, s. 239.

¹⁰² Por. tamże, s. 238.

¹⁰³ Tamże, s. 244.

¹⁰⁴ Tamże, s. 266.

¹⁰⁵ Tamże, s. 244.

¹⁰⁶ Lewiasz przywołuje tu słowa K. Kosaczewa. Tamże.

nej”, czekającej – w co pragnie się wierzyć – za zasłoną pozorów, aż przenikliwa myśl i radykalny czyn wydobędą ją na światło dzienne. Jak pamiętamy, potrzeba zerwania i odrzucenia wszelkich zewnętrznych pozorów, zmistyfikowanych i spetryfikowanych form i struktur pozostaje głęboko zakorzeniona w mentalności i kulturze rosyjskiej: „Zasadnicza cecha naszego charakteru – diagnozował wręcz Wiaczesław Iwanow – to patos demaskacji, pragnienie zrzucenia z siebie wszystkich szat i strojów, zdjęcia z nagiej prawdy rzeczywistości wszelkich masek i wszelkich dekoracji”¹⁰⁷.

Wielki Wzlot, wiązany ze spodziewaną aktualizacją rosyjskiej „istoty”, ogrom możliwości, jakie ma ona wyzwolić i przynieść ze sobą, ma – zradykalizowany binarnym charakterem tamtejszej kultury – swój drugi biegun: nie mniej spektakularną wizję załamania, krachu, rozpadu itp. U podstaw współzależności obu perspektyw leży m. in., wskazywany już wcześniej, charakterystyczny sposób pojmowania własnej przyszłości w kategoriach próby inicjacyjnej: sprostania albo niesprostania przez Rosjan i Rosję zadaniu, jakie postawiła przed nimi Opatrzność, prawa historii czy tak bądź inaczej konceptualizowany sens „rosyjskiej idei”. W prawosławnej i postprawosławnej percepcji świata, bardziej bezpośrednio zespalaającej historię z metahistorią i eschatologią, zaakcentowana zostaje spotęgowana ambiwalencja dziejów człowieka i kosmosu, także przyszłości samej Rosji: triumf albo atrofia mocy, ekspansja albo rozpad, przewodzenie innym albo zewnętrzna niewola, budzenie lęku i respektu wśród innych albo lekceważenie z ich strony, walka o wszystko i pełna wygrana albo apatia i poczucie klęski... Zwolennikom (wyznawcom?) poszczególnych orientacji przyszłościowych niewiele daje zwykle do myślenia fakt, że ich ideowi adwersarze z podobną naturalnością, oczywistością i łatwością, oczekują na coś diametralnie odmiennego – neguje się po prostu, w odróżnieniu od swojej własnej, prawdziwość alternatywnych wizji.

Od czasów przynajmniej Czaadajewa¹⁰⁸ i Hercena¹⁰⁹ swego rodzaju lejtmotywem ujawniającym się w tradycji intelektualnej, ale i świadomości potocznej Rosjan, wydaje się być rozmaicie artykułowane i konceptualizowane poczucie „przejściowości”, „niezakończenia”, bycia „między”, „w szczelinie”, „w pęknięciu”, dynamizujące myśl rosyjską, potęgujące jej ciężenie ku skrajności, ambiwalencji, rewolucyjności, pośpieszności¹¹⁰, a także poszukiwanie drogi na skró-

¹⁰⁷ W. Iwanow, *O idei Rosji*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001, s. 208.

¹⁰⁸ Por. *Rosyjska myśl...*, s. 96, 98 i n., 104; M. Gierszenzon, *P. Ja. Czaadajew, Żyzn' i myszlenie*, Sankt-Pieterburg 1908, s. 287 i n., 298 i n.

¹⁰⁹ Por. A. Hercen, *Pisma filozoficzne...*, t. 2, s. 97, 101–102, 350 i n., 372, 565–566.

¹¹⁰ Por. J. Dobieszewski, *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 8 (249), s. 31–38; W. Jerofiejew, *Rosyjska szpara*, „Tygodnik Literacki” 1990, nr 1, s. 3.

ty, zgoda na ujęcia ekstremalne i rozstrzygnięcia ostateczne¹¹¹. Jego podłoża można szukać m. in. w nałożeniu się na siebie kulturowo i mentalnie utrwalonej, ulegającej różnym metamorfozom, tendencji do „maksymalizmu eschatologicznego”, świadomości położenia pomiędzy Wschodem a Zachodem oraz świadomości rozpoczętego, wciąż jednak niezakończonego, procesu europeizacji kraju¹¹². Zdaje się to „skazywać” samoświadomość rosyjską na napięcie, dwoistość, brak poczucia tożsamości, stan rozdarcia, tymczasowości, na próby wyzwolenia się z nich, osiągnięcia wreszcie stanu „docelowego” – pełnej jedności, dynamizmu, bycia sobą¹¹³; przy jednoczesnym wyraźnym jej uwikłaniu w przeszłość państwa poprzez silnie zakodowany, hipertroficzny instynkt samoobrony (a także związane z wielkomocarstwowością poczucie własnej wartości), ciężący ku idei imperium.

Państwo nie jest dla nich [tj. dla Rosjan – przyp. M. B.] systemem procedur, starającym się mediować między różnymi interesami i poprzez instytucje wbudować się w system międzynarodowy – państwo jest dla nich tworem kulturowym, decyzja o tożsamości decyduje o kształcie państwa – albo państwo realizuje doraźne interesy grupowe [...]. Cały czas działa dwoistość: państwa i misji cywilizacyjnej – albo bardzo doraźnych interesów¹¹⁴.

Zadziwiająca jest powszechność – w Rosji, a czasem i poza nią – przekonania zakładającego, choćby tylko *implicite*, sztuczność i przejściowość stanu rosyjskiej „nietożsamości”, „dwoistości”, „rozdarcia”, a także siła wiary w możliwość radykalnego zeń wykroczenia i otwierające się w związku z tym spektakularne możliwości rozwojowe. Odnosi się wrażenie, że każda z proponowanych bądź prognozowanych alternatyw rosyjskiej przyszłości – zachodniej, demokratycznej „normalności”, euroazjatyckości, odrodzenia poprzez prawosławie, nacjonalizmu, imperialności po prostu, rozpadu itp.¹¹⁵ – przyjmuje zastanawiająco często, niekiedy pod warstwą przesłaniających je szczegółowych, empirycznie stylizowanych analiz, podobne przeświadczenie, rozstrzygające *de facto* o sposobie widzenia przyszłości Rosji. Sprzyja temu bezwiedna z reguły idealizacja (w sensie opisu „istotnościowego”) historycznej i współczesnej rzeczywistości rosyjskiej, „rozpoznanej” jako taka, dla której oczekiwana każdorazowo wizja

¹¹¹ Por. G. Kotlarski, *Rosja...*, s. 37.

¹¹² Owo niezakończenie, w swym wymiarze pozytywnym, traktowane jest jednocześnie niejednokrotnie jako przesłanka możliwości dokonania wciąż jeszcze wyboru kulturowo-cywilizacyjnego.

¹¹³ Wszystko to ma często kolosalny, czasem wręcz przemożny, wpływ na sposób postrzegania przyszłości Rosji, dyskusowania jej z punktu widzenia różnych tożsamości: ruskiej, rosyjskiej, europejskiej, euroazjatyckiej itd.

¹¹⁴ J. Staniszkis, *Odbudować metropolię. Z panią prof. Staniszkis rozmawia Łukasz Wawrzecza*, „Najwyższy Czas” 1995, nr 7, s. IV i V.

¹¹⁵ Por. J. Roper, P. van Ham, *Redefining Russia's role in Europe*, [w:] V. Baranovsky (red.), *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, Oxford–New York 1997, s. 507–511.

przyszłości nabiera charakteru szczególnej nadrealności. Jest perspektywą, w ramach której rosyjska egzystencja osiąga wreszcie zgodność ze swą – różnie pojmowaną, zawsze jednak jakby w kategoriach wyższej niż zwyczajna empiria realności – „istotą”, odnajduje właściwą sobie formę, co z kolei niezawodnie owocuje niespotykanym odrodzeniem, rozkwitem, nadzwyczajnym zdyktowaniem tempa rozwojowego, odzyskaniem przez nią swej, uwolnionej z zewnętrznych naleciałości, prawdziwej tożsamości. Z podobnymi oczekiwaniami koresponduje utrwalony w kulturze i mentalności rosyjskiej sposób pojmowania charakteru, sensu – a także następstw dostąpienia – prawdy; moment regeneracyjnej, zwycięskiej przemiany i, przywracającego tożsamość, pojętego ontologicznie powrotu do siebie współzakładają się tu wzajemnie¹¹⁶.

Jak się wydaje, akcentowana przez Isaiaha Berlina, jednoczesna skłonność Rosjan do klaustrofobii i agorafobii – do poszukiwania aksjologiczno-moralnego absolutu i związanej z tym pewności posiadanej prawdy, utożsamienia się z nimi oraz z odczuwanym w związku z owym dążeniem niepokojem i obawą przed utratą własnej samoistotności czy choćby autonomii¹¹⁷ – zaznacza swą, spotęgowaną jeszcze, obecność również w ich stosunku do przyszłości kraju, nadając mu niejednokrotnie wyraźny rys ambiwalencji. Z jednej strony nieprzewidywalność jutra Rosji – państwa, w którym „wszystko jest możliwe” – przeżywana jest jako szczególna wartość, związana z przypisywanym sobie ekskluzywnym przywilejem doświadczenia tajemnicy, wymagającym, ale i pozwalającym na przebicie się przez warstwę zewnętrznych pozorów i ograniczeń zwyczajności, na dotknięcie tego, co święte, wolne, zapowiadające nadchodzącą Pełnię i otwierające nieograniczone możliwości rozwojowe. Z drugiej jednak strony wprowadza ona poczucie zagrożenia, braku pewności, nieprzygotowanie na to, co niespodziewane, nadchodzące; rodzi potrzebę osłabienia obszaru niepewności, skali tego, co nieznanne – najlepiej w sposób, który pozwoliłby zachować, a jeśli się da, nawet umocnić, pozytywny wymiar oczekiwania. Warunek ów spełnia przededefiniowanie przyszłości, w którym „tajemnica” rosyjskiej przyszłości przekształca się w jej „zagadkę” – mającą z natury swoje ekskluzywne, pozytywne „rozwiązanie”. Jego znalezienie ma nie tylko eliminować niewłaściwe warianty rozwojowe, ale również aktualizować proces istotowego Spełnienia. Tajemnica rosyjskiej przyszłości zostaje wówczas oswojona, a jej niepojętość zostaje w znacznym stopniu sprowadzona do niepojętości „rozsądkowej”; już nie do kwestii, czy – a jedynie, jak – tak zasadnicza metamorfoza tamtejszej faktyczności i równie wielkie wyzwolenie sił rozwojowych staje się możliwe.

¹¹⁶ Por. s. 38–39, 444–447.

¹¹⁷ Por. A. Kelly, *Introduction: A Complex Vision*, [w:] I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978, s. XVI–XVII; A. Wąlicki, *Liberalizm...*, s. 174, 188–190, 201–203, 206–207, 212–213 i in.

Sprawa znaczenia podobnej gry w „tajemnicę-zagadkę” – związanej z podkreślaną nieprzewidywalnością zachowań Rosji i, w szczególności, ze zdolnością szybkiej aktualizacji rosyjskiej potencjalności – nie ogranicza się jedynie do sfery poszukiwań poznawczych. Stanowi również od stuleci jeden z najbardziej utrwalonych sposobów działania dyplomacji i polityki zagranicznej Rosji, który przetrwał wszystkie kolejne metamorfozy ustrojowe i bywa – ostatnio wprawdzie w sposób bardziej powściągliwy i zapewne już mniej skuteczny – stosowany również dziś. W obu przypadkach podtrzymywaniu jej witalności sprzyja m. in. system polityczny, w którym jedną z głównych przesłanek dialektyki rosyjskiej „tajemnicy-zagadki-tajemnicy...” pozostaje autokratyczny charakter władzy centralnej, mogącej podejmować swe istotne decyzje poza sferą publicznej debaty, a nawet – w wielkim stopniu – niezależnie od jej przebiegu.

3.3. WIZJE PRZYSZŁOŚCI: WERYFIKACJA, REINTERPRETACJA, REPRODUKUCJA

Postronnemu – w szczególności zachodniemu – obserwatorowi, śledzącemu dziejowe losy, ambicje i dążenia Rosji i porównującemu je z doświadczeniami Europy, trudno oprzeć się wrażeniu, że sposób pojmowania tego, co rzeczywiste, a także możliwe do osiągnięcia, bywa w Rosji często znacząco odmienny od tego, który dominuje na Zachodzie. Sam fakt odmienności nie może specjalnie dziwić, jeśli zważyć uwikłanie ludzkiego doświadczenia realności w różnorakie treści i uwarunkowania religijne, światopoglądowe, filozoficzne, ideologiczne, naukowe, mentalne, kulturowe, społeczne, historyczne itp. Typowy dla Rosjan intencjonalny zwrot ku centrum – „sercu” czy „duszy” – Rzeczywistości, jej wewnętrznej istocie i ukrytej głębi, marginalizujący znaczenie sfery empirycznej oraz możliwych do rozpoznania na jej poziomie prawidłowości, mechanizmów i uwarunkowań rozwojowych, okazywał się już niejednokrotnie – w powtarzającej się periodycznie praktyce doświadczeń historycznych – wyjściem w przestrzeń fantazji, skokiem poza rzeczywistość. Zlekceważona czy niedoceniona, w wymiarze jej autonomii, stopnia trwałości, siły wpływu itd. – rozpoznawalna po prostu w kategoriach profana lub nauk empirycznych – sfera zjawisk bierze wówczas swój odwet, uruchamiając i stymulując procesy negatywnej weryfikacji podejmowanych tam rozmaitych prób realizacji kolejnych wizji rosyjskiego Spełnienia¹¹⁸.

Gdy, w następstwie powyższego, wpływ czasu przynosi ze sobą kolejne rozczarowanie – „Straszne, że Rosja jest czymś innym, niż tym, cośmy sobie wy-

¹¹⁸ Por. M. Broda, *Paradoksy rosyjskiej wyobraźni. Ku rzeczywistości – poza rzeczywistość*, [w:] G. Giesemann, T. Stepnowska (red.), *Literaturwissenschaftliche und linguistische Forschungsaspekte der phantastischen Literatur*, Frankfurt am Main 2002, s. 34–35.

obrażali”¹¹⁹ – pojawia się potrzeba reinterpretacji „prawdziwego” sensu dokonywanych wcześniej wysiłków, powodowanych nimi zmian itp., wy tłumaczenia faktu, dlaczego oczekiwania nie zbiegły się z rzeczywistością. Demaskuje się wówczas nieprawdziwość bądź skalany czymś charakter rzekomo „istotowego” doświadczenia, jakie stało się ostatnio udziałem Rosji. Bardzo często pojawia się również motyw nie tyle już nawet szukania, co znajdowania winnych. O tzw. patriotach pisze symptomatycznie Aleksander Sołżenicyn:

Rzucili się oni w ślepą skrajność: winnych porażek Rosji w XX wieku jęli szukać nie w nas samych, którzyśmy poszli na lep Leninowskich wezwań do grabieży i „bagnet w ziemię”, zamiast bronić ojczyzny, i nie w naszej, bynajmniej nie masońskiej dynastii i warstwie rządzącej, lecz wszystko, co się dokonało, kładli na karb „syjonizmu”, niektórzy po prostu „Żydów” i to nawet w pewnej karykaturalnej wersji¹²⁰.

Zamiennikiem etnicznej obcości osób czy grup obwinionych bywa niekiedy idea zdrady przywódców: „Przywódcy przewrotu – pisze przy innej okazji A. Sołżenicyn – w ciągu niewielu dni oszukali, zdradzili nadzieje wiwatujących mas”¹²¹.

Odpowiednio do potrzeb oczekiwanej każdorazowo alternatywy przyszłościowej, absolutyzacji lub, przeciwnie, marginalizacji podlegają wówczas określone zjawiska, procesy i struktury życia rosyjskiego. Dla przykładu, opcja odrodzenia prawosławnego – zwłaszcza jeśli miałoby ono wykroczyć poza wymiar religijno-moralny i stać się podstawą rozkwitu cywilizacyjnego, kulturowego i politycznego państwa oraz społeczeństwa rosyjskiego – marginalizuje (bądź zakłada ich łatwą odwracalność) procesy laicyzacyjne, konsumpcjonizm, „materializm” jednostkowych i narodowych aspiracji, instrumentalne posługiwanie się religią przez władzę polityczną, dostrzegalny na przestrzeni dziejów mentalnościowy amodernizm prawosławia, jego odporność na procesy racjonalizacji, brak rozwiniętej prawosławnej nauki społecznej, dostrzeganą powszechnie słabość związku wiary religijnej z moralnością dnia codziennego, z poczuciem odpowiedzialności za poszczególne czyny własne jednostki itp. W dostrzeganym, bynajmniej przecież jednak nie powszechnym i konsekwentnym, zwrocie Rosjan ku prawosławiu treści *sensu stricte* religijne wydają się pełnić w wielu przypadkach funkcję wtórną w stosunku do potrzeby uporania się z poczuciem zagrożonej tożsamości narodowej.

W sytuacji i okresach rozkładu wcześniejszych podstaw owej tożsamości (wielkomocarstwowości, „radzieckości” itp.) i braku zgodności co do zbiorowej

¹¹⁹ Z pisanych w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku listów rodaków do A. Sołżenicyna. Cyt. według: A. Sołżenicyn, *Rosja...*, s. 72.

¹²⁰ Tamże, s. 92.

¹²¹ Tamże, s. 12.

identyfikacji ideowej z którymś z okresów ojczyznej historii i właściwymi jej formami państwowymi (np. Rusi Przedpiotrowej, Rosji Piotrowej, Związku Radzieckiego), prawosławie zdaje się ofiarowywać zespół narodowych symboli, przemawiający do wyobraźni, emocji i świadomości, swego rodzaju zastępczą formę dla bezpośredniego utożsamienia się z Rosją, antidotum na boleśnie odczuwany stan atomizacji i wykorzenia. Odwoływanie się do niego staje się w wielu przypadkach *do facto* nie tyle nośnikiem, ile raczej substytutem rzeczywistej zmiany świadomości. Samo pojęcie i sens prawosławia tracą wręcz niekiedy swoją istotową, religijną tożsamość w sytuacji, w której dla opisu i analizy rzeczywistości społecznej zasadnym narzędziem teoretycznym może się stawać we współczesnej Rosji dla przykładu typologia „politycznego prawosławia”, rozróżniająca fundamentalizm, nacjonalizm, pansławizm, neoeuroazjatyzm i komunizm¹²².

Z kolei opcji euroazjatyckiej towarzyszy zwykle „upowierzchnianie” zasięgu europeizacji Rosji, demaskowanie jej jako zjawiska ze sfery inteligenckich pozorów, niedostrzeganie sztuczności prawosławno-islamskiej „syntezy” społeczno-kulturowej¹²³, skali zaawansowania procesów dechrystianizacji i deislamizacji, jaka dokonała się na terenach Rosji, przecenianie szans na powtórzenie „chińskiej drogi” do sukcesu, marginalizacja zagrożeń dla integralności politycznej i kulturowej Rosji, wiążących się z ewentualnymi próbami ponownego wchłonięcia utraconych azjatyckich, przeważnie muzułmańskich, posiadłości państwa rosyjsko-radzieckiego, dekadentki i reaktywny charakter idei euroazjatyckich, krzewiących się na poczuciu zwątpienia w możliwość odnalezienia siebie i potwierdzenia własnej wartości we wspólnocie europejskiej itp.

Podjęmowane przez niektórych polityków, ale i badaczy, wysiłki, by „wydzielić czysto rosyjską składową losu Rosji i właśnie z nią związać wyobrażenie zarówno na temat przeszłości, jak i przyszłości kraju...”¹²⁴, nie mogą nie budzić teoretycznych, ale także praktycznych, wątpliwości. Jak przypomina słusznie L. Siemiennikow, Rosja – państwo stanowiące wytwór złożonych procesów politycznych (podbojów, terytorialnych podziałów, przyłączeń i odłączeń itp.), ukształtowane na styku chrześcijaństwa, islamu, buddyźmu i szeregu innych, drobniejszych wierzeń – stanowi konglomerat narodów, należących do różnych istniejących typów cywilizacji, zjednoczonych przez potężne państwo z wielko-

¹²² Por. A. Curanović, *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010, s. 176.

¹²³ Jak słusznie twierdzi A. Suchow, wszystkie próby podejmowane przez euroazjatów „nie były zdolne uczynić euroazjatyckiej nauki o religii czymś integralnym, mogły jedynie w sposób sztuczny łączyć różnorakie elementy kiepsko dające się pogodzić”. A. Suchow, *Stoletniaja diskussija. Zapadnichestwo i samobytnost'*, Moskwa 1998, s. 182–183. Por. także, A. Panarin, *Rossija w Jewrazii: geopoliticeskije wyzowy i cywilizacyonnyje otwiety*, „Woprosy filozofii” 1994, № 12, s. 28 i n.

¹²⁴ Cyt. według: W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 121.

ruskim jądrem. Mnogość narodów i kultur przekształciła Rosję w społeczeństwo zasadniczo niejednorodne:

To oznacza, że istnieje nie jedna (rosyjska) Rosja, a wielość „Rosji” w jednym państwie [...]. Wszystkie te narody wyznają wartości, które nie są zdolne do zrastania się, syntezy, integracji. Nie są one sprowadzalne do tego, co rosyjskie¹²⁵.

Wartości islamskich, lamistycznych, prawosławnych, katolickich, protestanckich, zachowując ich autentyczny sens i autoteliczną wartość, nie można po prostu połączyć w „syntetyczną”, religijno-ideologiczno-polityczną jedność, podporządkowaną prawosławiu.

W rezultacie: „Rosja nie posiada społeczno-kulturowej jedności, integralności”¹²⁶. Należy, kontynuuje Siemiennikow, mówić raczej o społeczno-kulturowej tożsamości poszczególnych segmentów składowych, współwystępujących ze sobą i oddziałujących na siebie w ramach jednego państwa, którego paradygmat rozwojowy nie był zresztą stały, lecz zmieniał się na różnych etapach rosyjskiej historii, czyniąc z Rosji „dryfujące społeczeństwo” na przecięciu cywilizacyjnych światów. W związku z powyższym, wyjątkowo ostro staje przed nią kwestia wyboru alternatyw, a – związane z rosyjsko-prawosławno-państwowocentryczną dominantą – poszukiwanie finalnej jedności napotyka bierny choćby opór społecznej heterogeniczności; gdy zaś próbuje się ją przezwyciężyć, antagonizuje ono wewnętrzny konflikt, nasila potrzebę unifikujących działań ideologicznych, wywołuje kontrtendencje itd.

Zasadnicze znaczenie wydaje się mieć uświadomienie sobie stopnia i charakteru uwikłania myślenia rosyjskiego w wytworzone przez tradycję struktury mentalne i skorelowane z nimi historycznie wykształcone struktury polityczno-społeczne, odnoszące się do sposobów przeżywania i interpretacji sensu jednostkowej i narodowej egzystencji, leżące u podstaw i współwarunkujące dokonywane projekcje przyszłości Rosji. Chodzi w szczególności o wypracowanie i upowszechnienie świadomości tego, że „sztuczność” i „przejdziowość” rzeczywistości rosyjskiej – jej „dwoistości”, „nietożsamości”, wewnętrznego „pęknięcia”, niezrozumienia przez świat zewnętrzny rosyjskiego posłannictwa – są w istocie *de facto*, bezwiednie bądź świadomie, „dekretowane”¹²⁷. To samo dotyczy również, choć w zróżnicowanym stopniu, rosyjskiego „pędu” rozwojowego w ogóle, przejdziowości sytuacji cywilizacyjnego i technologicznego zapóźnienia, ścierania się sił integracyjnych i dezintegracyjnych, współobecności tendencji neoimperialnych i świadomości kosztów, jakie przychodzi w związku

¹²⁵ Tamże, s. 122.

¹²⁶ Tamże. Por. I. G. Jakowienko, *Rossijskoje gosudarstwo: nacyonalnyje intieriesy, granicy, pierspektiwy*, Moskwa 2008, s. 148–150.

¹²⁷ Por. s. 257–259, 468–469.

z nimi płacić, stanu pewnego zawieszenia między faktycznymi uprawnieniami władzy wykonawczej i sferą rzeczywistych swobód jednostkowych, współwystępowania przejawów otwarcia na Zachód i prób budowania wokół Rosji „własnego świata”¹²⁸.

Co więcej, jak można się spodziewać, podobnie pojmowana sytuacja „prześciowości” trwać będzie w wielu swych wymiarach jeszcze długo, a podejmowane próby pośpiesznego, w intencji ostatecznego, uporania się z nią, sprzyjąc będą dodatkowo jej dalszej reprodukcji. Nie może być inaczej, jeśli rozpoznawane jako „istota”, której spełnienie się ma przemienić i odrodzić Rosję: „europejskość”, „rdzenna rosyjskość”, „słowiańskość”, „ogólnoludzkowość”, „prawosławność” czy „eschatologizm” są *de facto* myślowymi abstrakcjami, spełniającymi określone funkcje światopoglądowe czy ideologiczne.

Na inny jeszcze czynnik, utrwalający – w niektórych przynajmniej jego zasadniczych właściwościach i uwarunkowaniach – stan istniejący, warto tutaj zwrócić uwagę: postawy związane z absolutyzowaniem priorytetu przyszłości, prowadząc do instrumentalizacji teraźniejszości i przeszłości¹²⁹, sprzyjają, paradoksalnie, utrzymywaniu się negatywów stanu obecnego, niemożliwego jakoby do stopniowej, częściowej poprawy czy racjonalizacji bez całkowitego unicestwienia go w drodze rewolucji bądź pełnego zerwania z nim¹³⁰, zaniedbywanego na rzecz przyszłości, składanego jej w ofierze¹³¹. Przeszkodą dla rozwoju stają się również – typowe dla kultur o strukturach binarnych, których Rosja jest klasycznym przykładem – ewentualne próby wcielenia w życie niedającego się urzeczywistnić ideału, idee „zburzenia »starego świata do fundamentów«, po to, by potem na jego gruzach zbudować nowy”¹³². Sprzyja to świadomościowej hipertrofii momentu destrukcji, przerywaniu, degradacji bądź degeneracji procesów dziedziczenia społecznego i kulturowego, marnotrawstwu sił, uruchomieniu mechanizmów autodestrukcyjnych, podważających szanse pełnej realizacji podejmowanych działań reformatorskich. „Każda nowa generacja reformatorów – rekapitułuje rosyjskie doświadczenia historyczne Aleksander Kara-Murza

¹²⁸ Por. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja* (wyd. II, uzup.), Łódź 1995, s. 106–107.

¹²⁹ Por. G. L. Kline, *Rosyjcy...*, s. 173. Por. także K. Leontjew, *Sobranie soczinienij*, t. 8, Moskwa 1912, s. 189, 207, 210–215.

¹³⁰ Podobne, wykluczające kompromis, przekonania i postawy przygotowywały w szczególności grunt dla rewolucji bolszewickiej. Por. R. Pipes, *Rewolucja...*, s. 6.

¹³¹ Jak dostrzegają to niekiedy sami Rosjanie, nasilone w ich kulturze absolutyzowanie znaczenia przyszłości wpływa na charakter odbioru i reinterpretacji, docierających z zewnątrz, idei i koncepcji myślowych; dla ilustracji, jak wskazuje B. Szułyndin, „marksizm, będący pierwszą próbą stworzenia w pełni materialistycznej filozofii [...] w warunkach Rosji przybrał jaskrawo wyrażone cechy filozofii »przyszłości«, filozofii »ideału«, orientując się częściej na tworzenie ideału kosztem swojej strony metodologicznej, [kosztem] analizy istniejącej rzeczywistości”. B. Szułyndin, *Russkij mientalitet...*, s. 113.

¹³² J. Łotman, *Kultura...*, s. 235.

– nieodmiennie zaczyna od radykalnego odrzucenia dotychczasowej tradycji («przeszłości ślad dłoń nasza zmiata»), czyniąc to w imię »historycznego zrywu ku świetlanej przyszłości«¹³³. Aktualizacji ulega wówczas, wskazana już przez Bierdiajewa, „fundamentalna antynomia” rosyjskiej umysłowości, współtworzona przez „dwójjedność nihilizmu i Apokalipsy”. Objasniając rzecz bliżej:

Licytując się w odżegnywaniu od „przekłętej przeszłości” w imię „świetlanej przyszłości” – i oddając, tym samym, historyczną tradycję swoim oponentom, radykalni reformatorzy własnymi rękami przygotowują swoją bliską klęskę¹³⁴.

Stanowiąca lejtmotyw rosyjskiej historii periodyczna reprodukcja następujących po sobie okresów zrywów i okresów *smuty* wydaje się znajdować swoje podstawy i uwarunkowania m. in. w wykształconym przez wieki – wprowadzanym odgórnie i w oparciu o przemoc – sposobem reformowania kraju; w jego następstwie Rosja „podążała charakterystyczną dla niej »postępowo-regresywną drogą rozwoju«¹³⁵. Rozwój jednych sfer życia społecznego kontrastował wówczas z sytuacją istniejącą w innych, gdyż dokonywany był kosztem застоju bądź regresu tych drugich.

W rezultacie podkopywaniu ulegał mechanizm swobodnego samorozwoju, i po pewnym okresie sukcesów (od półtora stulecia do kilku dziesięcioleci) kraj znów pogrążył się w stanie застоju. Konieczny był nowy „wielki skok”, w samym charakterze którego była założona nieuchronność przyszłego nienadążania [rozwojowego – przyp. M. B.]¹³⁶,

reprodukująca potrzebę nowego „zrywu”.

Orientacja na przyszłość jest cechą czasów nowożytnych w ogóle, istnieje jednak również orientacja przeciwna, stawiająca jej opór. W „eschatologizującej” Rosji polaryzacja na nie – w swym wymiarze treściowym – była zawsze bardzo silna, a większościowej opcji zwolenników kultu przyszłości – nie zawsze zresztą konsekwentnie – sprzeciwiało się, nieliczne na ogół, grono wybitnych niekiedy wszakże myślicieli: Hercen, Leontjew, Dostojewski, Tołstoj, Szpiet...¹³⁷ Dla symptomatycznego przykładu, twórca *Wizantyzmu i sławianstwa* – mowa o Leontjewie – odrzucał „gorączkowe zainteresowanie” ziemską pomyślnością odległych pokoleń ze strony zarówno socjalistów, jak i utylitarystów. Tym, co przeciwstawiał on takiej przyszłościowej orientacji było chrześcijańskie *agape* – miłość

do najbliższego człowieka [...] osoby spotkanej, osoby u naszego boku – miłosierdzie dla żywych i realnych istot ludzkich, których żyzy widzimy, których westchnienia i jęki słyszymy [...] w obecnej chwili¹³⁸.

¹³³ A. Kara-Murza, *Azjopa czy pop we fraku*, „Forum” 1996, nr 50, s. 7.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ G. Bordiugow, A. Kasajew (red.), *Władimir Putin. Rano podwodit' itogi*, Moskwa 2007, s. 117.

¹³⁶ Tamże, s. 99.

¹³⁷ Por. G. L. Kline, *Rosyjscy...*, s. 168–169, 174.

¹³⁸ Cyt. według; tamże, s. 173.

W proponowanej w książce perspektywie, wymiar opisowy łączy się potencjalnie z wymiarem emancypacyjnym, w stopniu, w jakim proces uprzytamniania sobie uwikłania własnej świadomości w złożone, wielopokładowe treści, struktury i schematy mentalno-kulturowe stwarza możliwość wypracowania niezbędnego do nich dystansu. Zdolność jego wytworzenia – w sposób, który nie prowadziłby do stanu wykorzenia z własnej tradycji, stwarzając zarazem możliwość krytycznego z nią dialogu – pozostaje, wciąż aktualnym, intelektualnym wyzwaniem dla Rosji. Mam tu na myśli sferę problemów związanych z uwikłaniem rosyjskiego myślenia w mentalno-kulturowe i społeczno-polityczne źródła, struktury i funkcje, współtworzące podstawy narodowej topografii sensu, projektowanej w przyszłość. W jej właśnie ramach przyszłość staje się często Przyszłością, a mentalne i kulturowe treści, schematy, fabuły i mity otrzymują status konstytutywnych wyznaczników sensu, nabierają charakteru oczywistości i wytwarzają mechanizmy samoodtworzenia.

Twierdząc tak, nie zmierzam bynajmniej ku konstatowaniu na zawsze już jakoby przesądanego losu Rosji. Byłaby to, niebezpieczna skądinąd w skutkach, *de facto* dekretowana i niemożliwa do empirycznej weryfikacji, teza oparta na – pozbawionym możliwości intersubiektywnie ważnego zobiektywizowania – wejrzeniu w głąb domniemanej „istoty” rosyjskości bądź po prostu na uproszczonych procedurach ekstrapolacyjnych, przenoszących dotychczasowe struktury i doświadczenia społeczne w przyszłość. W sposób wyraźny porbrzmiewa w niej pierwiastek myślenia mitycznego: los społeczności (własnego „świata”) został już przesądzony, wtedy gdy ukształtowana została jej zasada (w języku rosyjskim słowo *naczało* oznacza, zauważmy, zarówno „początek”, jak i „zasadę” lub „prawo”); okresy *smuty* pojmowane są wówczas jedynie jako powtarzające się stany kryzysu, po których następuje nieunikniona regeneracja nadwątlonej, zasadniczo niezmiennej jednak tożsamości. W stopniu, w jakim podobna teza ma charakter „postulowany” (tzn. jest pewną projekcją podmiotową nałożoną na „surowy” – bądź uporządkowany jedynie w granicach możliwości, jakimi dysponują nauki empiryczne – zbiór faktów historycznych), powinna być oceniana w kategoriach celów, wartości i zagrożeń, jakie się z nią – i w ogóle z przekonaniem o definitywnej niereformowalności Rosji – niepokojąco wiąże. Rzeczywista przyszłość Rosji, podobnie jak i innych krajów, pozostaje zawsze niedomknięta.

Procesy społecznej reprodukcji i kontynuacji nie są wolne od pewnego elementu autonegacyjnego: obejmują nie tylko procedury definiowania istniejącej sytuacji, współtworzą również porządek społeczno-kulturowy, w którym dokonuje się nieustanna konfrontacja stawianych sobie lub *implicite* zakładanych celów oraz odpowiadających im postaw i działań z rezultatami, jakie one przy-

noszą. Elementy „niekoherentne” zostają wówczas – dopóki wierzy się w prąwomocność i siłę sprawczą własnej opcji ideologicznej – scharakteryzowane jako „wtórne”, „zewnętrzne”, „przejściowe”, „łatwe do usunięcia” itp.; inne zaś, o ile są pożądane, zostają „rozpoznane” jako – przesłonięte co najwyżej warstwą zewnętrzną „pozorności” – przejawy ukrytej „istoty”, obdarzonej swoistą nadrealnością, dynamiką i mocą.

Poszczególne wydarzenia czy procesy – odbierane jako objawienia tak albo inaczej domniemywanej „istoty” – mogą być wówczas pojmowane jako rzekomo rozstrzygające definitywnie o przyszłości Rosji¹³⁹, a własny w nich udział przeżywany jest niekiedy wręcz jako swego rodzaju reaktualizacja *axis mundi* i związanego z nim odnowienia świata. Irina Astaszkiwicz, jedna z osób, które odważyły się stanąć w dniach puczu sierpniowego w obronie wolności wyznała kiedyś, w rozpatrywanym duchu:

Czuję się jak pionier na nowym lądzie [...]. To wspaniałe uczucie, jeśli się nie tylko obserwuje wydarzenia historyczne, ale także w nich uczestniczy. Mam wrażenie, jakbym stała w samym centrum świata¹⁴⁰.

Kilkadziesiąt lat wcześniej, na początku wieku XX pokrewne odczucia, silne w Rosji od dawna, wyrażał np. Wiaczesław Iwanow:

właśnie w chwili obecnej Słowiańszczyźnie, a w szczególności Rosji, przekazany został pewien kaganek; to, czy nasz naród wzniesie go, czy upuści, jest kwestią losów świata. Biada, jeśli upuści, [biada] nie jemu jednemu, ale nam wszystkim; dobrze dla całego świata, jeśli wzniesie. Przeżywamy za ludzkość, a ludzkość przeżywa w nas...¹⁴¹

Od czasu do czasu pojawiają się sytuacje komplikujące automatyczne niejako mechanizmy reprodukcyjne: gdy stopień rozbieżności między oczekiwaniami i celami podejmowanych działań a efektami, jakie one przynoszą, między domniemywaną „istotą” rosyjskiej rzeczywistości a boleśnie doświadczaną faktycznością itp., przekracza możliwości rozwiązań na poziomie prostych operacji symbolicznych, mieszczących się zasadniczo w ramach dotychczasowych struktur sensu (i np. zaczynała rozpadać się wiara ludu w dobrego cara, jak po wydarzeniach „krwawej niedzieli” w Petersburgu w roku 1905)¹⁴², narasta potrzeba ich rewizji. Niekiedy wystarczają mało skomplikowane mechanizmy substytucyjne (choćby wtedy, gdy miejsce mądrego, dobrego, prawosławnego cara zaj-

¹³⁹ By podać konkretne przykłady: postawę nielicznych obrońców rosyjskiego parlamentu w 1991 r. odczytywano jako wejście na prostą drogę rozwiniętej demokracji i ujawnienie się europejskiej tożsamości kraju, oczyszczonej wreszcie z nalotów barbarzyństwa, despotyzmu, „azjatyckości”, a próbę siłowego, w swych konsekwencjach zbrodniczego, „rozwiązania” problemu Czeczenii – jako demaskację nieodwołalnie już rzekomo, przesądzonej, antywolnościowej natury Rosji.

¹⁴⁰ Cyt. według: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 349.

¹⁴¹ W. Iwanow, *O idei Rosji...*, s. 203.

¹⁴² Por. R. Pipes, *Revolucja...*, s. 19 i n.

mował w świadomości narodu niemniej mądry, dobry i wszechmocny przywódca komunistyczny lub wówczas, gdy wierzono, że przeważający w danym okresie „negatywny” („wypaczony”, „skażony” itp.) wariant wystarczy po prostu zastąpić wariantem pozytywnym, np. powracając do „norm leninowskich”). Bywa jednak, że konieczna staje się rewizja bardziej globalna; nawet jednak wówczas, obok elementów zmiany, dostrzec można również procesy kontynuacji; dla przykładu, maksymalizm eschatologiczny prawosławia znajduje swe surogaty w zideologizowanych koncepcjach ziemskiej eschatologii, w społecznej podatności na obietnice komunistycznej utopii itd.¹⁴³

Podobne metamorfozy postaw i struktur myślowych, dostrzegalne u radykałów, a zwłaszcza nihilistów rosyjskich, nie wydaje się przypadkowe. Jak diagnozuje Janusz Dobieszewski:

Mamy tu do czynienia z ewidentnym mieszaniem transcendencji-wieczności i transcendencji-przyszłości, które moglibyśmy objaśnić w taki sposób, że odwołująca się do wiecznych praw człowieka postawa wadzenia się o nie z Bogiem (w planie transcendencji-wieczności czy też transcendencji wertykalnej) „skręca” w pewnym momencie, zawiedziona milczeniem Boga, w stronę transcendencji-przyszłości, transcendencji horyzontalnej, i przypisuje sobie zadanie radykalnego, zarazem realnego, choć opartego na surowej służbie, przeobrażenia, przeorganizowania świata¹⁴⁴.

Wspólną, istotową wręcz cechą zjawisk religijnych wydaje się jednak jednoczesna współobecność oraz rozróżnienie i wzajemne przeciwstawienie *sacrum* i *profanum*. Ludzie, jakich znamy z doświadczenia, nie mogą funkcjonować jedynie w sferze *sacrum* – ich naturalne potrzeby, podobnie jak potrzeby życia społecznego, politycznego, kulturowego itd. wymagają również uwzględnienia interesów, wartości, skłonności, motywacji itp. o charakterze profanicznym. Chrześcijańskie Objawienie podkreśla moment Boskiej transcendencji wobec świata, wskazuje również na potrzebę rozróżnienia porządków *sacrum* i *profanum*, a także na wzajemne napięcia między zobowiązaniami związanymi z pozostawaniem w jednym i drugim. Głosi bowiem: „Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21)¹⁴⁵, uprzedza-

¹⁴³ O sile obecności pierwiastka maksymalizmu eschatologicznego w świadomości rosyjskiej zdaje się pośrednio świadczyć – ujawniająca się niekiedy, i w jakimś stopniu oparta pewnie na mechanizmie bezwiednej projekcji – skłonność do pojmowania w podobnym duchu również innych, nierosyjskich koncepcji myślowych. Dla ilustracji: „»Nowy porządek światowy« – zauważa redakcja czasopisma „Elementy” – stanowi eschatologiczny, mesjanistyczny projekt [...]. Jak by to nie było, współczesny mondalizm, wchłonawszy w siebie doświadczenie protestantyzmu i eschatologicznych herezji, i komunistycznych rewolucji, i geopolitycznych kataklizmów poprzednich wieków wyostrzył swoje ostateczne sformułowania...” Cyt. według: O. Kołobow, *Russkaja idieja w kontiektstie mieżdunarodnych otnoszenij*, [w:] *Otieczestwiennaja filosofija...*, s. 27.

¹⁴⁴ J. Dobieszewski, *Komunizm rosyjski oczami Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010, s. 45.

¹⁴⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Warszawa 1984, s. 1148.

jąc zarazem: „Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6, 24)¹⁴⁶. W religijno-ideologicznej perspektywie oczekiwanego czy nawet już postępującego „przebóstwienia” (lub ideologicznych surogatów podobnego procesu) świata, przetransformacji profanicznej rzeczywistości w rzeczywistość sakralną, łatwo powstaje jednak iluzja możliwości zespolenia obu porządków. W sposób niejako naturalny prowadzi ona niejednokrotnie do – zakamuflowanego eschatologiczną (bądź *quasi*-eschatologiczną) optyką – wykorzystywania *sacrum* w służbie ziemskim potrzebom, wartościom i interesom, albo – co ujawnia się zwykle dopiero w dłuższej perspektywie – do życiowej i społecznej nieefektywności, uruchamiając mechanizmy podważające wcześniej czy później siłę oddziaływania, żywotność i trwałość kolejnych ponadprofanicznych jakoby formuł wspólnotowej samorealizacji, rodząc potrzebę i poszukiwania nowych itd.

Jak pamiętamy, by podać znaczący dla rosyjskiej tradycji przykład powyższego, samo pojmowanie Rosji i rosyjskości w kategoriach „duszy”, a w konsekwencji – z uwagi na jej ośrodkowy i mediacyjny sens – również „duszy świata”, łączących duchowość z materialnością, zawierających integralnie moment przejawienia mocy (potęgę militarną, jedność społeczną, ekspansję wpływów, zdolność upokarzania wrogów, uznanie dla rosyjskiego posłannictwa i przywództwa w świecie, naśladowanie rosyjskich wzorów przez innych itp.)¹⁴⁷ wymusza pewną, zintensyfikowaną jeszcze przy współczesnych możliwościach przepływu informacji, wrażliwość na zobiektywizowane jakoś kryteria i standardy¹⁴⁸. Próby wcielenia w życie „rosyjskiej prawdy” budzą sprzeciw i opór, wywołują kontrdziałania innych narodów i państw, wciąż przecież jeszcze „nieprzemienionych” przez wpływ „rosyjskiej idei”; skazuje to Rosję i Rosjan na rozmaite pragmatyczno-cywilizacyjne wyzwania, stymuluje mechanizmy spotęgowanej rywalizacji z innymi państwami, której Rosja często nie jest w stanie sprostać, prowadząc – w świadomości wielu jej mieszkańców – ku, powtarzającej się co jakiś czas, smutnej konstatacji, że „jeszcze nie tym razem...”

U tych spośród nich, u których – choćby jako zepchnięta czasowo na dalszy plan – zachowuje się wiara w podobnie pojmowany sens rosyjskiej idei, z odsunięciem w czasie spodziewanego spełnienia łączy się moment zachowania ufności w realność przyszłej *quasi*-paruzyjnej przemiany. Tak jak zdarzyło się to w przypadku literackiego bohatera opowiadania Andrieja Płatonowa *Afrodyta*:

¹⁴⁶ Tamże, s. 1130.

¹⁴⁷ Hipertroficzny charakter „dionizyjskiej” (por. s. 60\)) potrzeby uznania przez innych rosyjskiej dominacji, przodownictwa, misji itp. wymuszał, bądź przynajmniej sprzyjał ich życzliwej akceptacji, akty politycznego serwilizmu ze strony komunistycznych władz – zdolnych zresztą najczęściej do istnienia jedynie w ramach systemu satelickiego – w innych państwach bloku radzieckiego. Była to praktyka pozbawiona racjonalnego sensu politycznego, rodząca przejawy niechęci czy wręcz nienawiści do Związku Radzieckiego, szkodząca jego pragmatycznie pojętym interesom.

¹⁴⁸ Por. np. D. Orieszkin, *Imperialny projekt Rosji – smutna perspektywa*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007, s. 168–171.

I wtedy wiarę Fomina w bliskie już szczęście na ziemi zachwiało zwątpienie; wizja świetlanej przyszłości jakby oddaliła się od niego za mglisty horyzont, a pod jego nogami rozpostarła się znowu szara, twarda, nieprzebyta droga, po której długo jeszcze trzeba było iść, by dotrzeć do tego promiennego świata, który zdawał się być tak bliiski i osiągalny¹⁴⁹.

Naturalnym rozwiązaniem wydaje się wówczas w pierwszej kolejności przyspieszenie marszu. Jeszcze w marcu 1985 r., M. Gorbaczow przekonywał:

Nie musimy zmieniać polityki. Jest prawidłowa i taka jest prawda. To prawdziwie leninowska polityka. Potrzebujemy jednak przyspieszenia, ruszenia do przodu, wskazania na niedostatki i pokonania ich, by urzeczywistnić naszą świetlaną przyszłość¹⁵⁰.

Niedługo później nieunikniona okazała się jednak daleko bardziej radykalna redefinicja istniejącej sytuacji.

Finalistyczno-eschatologiczny charakter „rosyjskiej idei” koliduje natomiast z możliwością takiego przekształcenia jej sensu, o jakim pisze, w znacznie zresztą ogólniejszym kontekście, Kalfried Graf Durckheim: „Gdy wędrujesz i widzisz, że cel ciągle jest coraz dalej i dalej, uświadamiasz sobie, że prawdziwym celem jest sama wędrówka”¹⁵¹. Nie jest wprawdzie tak, że wszystko, co istotne, ma dokonywać się dopiero w momencie finalnego spełnienia: w świadomości wyznawców „rosyjskiej idei” doświadczenie, podmiotowej najpierw, przemiany staje się udziałem już w chwili wyjścia ze sfery zewnętrznego „pozoru”, sięgnięcia „istoty”, dojrzewającej do wypełnienia się, mającego przesądzić o losach Rosji. Jednak trwałość owego doświadczenia i związanych z nim *quasi*-sakralnego poczucia sensu i odpowiadającego mu sposobu widzenia świata, zależy od tego, jak długo rzeczywisty bieg wydarzeń i rezultatów podejmowanych działań daje się jakoś pogodzić z oczekiwanymi następstwami Wielkiego Zrywu, pozwalając wierzyć w dokonane przezwyższenie dychotomii istoty i empiryczności, zniesienie rozziwu między faktami i wartościami, w utożsamienie prawdy i dobra z mocą i skutecznością itp.¹⁵² Gdy, wcześniej bądź później, podobnej wiary zaczyna brakować, rodzi się zwątpienie, apatia lub poszukiwanie następnej formuły, pozwalającej przekroczyć upadłą, przejść z „uśpienia” ku „zmartwychwstaniu” i nowej podmiotowości władczej, zdolnej tego dokonać.

Przeżywane okresy smuty intensyfikują jednocześnie potrzebę racjonalizującej kompensacji. Przytoczmy symptomatyczne *credo* jednego z inicjatorów eurorozjatyizmu, Piotra Sawickiego:

¹⁴⁹ A. Płatonow, *Afrodyta*, [w:] tenże, *Dżan i inne opowiadania*, Warszawa 1969, s. 407.

¹⁵⁰ Cyt. według: D. Remnick, *Grobowiec Lenina*, Warszawa 1997, s. 581.

¹⁵¹ Cyt. według: *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Cambellem*, Kraków 1994, s. 353.

¹⁵² Por. A. Zinowjew, *Idieologija partii buduszczoego*, Moskwa 2003, s. 77–78.

Rosja w grzechu i bezbożności. Rosja – w ohydzie i łajdactwie. Ale – Rosja w poszukiwaniu i zmaganiu się, w wypowiedaniu nieziemskiego grodu... Patos historii spoczywa nie na tych, którzy są zadowoleni z siebie i syci. Ogniste języki uduchowienia zstępują nie na *beates possidentes*, ale na trwożliwych duchem: to skrzydła Anioła Pańskiego wzburzyły wodę chrzcielnicę¹⁵³.

Wypowiedziane kiedyś m. in. przez Aleksego Chomiakowa – w kontekście religijnym – ogólniejsze przekonanie, zgodnie z którym Rosji przyszło nieść ciężki krzyż, przyjmując na siebie w imieniu reszty ludzkości nieznośne cierpienia i męki, utrwaliło się, niejednokrotnie w przekształconej, zideologizowanej formie, w świadomości wielu Rosjan. Choćby w przeświadczeniu, że los Rosjan w systemie komunistycznym był najcięższy, dzięki czemu lżejszy mógł być los – niepotrafiących jednak tego docenić i niewdzięcznych – pozostałych narodów „socjalistycznej wspólnoty”¹⁵⁴, albo w wierze czy w wysiłkach zmierzających do uwierzenia, że Bóg nie pozwalałby przecież tak długo poddawać Rosję siłom zła, po to jedynie, by przedłużyć jej cierpienie i agonię: „Znaczy to, że Bóg wierzy w możliwość odnowienia Rosji”¹⁵⁵. W podobnej perspektywie nawet zamordowanie przez bolszewików cara Mikołaja II wzmacniało niekiedy ufność w rosyjską Przyszłość, gdyż ostatni z panujących Romanowów stawał się „taką samą zbawczą ofiarą za swój naród, jaką stał się Chrystus dla całej ludzkości”¹⁵⁶; podobnie jak sama Rosja, której bezmierne w swym okrucieństwie doświadczenia XX w. uczyniły z niej ofiarą zbawczą, by pobudzić do skruchy (*pokajania*) tych wszystkich ludzi, którzy są do tego zdolni. Zasiane krwią męczenników ziarna wydadzą plony: „Rosja zmartwychwstanie i swoim światłem będzie oświetlać cały świat, gdyż nie ma ani jednego narodu, który by tak ucierpiał za Chrystusa, jak rosyjski...”¹⁵⁷

Momenty kryzysu rodzą tęsknotę za „inwersją”, przemienieniem dokonujących się procesów i zaistniałych stanów w ich przeciwieństwo: rozkładu w krzepnięcie, bezsilności w potęgę, upadku w rozkwit, triumfu wrogów w ich klęskę, peryferyjności w centralność, zapóźnienia w przodownictwo itp. Obok symboli związanych z ofiarą bądź poświęceniem się – wiąże się z nimi kwestia winy, branej na siebie bądź, co oczywiście nie sprzyja autentycznej, głębokiej przemianie, przerzucanej na innych – pojawiają się symbole inwersji i odrodzenia¹⁵⁸, służące wyrażeniu „nowej” czy „przywróconej” tożsamości Rosji. Okres

¹⁵³ Cyt. według: N. W. Riazanowskij, *Azija głazami russkich*, [w:] *W razdum'jach o Rossii (XIX wiek)*, Moskwa 1993, s. 405.

¹⁵⁴ Por. W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 34–35.

¹⁵⁵ M. Nazarow, *Tajna Rossii. Istoriosofija XX wieka*, Moskwa 1999, s. 547.

¹⁵⁶ Tamże, s. 548.

¹⁵⁷ Tamże, s. 552.

¹⁵⁸ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 208.

smuty przeżywany jest wtedy jako uprzedniość: jeszcze nie istotowe spełnienie, lecz już jego zapowiedź i przygotowanie. Kluczem do owej lepszej przyszłości okazuje się wówczas po raz kolejny zadanie – jedynie rzekomo, a nie faktycznie, dokonanego już wcześniej – rozpoznania prawdziwego oblicza Rosji, rozwiązania wreszcie „rosyjskiej zagadki”: „Rosja wciąż stuka do naszego serca i oczekuje, że zostanie odkryta”¹⁵⁹.

Moment spodziewanej, pozytywnej inwersji odnoszony jest do momentu szczytowego nasilenia sprzeczności i procesów destrukcji, największej głębi upadku; działania podejmowane wcześniej postrzegane są nie tylko jako bezskuteczne, ale nawet nabierają dwuznacznego sensu – opóźniając osiągnięcie „dna”, odwlekają zarazem przyszły rozkwit¹⁶⁰. Ujmując rzecz w sytuacji modelowej: o ile bohater amerykańskiego folkloru trzusi się nieustannie, przez cały czas aktywnie kształtując swój los, a więc również skalę swych wlotów i upadków, które nie są tu pojmowane jako z góry przesądzone czy zadane, o tyle rosyjski heros daje się biernie unosić procesom rozkładu – jego przebudzenie i wyzwolenie aktywności nastąpią w chwili, w której spotkają się maksymalna głębia upadku i inwersyjnie pojęty przełom:

droga w dół nie jest wieczna. Kiedy dojdziemy do dna, tam na dnie życie postawi nas przed wspaniałym wyborem: umrzeć czy [ruszyć – M. B.] – w górę. A ponieważ nie ma chęci do umierania, zaczniemy się wspinać¹⁶¹.

W następstwie powyższego, mamy jakby do czynienia ze swoistym *perpetuum mobile*. Zrozumiałe skądinąd niezadowolenie z empirii ekonomicznej, socjalnej, politycznej itp. prowadzi – w sytuacji typowej dla mentalności „duszy rosyjskiej” dysjunkcji: „wszystko – albo nic”¹⁶², słabej wrażliwości i siły motywującej, skierowanej na wartości względne, na wysiłki cząstkowej jedynie, świadomej ograniczeń i nieuniknionych kosztów własnych, poprawy, stopniowego rozwiązywania konkretnych problemów – w dwu przeciwstawnych kierunkach. Skłania do podejmowania, wykorzystujących rzeczywistość czy domniemany rosyjski potencjał rozwojowy¹⁶³, prób totalnej przemiany rzeczywistości, dania światu lekcji, jak, by posłużyć się słowami Czaadajewa, należy „rozwiązać więk-

¹⁵⁹ W. Kurbatow, *Powtórzenie prodiennogo*, [w:] A. Mołotkow, *Missija Rossii. Prawosławie i socjalizm w XXI wieku*, Moskwa 2008, s. 395.

¹⁶⁰ Może się zatem pojawić pokusa przyspieszenia procesów destrukcyjnych, korespondująca w strukturach myślenia mitycznego z zabiegami, mającymi na celu przyspieszenie rozkładu świata. Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 291–292.

¹⁶¹ Słowa popularnego dziennikarza rosyjskiego Aleksandra Minkina cytuję według: W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 166. Por. tamże, s. 169–172.

¹⁶² Dla przykładu przytoczmy wypowiedź jednego ze współczesnych Euroazjatów rosyjskich: „sens ideologii euroazjatyckiej jest wystarczająco prosty: odzyskanie kontynentalnego Imperium Rosyjskiego albo śmierć”. A. Wodołagin, *Prawo na wosstanie*, „Dien” 1991, N° 11, s. 4.

¹⁶³ Por. P. Hart, *The West*, [w:] N. Rzhewsky (red.), *Modern Russian Culture*, Cambridge 1999, s. 95.

szość problemów porządku społecznego, doprowadzić do końca większość idei [...], dać odpowiedź na najważniejsze pytania, które zajmują ludzkość¹⁶⁴ bądź przeciwnie, sprzyja, przejściowemu zwykle w swym wymiarze wspólnotowym, wytwarzaniu się postawy rezygnacji i bierności, tendencji do deprecjonowania sensu podejmowania – w sytuacji niemożliwości realizacji wartości i osiągania celów absolutnych – jakichkolwiek starań.

Proponowana przeze mnie perspektywa – w ramach niniejszego podrozdziału, zorientowana w szczególności na procesy konfrontacji rozpatrywanych w książce sposobów percepcji i konceptualizacji rzeczywistości, postaw i celów działań, właściwych szeroko pojętej świadomości eschatologicznej, posiadających swoje cechy swoiste, ale i zawierających również szereg treści bardziej uniwersalnych, z trudnymi do całkowitej mistyfikacji rezultatami owych działań, z nie do końca plastycznymi realiami życia jednostkowego i społecznego – może, jak sądzę, stanowić jednocześnie dogodny punkt wyjścia dalszej refleksji nad stopniem rosyjskiej osobliwości, przeciwdziałającej zarówno jej nadmiernej marginalizacji, jak i bezgranicznej absolutyzacji.

Procesy owej konfrontacji nabierają dramatycznego charakteru w powtarzających się okresach *smuty*, w których dotychczasowe sposoby pojmowania świata, sensu wspólnotowego istnienia, form zbiorowego życia, legitymizacji podejmowanych działań itp. zdają się stawać pod znakiem zapytania, tracąc status samozrozumiałej oczywistości. Jednym z nich było niewątpliwie dziesięciolecie po upadku ZSRR. Dramatyzm, ale i historyczne znaczenie, sytuacji przeżywanej przez Rosję końca XX w. polegał na tym, że proces rzeczywistego przełomu musiałby wtedy dotyczyć, co się zresztą *de facto* zasadniczo nie stało, samych podstaw rosyjskiej tożsamości – o tyle, o ile wyraża się ona w eschatologicznym czy *quasi*-eschatologicznym typie świadomości oraz identyfikuje się z ideą imperialności i związanego z nią narodowego lub ideologicznego posłannictwa. Dostrzegali to niekiedy sami Rosjanie. T. Jerszowa twierdziła:

Kryzys rosyjski, posiadając charakter systemowy i ogarniając wszystkie sfery społeczeństwa, ma za swą podstawę kryzys ideologiczny, duchowy, którego rdzeń stanowi kryzys narodowo-państwowej tożsamości¹⁶⁵.

Sprawy sięgały bardzo głęboko w narodową historię i psychologię:

Ponieważ państwo rosyjskie niemal od samych swych początków miało raczej formę imperium niż państwa narodowego – w mentalności rosyjskiej idea państwowości jest trwale i ściśle związana z ideą imperium. W gruncie rzeczy cała historia Rosji dowodzi,

¹⁶⁴ P. J. Czaadajew, *Połnoje sobranije...*, t. 1, s. 534.

¹⁶⁵ T. Jerszowa, *Mientalitet i socjalnaja identyfikacija: problema dietierminacji istoriczeskiego*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija...*, s. 277.

że Rosjanie podporządkowali swą tożsamość narodową koncepcji statusu imperialnego. Upadek radzieckiego imperium jest wobec tego potężnym ciosem zarówno dla ich poczucia przynależności etnicznej, jak i pewności siebie¹⁶⁶.

Dramatyzmowi doświadczenia upadku i rozpadu sprzyjało, utrwalone w tamtejszej religijności, kulturze i świadomości wspólnotowej, archaiczne przeżywanie przez Rosjan ziemi jako powiązanej z nimi nierozzerwalną, sakralną więzią, bo zroszonej krwią i grobami ich przodków. Za symptomatyczną przychodzi zatem uznać np. ulubioną metaforę przeciwników demontażu ZSRR, w myśl której rozbijanie Związku to krojenie żywego ciała. Co więcej, wiązane z owym rozpadem – podobnie, dodajmy, jak i z innymi historycznymi stratami terytorialnymi – poczucie poniżenia, upokorzenia i obezwładnienia było projektowane na Ojczyznę: cierpiące „ja” nabierało rozmiarów i kształtów Rosji¹⁶⁷.

Rosyjskie imperium przetrwało aż pięćset lat, a piętnaście kolejnych pokoleń żyło w warunkach prymatu ekspansji w sferze aktywności państwa. Jeden z przedstawicieli elity rosyjskiego biznesu Alfred Koch konstatował więc:

Dla żadnego narodu [ekspansja terytorialna – M. B.] nie stała się do tego stopnia organiczna i oczywista. Ekstensywność jako niezmienna towarzysząca długotrwałej ekspansji przetrwała się w narodową tradycję. Widać ją we wszystkim. W próbach rozwiązywania problemów gospodarczych, w sposobie prowadzenia wojny, w zagospodarowywaniu przestrzeni¹⁶⁸.

W odróżnieniu od europejskich mocarstw kolonialnych, w rosyjskim, a następnie radzieckim, systemie politycznym posiadłości imperialne – nie dość wyraźnie oddzielone od bezspornie rosyjskiego obszaru etnicznego – stanowiły w świadomości wspólnotowej Rosjan nie odległą, zamorską rzeczywistość, lecz po prostu przedłużenie ojczystego terytorium, które nie wiadomo dokładnie, gdzie się kończy. W następstwie powyższego: „Tożsamość rosyjska jest ściśle związana z terytorialnością, a wszystkie podbite tereny zostają uznane za Rosję”¹⁶⁹. Doświadczenie utraty imperium miało zatem wymiar nie tylko zewnętrznej, ale i wewnętrznej destrukcji, podważenia wspólnotowej tożsamości¹⁷⁰ i poczucia własnej wartości Rosjan¹⁷¹. Nie chodzi tu jedynie o materialny

¹⁶⁶ R. Pipes, *Rosyjska racja stanu*, „Polityka” 1995, nr 17, s. 11; por. G. Hosking, *Imperial Identities in Russia: Some Concluding Thoughts*, [w:] C. J. Chulos, J. Remy (red.), *Imperial and National Identities in Pre-Revolutionary, Soviet and Post-Soviet Russia*, Helsinki 2002, s. 229–233.

¹⁶⁷ Por. D. Dragunskij, *Krasnaja glina (idieja tierritorii – poczuy – rodiny w politiceskom diskursie*, „Kosmopolis” 2002/2003, № 2, s. 5.

¹⁶⁸ A. Koch, *Rosyjskie imperialne zabobony*, „Gazeta Wyborcza”, 30.01.2001, s. 8; por. Dż. Hosking, *Istoria Sowietskogo Sojuza*, Moskwa 1995, s. 14–15.

¹⁶⁹ E. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000, s. 14.

¹⁷⁰ Por. I. G. Jakowienko, *Rosyjskoje gosudarstwo...*, s. 171–173.

¹⁷¹ Por. R. Paradowski, *Rosyjska myśl polityczna wobec upadku imperium*, [w:] E. Wielgosz (red.), *Rosja–Chiny. Dwa modele transformacji*, Toruń 2000, s. 41–43.

czy terytorialny wymiar sprawy, idea – tak bądź inaczej pojętego – imperium zdaje się towarzyszyć rozmaitym artykulacjom czy formułom twórców i wyznawców „rosyjskiej idei”, poszukujących własnej tożsamości narodowej i państwowej w przeczuwanej, oczekiwanej i postulowanej przyszłości, wynikającej ze swoiście pojętej misji Rosji, z jej ogólnoludzkiego, eschatologicznego bądź *quasi*-eschatologicznego przeznaczenia.

Manifestująca się w kategoriach powszechności, braterstwa i uniwersalności, przekraczająca ze swej istoty granice państwa rosyjskiego, imperialność w proces własnej samorealizacji i posłannictwa wpisuje *de facto* również inne narody i państwa, czyniąc je intencjonalnie przedmiotami oddziaływania, narzędziami i obszarami, na których dokonać się ma spełnienie owej misji. Odrzucenie przez innych włączania się w procesy realizacji „rosyjskiej idei” i krach kolejnych podejmowanych prób jej urzeczywistnienia w świecie, odbierane są wówczas jako cios zadany w same podstawy rosyjskiej tożsamości, w szczególności tożsamości elit politycznych i intelektualnych Rosji¹⁷².

Szczególne wrażliwość Rosji na destrukcyjne konsekwencje kryzysów tożsamościowych i ideologicznych, wiąże się również m. in. z ideokratycznym elementem państwa rosyjskiego. Jak podkreślał, przy okazji, „po rosyjsku” absolutyzując sprawę, Wadim Kożynow: „ideokratyczne państwo, to jak wiadomo rzecz »ryzykowna«”¹⁷³. W konstatacji, iż w „Rosję można tylko wierzyć” tkwi – wskazywał on, rozpoznając w Rosji „państwo ideokratyczne” – głęboka prawda,

albowiem przy krachu idei w mgnieniu oka jak gdyby w nicość obracają się cała moc i całe bogactwo olbrzymiego kraju [...]. A wrażenie, że Rosja utrzymuje się na idei, rodzi ten sposób jej przeżywania, który został uchwycony słynną linijką Tiutczewowskiego wiersza¹⁷⁴.

Z drugiej strony, osłabienie potęgi państwa rosyjskiego przeżywane jest przez wielu jego mieszkańców jako podważenie możliwości urzeczywistnienia – dla siebie i dla innych – wartości, nadających sens rosyjskiemu istnieniu, stanowiących potencjał rozwojowy Rosji: „Nasze znaczenie polityczne – wyznawał symptomatycznie Wissarion Bieliński – jest niewątpliwie rękojmą naszego wielkiego znaczenia również pod innymi względami...”¹⁷⁵

W rosyjskich – i we wszystkich podobnych – dążeniach do odbudowy i poszerzenia sfery posiadłości i wpływów tkwi nieuchronnie istotna ambiwalencja, wręcz antynomia. W podejmowanych wysiłkach zbierania tego, co rozproszo-

¹⁷² Por. M. Bohun, „Rosyjska idea”..., s. 8 i n.; L. Saraskina, *Russkij um w poiskach obszczej idei*, „The Dostoevsky Journal: An Independent Review” 2007 [2010]–2008 [2010], vol. 8–9, s. 71.

¹⁷³ W. Kożynow, *Prawda protiv kriwdy*, Moskwa 2006, s. 60.

¹⁷⁴ Tamże, s. 60–61.

¹⁷⁵ Cyt. według: I. Lewiasz, *Russkije woprosy...*, s. 126.

ne, jednoczenia tego, co rozkawałkowane, pobrzmiewa mityczna idea powrotu do Prajedności¹⁷⁶. Ponadprofaniczną *de facto* formułę uporania się z doświadczanymi problemami odnajduje się często chętnie w urzeczywistnianiu idei Imperium, w którym, jak wierzy się,

pomyślnie rozwiązuje się nierozwiązywalny dualizm tego, co narodowe (gleby) i tego, co ogólnoswiatowe (świata), bez śmierci pierwszego i totalnego panowania drugiego, wyrównuje się głębia zasady narodowej i szerokość powszechnej¹⁷⁷.

Zasada narodowa może wówczas dorastać do wymiarów ogólnoswiatowych, stawać się ogólnoludzką, nie tracąc swego narodowego oblicza¹⁷⁸.

O ile jednak w wymiarze intencjonalnym celem jest uzyskanie jedności, osiągnięcie jednoznacznej tożsamości, przewycięzenie tego, co konfliktogenne i obce, o tyle w wymiarze empiryczno-historycznym podejmowanie działań służących realizacji podobnych zamysłów generuje również tendencje przeciwnie. Prowadzą one do spotęgowania heterogeniczności, zwiększenia kulturalno-społecznej wielości i źródeł konfliktu, intensyfikacji problemów związanych z brakiem poczucia narodowej tożsamości ludności Rosji i konfrontacją rzeczywistości rosyjskiej z tożsamościami mniejszości, wchłoniętych bądź uzależnionych przez imperium, do uruchomienia czynników czy procesów heterogenizujących i rozkładowych¹⁷⁹. W przypadku państwa wielonarodowego, jakim jest Rosja – w którym kwestie narodowościowe i etniczne były przez stulecia raczej tłumione, marginalizowane i podporządkowywane polityce i interesom imperium niż rozwiązywane w duchu wielokulturowości, dialogu i pluralizmu – proces możliwej demokratyzacji ograniczany jest ponadto przez wyczuwane niebezpieczeństwo aktywizacji dążeń separatystycznych, chyba, że – co jednak zwykle nie występuje – centrum godziłoby się na konsekwencje w postaci ewentualnej utraty części terytorium.

Rozpad ZSRR, skutek którego republiki federacyjne otrzymały państwową odrębność, czego odmówiono wszystkim mniejszościom narodowym, zamieszkującym Federację Rosyjską, nie rozwiązał w pełni podniesionego problemu¹⁸⁰. Diametralna różnica losów jednych i drugich miała – pamiętajmy o sztucznych i politycznie instrumentalnych zasadach segmentacji terytorialnej państwa bolszewickiego – w wymiarze kulturowo-narodowym charakter w znacznej mierze przypadkowy. Ułatwiła ona władzom moskiewskim sytuację w wymiarze prag-

¹⁷⁶ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 475–476.

¹⁷⁷ M. Smolin, *Russkij put'...*, s. 15.

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 15–16.

¹⁷⁹ Por. I. G. Jakowienko, *Rossijskoje gosudarstwo...*, s. 35–36, 143–150.

¹⁸⁰ Por. W. Buszujew, *Swiet i tieni: ot Lenina do Putina. Zamietki o razwilkach i piersonach russkoj istorii*, Moskwa 2006, s. 371–372.

matycznym, radykalnie zwiększając – w porównaniu z ZSRR – procentowy udział Rosjan w ogólnej liczbie mieszkańców państwa, usuwając liczne czynniki i siły odśrodkowe poza granice państwa. Łatwiej było również wierzyć w sukces spodziewanego przekształcenia „wielonarodowego narodu” (*mnogonacjonalnogo naroda*) – wieloetnicznej populacji mieszkańców kraju – „w »jednorodny«, państwowy naród rosyjski”¹⁸¹. Z drugiej jednak strony wzmocniła wiarę w możliwość – i pokusę – ominięcia czy zmarginalizowania problemów kulturowej, etnicznej, narodowej różnorodności, potrzeby równoprawności i dialogów między wspólnotami zamieszkującymi terytorium rosyjskie, sprzyjając ufności w działania unifikujące, asymilujące mniejszości w duchu prawosławia i wielkoruskiego hegemonizmu. Wciąż teoretyczną jedynie alternatywą pozostaje w znacznym stopniu perspektywa, w której miejsce dążenia do dominacji – w najważniejszych wymiarach życia społecznego i politycznego – rosyjskości, zajęłaby świadomość trwałej wielokulturowości, uznanie jej, i zasady kompromisu w ogóle, za wartość, szansę wzajemnego ubogacenia się i inspiracji, zarówno poszczególnych segmentów etnicznych i narodowych, jak i całej państwowej zbiorowości.

W stopniu, w jakim sens narodowej historii Rosji utożsamia się, w świadomości wielu jej mieszkańców, z ogromem terytorialnym i ekspansją polityczną, a terytorium imperium przeżywane jest jako ciało narodu¹⁸², utrata zdobytych posiadłości i tradycyjnych sfer wpływu, staje się równoznaczna z podważeniem owego sensu¹⁸³. Nie przypadkiem Sołżenicyn ubolewał:

Czyż najwięksi nawet pesymiści spośród naszych przodków mogli przewidzieć tak katastrofalny upadek Rosji? W ciągu kilku krótkich dni 1991 roku – straciło sens kilka wieków rosyjskiej historii. W ciągu dwóch-trzech sierpniowych dni wymazano i splukano dwa stulecia rosyjskich ofiar i wysiłków (osiem wojen rosyjsko-tureckich) zmierzających do wyjścia na Morze Czarne¹⁸⁴.

Podobny sposób myślenia prowadzi nie tylko do stanu niepewności w kwestii własnej tożsamości, sprzyja czasem również pokusom odbudowy imperium, przedstawianym zwykle jako naturalne i uzasadnione, niejako zrozumiałe same przez się. W trakcie obrad V Rosyjskiego Sympozjum Historyków Filozofii Rosyjskiej w 1998 r., O. Kołobow wywodził:

Całkowicie oczywista jest logiczność odrodzenia Rosji jako jednolitego państwa, a zatem w zjednoczeniu wszystkich narodów słowiańskich [...] w międzynarodową spo-

¹⁸¹ A. de Lazari, *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Łódź 2009, s. 242.

¹⁸² Por. E. Pain, *Rasputica: polemiczeskije razmyszlenija o przedopriedielonnosti rossijskogo puti*, Moskwa 2005, s. 150; D. Dragunskij, *Krasnaja glina...*, s. 6–8; J. Ihanus, *Swadding, Shame and Society. On Psychohistory and Russia*, Helsinki 2001, s. 91.

¹⁸³ W zdolności – i fakcie – ekspansji terytorialnej Rosji widziano czasem świadectwo wpływu Opatrzności na dzieje ludzkie. Por. K. Błachowska, *Narodziny imperium*, Warszawa 2001, s. 126, 313.

¹⁸⁴ A. Sołżenicyn, *Rosja...*, s. 26.

łeczność [...]. Nawet więcej, w wypadku poparcia narodu serbskiego, który tak wiele wycierpiał, przez Rosję, Białoruś i Ukrainę mogą być stworzone przesłanki do wykształcenia się związku ogólnosłowiańskiego, zdolnego rozwiązywać liczne problemy w pełnej zgodności z narodowymi interesami i priorytetami każdego oddzielnego państwa, wchodzącego do niego¹⁸⁵.

W pokrewnych mu wypowiedziach rosyjskie przodownictwo wobec innych pojawia się jako równie oczywiste, co uzasadnione i niezbędne:

Jako bezwzględne przeciwieństwo dla egoizmu plemiennego, rosyjska idea zakłada miłość i życzliwość do wszystkich narodów Ziemi. Dlatego wewnątrz swojego państwa Rosjanie zawsze występują na prawach starszego brata...¹⁸⁶

Bolesne napięcia u licznych jej mieszkańców wywołuje również świadomość procesów, dostrzeganej przez niektórych jej mieszkańców, peryferyzacji miejsca kulturowego Rosji w świecie (w sensie wielkości jej udziału w kształtowaniu współczesnej kultury masowej, podlegającej silnym procesom globalizacji na modłę amerykańską i zachodnią w ogóle). U wielu Rosjan, szczególnie w okresach zwątpienia we wzrost własnej potęgi czy w siłę wpływu wywieranego na zewnątrz, spotęgowaniu ulega poczucie marginalizacji, domniemanej pogardy i lekceważenia ze strony innych, a – z uwagi na, wpisaną w sens podobnie rozumianej rosyjskiej idei, potrzebę centralności miejsca w świecie czy choćby w regionie, otwierania przez siebie ważnych również dla innych perspektyw przyszłości, przewodzenia, przodownictwa itp. – dokonuje się także zachwianie tradycyjnego poczucia posiadania własnej tożsamości. Nasilają się wówczas jednocześnie potrzeba i pragnienie ufności w możliwość nieodległego, radykalnego odwrócenia istniejącej sytuacji. Doświadczane, negatywne, i antycypowane, pozytywne treści, paradoksalnie ze sobą współwystępując, określają w znacznym stopniu charakter rosyjskiej percepcji rzeczywistości, w szczególności w jej wymiarze przyszłościowym.

Zwróćmy uwagę na następującą charakterystyczną okoliczność: obok niewątpliwie pojawiających się „od zawsze”, krańcowo negatywnych ocen perspektyw rozwojowych Rosji (i ZSRR) czy poglądów kwestionujących np. możliwość zrationalizowania sowieckiego systemu ekonomicznego bądź pokomunistyczną zdolność Rosjan do stworzenia naprawdę efektywnej, innowacyjnej i konkurencyjnej, wszechstronnie rozwiniętej gospodarki, uwidoczniała swą obecność – gotowa do aktualizacji przy każdej kolejnej, sprzyjającej temu okazji – równie wyraźna tendencja do radykalnego przeceniania skali, tempa i spodziewanych rezultatów dokonującego się tam postępu ekonomicznego i cywilizacyjnego, w odniesieniu do Stalinowskich pięciolatek, początków Gorbaczowowskiej

¹⁸⁵ O. Kołobow, *Russkaja idieja...*, s. 30.

¹⁸⁶ A. Abraszkin, *Otkuda jest' poszła russkaja idieja*, [w:] *Otieczestwiennaja filosofija...*, s. 36.

pieriestrojki, reformy Gajdara, objęcia władzy przez Putina itp. Wierzano, że w ciągu najbliższych kilku lat nastąpi niechybnie okres nie tylko politycznej, ale i technologiczno-ekonomicznej ekspansji Rosji.

Już niejednokrotnie poddawano się w Rosji iluzji rosyjskiego pędu rozwojowego, dzielając jakby bezwiednie czy świadomie sens i kształt Gogolowskiego pytania z powieści *Martwe dusze*, przywołującego obraz Rosji symbolizowanej przez trójkę galopujących koni: „Czy nie tak samo ty, Rosjo, pędzisz jak dzielna, nieprześcigniona trojka? [...] Mknie trojka przez Boga natchniona. Rosjo, dokądże pędzisz, daj odpowiedź?”¹⁸⁷ Jak w podobnym duchu wywodził Dymitr Mereżkowski: „My nie idziemy, lecz biegniemy, nie biegniemy, lecz lecimy”¹⁸⁸. Wraz z Gogolem i Mereżkowskim pytano „dokąd?”, wątpliwości licznych ich rodaków nie budził natomiast, równie często, sam fakt, uogólnianego i globalizowanego, rosyjskiego „pędu”. Znacznie rzadziej, jeśli w ogóle, pamiętano o innym dziewiętnastowiecznym spostrzeżeniu, wyrażonym w więziennym liście Serno-Sołowjewicza do cara:

Jakkolwiek byśmy pędzili, zawsze jedziemy w starym tarantasie, a Europa w wagonach. Jeśli patrzeć nie na pozory, lecz na rzeczywiste siły, moralne i ekonomiczne, to odległość między nami a Europą nie zmniejsza się...¹⁸⁹

Nie chodzi oczywiście o to, by mechanicznie zastępować jedną konstatację drugą, raczej o to, by je, poprzez zabieg zestawienia obu, wzajemnie zrównoważyć; rosyjska dynamika historyczna miała wszak różne wymiary i podobnie zróżnicowane, właściwe im, tempa i okresy rozwojowe. Byłoby w szczególności wielkim uproszczeniem twierdzić, że szanse ciągłości i intensywności (a nie ekstensywności) swego rozwoju przegrywała Rosja co kilkadziesiąt lat w okresie wyczerpywania się kolejnych struktur; przegrywała je również w znacznym stopniu już w chwili wyboru, przyspieszenia i spektakularnych, ale fragmentarycznych i samoblokujących się, osiągnięć rozwojowych. Rzeczywista amplituda rozwojowa Rosji – potraktowana dostatecznie wszechstronnie i wielowymiarowo – nie miała, i nie ma, wcale tak stromych wzlotów, jak niejednokrotnie wierzano, oceniano czy przewidywano.

Dychotomiczne myślenie o przyszłości Rosji zachowało swą symptomatyczną żywotność również po rozkładzie systemu państwa i imperium sowieckiego, w sposób bardziej niż dawniej otwarty odsłaniając swój geopolityczny wymiar: „odzyskanie kontynentalnego Imperium Rosyjskiego albo śmierć”¹⁹⁰ – twierdził A. Wodołagin, a doradca prezydenta B. Jelcyna S. Kortunow diagnozował:

¹⁸⁷ Cyt. według: A. Andrusiewicz, *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, t. 1, Rzeszów 1994, s. 162.

¹⁸⁸ J. Parandowski, *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, Londyn 1996, s. 31.

¹⁸⁹ J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, t. 3, *Lata przełomu. Romanow czy Pugaczow czy Pestel*, Warszawa 1928, s. 719.

¹⁹⁰ A. Wodołagin, *Prawo...*, s. 4.

Rosja [...] jest po prostu skazana na to, aby być imperium. W przeciwnym razie zniknie z powierzchni ziemi i rozpadnie się na olbrzymią liczbę karłowatych państweczek ze wszystkimi tego koszmarnymi konsekwencjami dla całego świata¹⁹¹.

W rzeczywistości wielkim wyzwaniem dla postkomunistycznej Rosji była – i w znacznym stopniu, w okresie najbliższych dziesięcioleci, pozostaje – nie tyle groźba utraty zasadniczej integralności polityczno-terytorialnej (tendencje separatystyczne dotyczą peryferii, można mówić również o pewnych, wyraźnie jednak słabszych niż wcześniej oczekiwano, dążeniach reintegracyjnych) czy dramatyczna alternatywa „imperium albo rozpad”, ile o wiele bardziej prawdopodobne – spychane często poza obszar świadomości czy przesłaniane iluzjami, wiązany np. z okresami prosperity na rynkach energetycznych – problemy związane z erozją pozycji zajmowanej w świecie, kryzysem demograficznym, jednostronnością i ekstensywnością rozwojową kraju, powiększaniem się luki technologicznej, ekonomicznej i cywilizacyjnej, a także rosnącej trudności dotrzymania kroku wiodącym państwom i regionom¹⁹².

Ostatnie lata wieku XX przyniosły osłabienie wiary w nieodległą zwłaszcza, wielką – na miarę jej odwiecznych ambicji – przyszłość Rosji. Wiara, że może być zupełnie inaczej, pozostawała jednak udziałem dość znaczącej części społeczeństwa rosyjskiego, na czym próbowała żerować grupa populistycznych, nacjonalistycznych i komunistycznych liderów politycznych, kuszących mirażem łatwej odmiany¹⁹³. Nie była ona – i wciąż nie jest – silna w wymiarze zdolności mobilizacji aktywności i przedsiębiorczości społecznej. Podstawowe funkcje spełniane w szerszych kręgach społecznych przez rosyjskie ideologie narodowe, włącznie z późniejszymi mocarstwowymi ambicjami putinowskiej władzy, ograniczały się w znacznej mierze do sfery psychospołecznej – pozwalały na „kompensowanie w sferze idei realnej słabości narodu rosyjskiego i upokarzającego poczucia historycznej porażki”¹⁹⁴, poprawiały społeczne morale i sprzyjały legitymizacji autorytarnego porządku społecznego.

Osiąganie przez Rosję i jej władze w pierwszych latach XXI w. – poprzedzających globalny, spotęgowany jednak jeszcze dodatkowo w państwie rosyjskim, kryzys finansowo-ekonomiczny – ograniczonych skądinąd sukcesów ekonomicznych i politycznych, przełamanie wrażenia rozkładu życia państwowego,

¹⁹¹ Cyt. według: *Nie ma za co przeproszać*, oprac. S. P., „Rzeczpospolita”, 5.02.1996, nr 30, s. 7.

¹⁹² Por. K. Dadak, *Rosja jako światowe mocarstwo, marzenia a rzeczywistość*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2010, nr 2 (26), s. 145–161; T. Kisielewski, *Schyłek Rosji*, Poznań 2007, s. 21–24, 51–52, 67–70.

¹⁹³ Jak twierdził, w okresie jelicynowskiej smuty, R. Pipes: „Wielka część atrakcyjności czerwonobrunatnej, komunistyczno-faszystowskiej koalicji pochodzi stąd, że niesie ona obietnice przywrócenia Rosji statusu szanowanego – i budzącego strach – wielkiego mocarstwa”. R. Pipes, *Rosja: Przeszłość i przyszłość – brzemień historii*, „Obóz. Problemy Narodów Byłego Obozu Komunistycznego” 1997, nr 31/32, s. 18.

¹⁹⁴ A. Walicki, *Smuta czy tylko apatia*, „Polityka” 1999, nr 22, s. 23.

odzyskiwanie budzącej respekt pozycji na arenie międzynarodowej powinno teoretycznie ograniczać potrzebę podobnej kompensacji. Uwadze pojawiających się w Rosji głosiceli ambicji wielkomocarstwowych, przynajmniej teoretycznie, coraz trudniej powinna uchodzić oczywista przeciwność rosyjskich dążeń do prymatu i potęgi: za próby budowy imperium, dania światu lekcji, utwierdzeniu samoistości systemu gospodarczego i społeczno-politycznego, alternatywnego dla rynku i demokracji, przychodzi nieodmiennie płacić marnotrawstwem sił społecznych i intelektualnych, osłabieniem, ujednostrojnieniem i opóźnieniem rozwojowym, nawet groźbą zapaści i ruiny. Co z drugiej strony nie oznacza jednocześnie, że modelowa westernizacja Rosji byłaby skazana na sukces czy wręcz, że była ona kiedykolwiek w ogóle możliwa, a ewentualne spektakularne wzmocnienie państwa rosyjskiego gwarantowałoby harmonijne wmontowanie go w system światowy.

Zestawiane ze sobą demokracja i wolny rynek, wola większości i rezygnacja z wielkomocarstwowych ambicji wyznaczają w Rosji wciąż bardziej kierunki napięć niż stan rzeczywistej zgodności wzajemnej. Wszelkie złudzenia, odnoszące się do wskazanej kwestii – rosyjskie, dopóki się jeszcze w szerszej skali pojawiały, dotyczyły zwykle nadziei, że ekonomiczna „okcydentalizacja” zapewni szybki sukces gospodarczy, a zachodnie wiązały z „okcydentalizacją” polityczną Rosji automatyczne niemal gwarancje odejścia przez nią od dążeń imperialnych – prowadziły do rozczarowania, potęgując niekiedy przeżywane frustracje. Negatywny odbiór przemian, zachodzących w zewnętrznym świecie, postrzeganych jako zagrożenie dla rosyjskich „wartości narodowych” nie wydaje się przypadkowe, choćby dlatego, że

Zakorzeniony w rosyjskiej kulturze i mentalności patriarchalno-paternalistyczny, a także ekonomiczno-polityczny model państwa oraz niechęć wobec mechanizmów wolnorynkowych kłóci się z dominującymi we współczesnym świecie trendami i wartościami cywilizacyjnymi (decentralizacją, dekoncentracją, prywatyzacją, realizacją liberalnej idei państwa minimum), wywodzącymi się przede wszystkim ze świata zachodniego¹⁹⁵,

a przynajmniej taką dominację procesów światowych przemian dostrzegano, odbierając ją jako trwałą, na przełomie wieków w Rosji.

Władze Putinowskiej Rosji, szczególnie w pierwszym okresie swych rządów, zaczęły dostrzegać – i wyciągać z tego wnioski – że stanowiące od dawna instrument rosyjskiej i radzieckiej polityki zagranicznej próby wygrywania swoich racji przez podkreślanie własnej „tajemniczości” czy „zagadkowości”, nieprzewidywalności i nieobliczalności oraz związanych z nimi zagrożeń dla świata zewnętrznego, niepozbawione czasem walorów doraźnej skuteczności, mia-

¹⁹⁵ J. Potulski, *Społeczno-kulturowy kontekst aktywności międzynarodowej Federacji Rosyjskiej*, Gdańsk 2008, s. 111.

ły również odwrotną stronę: były jedną z przyczyn, dla których w świadomości zachodniej Rosja sytuowana jest z reguły wciąż poza wspólnotą europejską i zasadami autentycznego, europejskiego partnerstwa. Z biegiem lat poczucie wzrastającej – przynajmniej do czasu załamania się cen ropy naftowej i gazu, wywołanego światowym kryzysem 2009 r. – potęgi państwa, wzmocniło jednak ponownie pokusy powrotu do bardziej tradycyjnych ambicji i działań.

W świadomości wielu Rosjan potęga militarna i polityczna państwa traktowana jest wciąż jako najważniejsza przesłanka – wymuszonego i w ten sposób jednocześnie gwarantowanego – szacunku ze strony innych, a więc, choćby po części, również własnej narodowej wartości. W stopniu, w jakim się tak dzieje, zachowuje aktualność dylemat wypowiedziany *explicite* przed około stu laty przez hrabiego Sergieja Witte: „Świat chylił czoła nie przed naszą kulturą, nie przed naszą biurokratyzowaną Cerkwią, nie przed naszym bogactwem i pomyślnością. Chylił czoła przed naszą potęgą...”¹⁹⁶ Jednocześnie potęga terytorialna, integralność, a może nawet samo istnienie państwa wiązane były z reguły z samodzierżwnym charakterem jego władzy centralnej; w roli znaczącego przykładu przytoczmy choćby wypowiedź Katarzyny II, sformułowaną, jak podkreślała caryca, w reakcji na hipotetyczny „wariacki” argument sugerujący, że skoro „wielkość i obszar Imperium Rosyjskiego wymaga, żeby jej władca był samodzierżawny”, to lepiej niech będzie ono mniejsze, byleby każda osoba prywatna żyła w dobrobycie. Takiemu „szaleńcowi” caryca odpowiedziałaby: wówczas „utraci ono swoją siłę, a Wasze obszary staną się łupem pierwszych drapieżników...”¹⁹⁷

Podniesiona sprawa zdaje się nie tracić nadal swego potencjalnie inicjacyjnego sensu – wyzwania do trudnych narodowych przewartościowań. Potęga, choćby dopiero oczekiwana, państwa daje Rosjanom poczucie ważności i siły, z drugiej jednak strony reaktualizuje postawy i dążenia, których rezultatem jest przecież w znacznej mierze istniejąca sytuacja – ta właśnie, z jakiej w okresach powtarzającej się periodycznie *smuty* usiłuje się wyjść. Co więcej, potęga i mocarstwowość Rosji, czy choćby ambicje i wysiłki nakierowane na ich osiągnięcie, od stuleci wyczerpują siły rozwojowe społeczeństwa i państwa rosyjskiego, osłabiają możliwości cywilizacyjnego konkurowania z innymi. Za status mocarstwowości, uzyskany przez Rosję w Europie za panowania Piotra I i zachowany do roku 1917, jego ojczyzna zapłaciła ogromną cenę – utrzymanie potęgi militarnej pochłaniało nieproporcjonalnie wysoką część zasobów państwa. Okres komunistyczny pogłębił jeszcze skalę podniesionego problemu: „niemal jedna trzecia PKB szła na wydatki wojskowe, czego wynikiem było niedoinwestowanie i niedorozwój wszelkich pozostałych dziedzin życia narodu”¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cyt. według: R. Pipes, *Rewolucja...*, s. 64.

¹⁹⁷ Jekatierina II, *O wieliczii Rossii*, Moskwa 2003, s. 59.

¹⁹⁸ R. Pipes, *Czasy nowe, a ciagoty stare*, „Gazeta Wyborcza”, 11.07.2001, s. 9.

Z dążeniami do wielkomocarstwowej dominacji wiąże się inny jeszcze problem: w sytuacji rozkładu dotychczasowych legitymizacji ideologicznych – Rosja nie jest już wcale ojczyzną i opoką rodzącą się ogólnoludzką wspólnotę komunistyczną, a mało kto poza niektórymi jej mieszkańcami czeka na przyszłą, wyższą jakoby od wszystkich innych, cywilizację słowiańską czy rosyjsko-wszelchudzką¹⁹⁹ – zwolennikom podobnej opcji pozostaje raczej akcentowanie czysto materialnych interesów imperium²⁰⁰. Podkreślaną od zawsze misją Rosji miało być jednak wzniesienie się ponad sferę upadłej, przyziemnej, burżuazyjnej „materialności”, również interes geopolityczny państwa rosyjskiego, jego mocarstwowej imperialności, znajdował zawsze swe uniwersalistyczne, religijne, ideologiczne czy kulturowe uzasadnienia, dlatego ich, wyczuwalny coraz bardziej, obecny niedobór czy brak zdaje się rodzić zakłopotany uśmiech Historii.

Teoretycznie przed Rosją stoi jednak również inna możliwa perspektywa przyszłości: stopniowo postępujący proces pragmatyzacji działań i rosnącej realistyczności świadomości społecznej, poczynając od elity intelektualnej z jednej strony i od politycznego centrum – z drugiej. Stopniowa rezygnacja z pozabawionych dostatecznych podstaw ambicji supermocarstwowych, spychanie ich na coraz bardziej peryferyjne pozycje polityczno-ideologicznego folkloru, pogodzenie się z rolą nieekspansjonistycznego mocarstwa regionalnego, rozstawanie się z ideą ekstensywnego rozszerzania przestrzeni posiadłości i wpływów, pojmowaną jako podstawowy sens działań politycznych i wysiłków państwa, a w rezultacie umożliwiłoby przemieszczenie energii społecznej na cele wewnętrznego, społecznego, ekonomicznego i cywilizacyjnego rozwoju.

Trudno spodziewać się, by mogło to przyjść Rosji łatwo, w modelowo jednoznaczny sposób, nawet jeśli przewiduje i ocenia się, że racjonalnie pojmowana dynamika procesów dokonujących się w świecie będzie w dłuższym okresie popychała ją w stronę Zachodu – w obliczu wzrostu potencjału demograficznego i ekonomicznego Chin oraz zagrożenia islamskiego²⁰¹. Zbigniew Brzeziński nazywa to wręcz „dylematem jedynej możliwości” – jedyną

rzeczywistą opcją geostrategiczną Rosji – opcją, która mogłaby zapewnić jej sensowną rolę na arenie międzynarodowej i zmaksymalizować szanse na transformację ustrojową i przeprowadzenie reform społecznych...²⁰²

¹⁹⁹ Por. A. Moszes, *Powstanie postimperialnej Rosji i perspektywy odzyskania wpływów na obszarze proadriackim*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 134.

²⁰⁰ Por. Ju. Igrickij, *Rossija w socjoistorieskim prostranstwie XX wieka*, Moskwa 2005, s. 397–398.

²⁰¹ Por. I. Hakamada, *Nużen li Zapad Rossii, nużna li Rossija Zapadu*, „Kosmopolis. Żurnal mirowoj politiki” 2002, nr 1, s. 22–25.

²⁰² Z. Brzeziński, *Wielka szachownica*, Warszawa 1999, s. 119 i n. Por. A. Stępień-Kuczyńska, *Rosja – wybór drogi*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska, T. Jałmużna (red.), *Dialog europejski Zachód – Wschód. Polityka – Gospodarka – Społeczeństwo*, Toruń 2006, s. 247–248.

Z perspektywy podobnie myślących ekspertów zachodnich sprawa zdaje się nie budzić zasadniczych wątpliwości. Do rangi swego rodzaju „zagadki-tajemnicy” urasta natomiast raczej fakt, że strona rosyjska nie chce, czy nie może, powyższego przyznać i zaakceptować. Rezygnując z objaśnienia sprawy w powyższy sposób, można wskazać kilka przykładowych czynników utrudniających geostrategiczne zwrócenie się Rosji na Zachód. Należą do nich m. in. utrwalona tendencja do rywalizacji ze Stanami Zjednoczonymi, zapewniająca przez długi czas ZSRR upragniony status jednego z dwóch supermocarstw; rywalizacja z Sojuszem Północnoatlantyckim jako środek legitymizacji działań mających prowadzić do tworzenia własnego bloku; rozpowszechnione w świadomości rosyjskiej przekonanie, że „Amerykanie cały czas dążą do osłabienia Rosji”²⁰³, a w okresie pokomunistycznej smuty końca XX w. „posługując się swoimi »protegowanymi« politykami-demokratami i oligarchami, rozkładali kraj i zniszczyli jego potencjał gospodarczy”²⁰⁴. W odniesieniu do szerzej rozumianego Zachodu, część rosyjskich elit byłaby skłonna do popierania procesu integracji, ale – co stanowi dla niego istotną przeszkodę – na „swoich warunkach”, pozwalających Rosji zachować monopolistyczną pozycję na rynkach surowcowych, faktyczny autorytaryzm rosyjskiego porządku politycznego, prawo do posiadania stref wpływów i podejmowania działań zmierzających do ich poszerzania²⁰⁵.

W odniesieniu do rosyjskiej postawy i polityki wobec Chin, eksperci zachodni zgodnie na ogół wskazują, że „Rosja nie ma pomysłu na radzenie sobie ze wzrostem potęgi chińskiej i w przyszłości wpadnie w pułapkę dotychczasowej polityki”²⁰⁶. Kreml nadal zacieśnia polityczne i ekonomiczne więzi z ChRL, nie podejmuje natomiast poważniejszych wysiłków dla zrównoważenia rosnącej pozycji Chin w regionie i świecie, a poprzez zaopatrywanie ich we wszystkie możliwe surowce przyczynia się do wzrostu chińskiej potęgi. Próbując wstępnie objaśnić wyraźną odmienność reakcji Rosji na presję doznawaną ze strony USA i ChRL, przychodzi m. in. zauważyć, że wzrost potęgi Chin „nie zagraża powiązanym z Kremlem oligarchom ani grupom społecznym stanowiącym podstawę reżimu (a nawet je wzmacnia)”²⁰⁷, nie sprzyjając jednocześnie zwiększaniu znaczenia opozycji wobec rządzącej Rosją władzy. Co więcej, w modelu rozwojowym gospodarki i państwa chińskiego nie dostrzega się – inaczej niż w modelu zachodnim – zasadniczej alternatywy wobec rosyjskiej partii władzy i biurokra-

²⁰³ A. Riabow, *Ograniczeni partnerzy*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, nr 2 (XVI), s. 41.

²⁰⁴ Tamże, s. 41–42.

²⁰⁵ Por. Tamże, s. 43–44.

²⁰⁶ M. Kaczmarzki, *Dlaczego Rosja nie boi się Chin?*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, nr 2 (XVI), s. 46.

²⁰⁷ Tamże, s. 53.

cji, raczej wzór do naśladowania, pozwalający Rosji pozostać w dotychczasowej kolejnie rozwojowej²⁰⁸.

Powodzeniu prozachodniej opcji geostrategicznej Rosji, której potrzeba może się w przyszłości nasilić, sprzyjałoby w sposób oczywisty stopniowe zestawianie się z – pojmowaną inaczej niż nostalgiczna tęsknota – ideą przewodzenia światu czy choćby jego wielkiej części przez Rosję²⁰⁹, z racji przysługującej jej jakoby ekskluzywnej zdolności syntezy wartości Wschodu i Zachodu, wyjątkowej „szerokości” czy wręcz uniwersalności rosyjskiego ducha, misji cywilizacyjnej, bezinteresownej gotowości niesienia innym braterskiej pomocy itp.

Wyzwaniem dla świadomości rosyjskiej pozostaje potrzeba oswojenia się z sytuacją trwałej różnorodności świata, łączącej procesy globalizacji z ujawnianiem się odmiennych tożsamości ludzi, państw, narodów, religii i cywilizacji, jednostek i wspólnot²¹⁰. Każda z nich musi przede wszystkim rozwiązywać własne problemy, próbować odnaleźć siebie wśród innych, mających własne cele, wartości, ambicje i misje, niekoniecznie upragnione i oczekiwane jako wzór przez pozostałych. Bez względu na rezultaty przyszłej konkurencji między cywilizacjami „zachodnią” i „wschodnią” (Chiny, rejon południowo-wschodniej Azji) nie wydaje się, by Rosja mogła stać się równorzędnym dla nich, samodzielnym, trzecim „biegunem” czy wręcz dokonującym syntezy ich walorów światowym supercentrum²¹¹. Chodzi raczej o uniknięcie realności „negatywnej syntezy” – zespolenia przez Rosję słabych stron obu rywalizujących kręgów cywilizacyjnych oraz spotęgowania jej problemów w stosunkach wzajemnych z jednymi i drugimi.

Przed państwem rosyjskim stoi trudny dylemat. Po pierwsze, może ono, a do pewnego stopnia – w związku z potrzebami modernizacji i wzmocnienia własnej siły oraz ze względu na związaną z tym konieczność pewnej współpracy z krajami najwyżej rozwiniętymi, skupionymi wokół Stanów Zjednoczonych i na współdzielane z nimi, spotęgowane nawet w jej przypadku, zagrożenia przez muzułmański radykalizm i terroryzm czy ekspansję potęgi Chin – również musi, uczestniczyć w procesach i strukturach globalizacji, co unaocznia

²⁰⁸ Por. tamże, s. 54.

²⁰⁹ Por. H. Carrère d'Encause, *Empire d'Eurasie. Une histoire de l'Empire russe de 1552 à nos jours*, Paris 2005, s. 448.

²¹⁰ Por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004, s. 15–16, 314–316, 374–378, 416–426, 560–569; A. Cygankow, P. Cygankow, *Globalnyj mir i buduszczeje rosyjskoj teorii międunarodnych odnoszenij*, „Kosmopolis. Żurnał mirowoj politiki” 2004, № 3 (9), s. 107–114.

²¹¹ Fakt istnienia istotnych ograniczeń perspektyw rozwojowych Rosji pojawia się w świadomości niektórych jej mieszkańców: „Czy będzie to – rozważa na przykład Jurij Kobyszczanow – centrum promieniujące równie silnie jak owe cztery [tj. USA, region Azji i Pacyfiku, Europa oraz Bliski i Środkowy Wschód – przyp. M. B.]? To już jest mało prawdopodobne”. J. Kobyszczanow, *Jaka Rosja?*, „Forum” 1996, nr 29, s. 6; por. O. Arin, *Rossija – ni szagu w pieriod*, Moskwa 2003, s. 54–58, 71–78; D. Liwien, *Rossijskaja impierija i jejo wragi s XVI wieka do naszych dnjej*, Moskwa 2007, s. 362–364.

jednak jego relatywną drugorzędność i peryferyjność. Po drugie, Rosja może dla osłabienia dominujących dotychczas pozycji USA i systemu atlantyckiego flirtować z antyzachodnimi siłami antyglobalizacyjnymi, kosztem niektórych przynajmniej korzyści związanych z wyborem opcji poprzedniej, próbując stać, jak kiedyś ZSRR, na czele reszty Świata. Prowadziłoby to ją do, z wpływem lat coraz bardziej skazanej na przegraną, rywalizacji z Chinami, nie sprzyjałoby natomiast, okcydentalistycznie zwłaszcza pojmowanemu, postępowi cywilizacyjnemu. Po trzecie, Rosja może – co zwłaszcza czasowo jest bardzo prawdopodobne – wybrać dla siebie drogę godzenia „kwadratury koła” obu poprzednich postaw i próbować wykorzystywać taktycznie elementy drugiej z nich – składając połowiczną daninę narodowym resentymentom i aspiracjom oraz starając się uzyskać, jako ewentualny konkurent-mediator-sprzymierzeniec, określone ustępstwa zarówno ze strony zachodniego centrum, jak i jego rosnących w siłę rywali²¹².

Wybory dokonywane przez Rosjan, a *de facto* przede wszystkim przez rosyjską władzę centralną, sprzyjać mogą podtrzymywaniu tendencji do irracjonalizacji wizji wyczekiwanego spełnienia rosyjskiego posłannictwa, ogólnostawowego czy choćby pansłowiańskiego bądź euroazjatyckiego, kulturowanego i przygotowywanego w Rosji traktowanej jako jego embrionalna, dojrzewająca, a zarazem ośrodkowa, forma; albo przeciwnie – prowadzić do postaw mniej etnocentrycznych, bardziej natomiast realistycznych i otwartych na wartości innych narodów i państw, potęgując potrzebę ponownego przemyślenia i krytycznej reinterpretacji wspólnotowego i jednostkowego sensu narodowej egzystencji. Ważne pozostaje w szczególności uprzytomnienie sobie własnej odpowiedzialności za ogromne, często tragiczne koszty i rezultaty narodowo-imperialnej historii, a także uzurpacyjnego charakteru swego uniwersalnego jakoby posłannictwa.

Jak skonstatował na przełomie XX i XXI w. W. M. Sołowjow:

Nikt nie upoważniał Rosjan do brania się za rozwiązywanie przemysłnych węzłów światowej historii. Oni sami włożyli na siebie to zadanie ponad siły. Przy tym, za każdym razem jeszcze bardziej grzęźli w tych węzłach, jak w sidłach, jeszcze silniej wklajając się w swym i bez tego pokreconym życiu i bezwzględnie rozliczając się ze swojej bezsilności do dania odpowiedzi za całą historię ludzką²¹³.

Sprawa nie jest, w jego ocenie, łatwa dla Rosjan, gdyż uniwersalistyczne ambicje i dążenia uwolnienia się z podobnych uwikłań nie mają w ich kraju zna-

²¹² Por. P. Cygankow, *Liberalizm w rosyjskiej teorii międzynarodowych stosunkach*, „Kosmopolis. Żurnal mirowej politiki” 2003/2004, № 4 (6), s. 165–171; D. Jurjew, *Reżym Putina. Postdiemokratija*, Moskwa 2005, s. 81–83.

²¹³ W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 41.

mion zewnętrznej przypadkowości, lecz zdają się pozostawać wpisane w sam sens rosyjskiej tożsamości, w rdzeń rosyjskiej idei. Po czym konstatuje on, z zaznaczeniem własnego dystansu:

Ale postępować w inny sposób, zachować się inaczej nie mogli. Fiodor Dostojewski bardzo trafnie zauważył, że „stać się prawdziwym Rosjaninem, stać się w pełni rosyjskim, może znaczyć tylko... stać się bratem wszystkich ludzi, wszechczłowiekiem... Naszym losem jest wszechświatowość...”²¹⁴

Pokrewne przekonanie i ambicje jego rodaków spotkać można i sto kilkadziesiąt lat później: „Przed Rosją stoi zadanie stworzenia nowej cywilizacji, nie znanej dotychczas światu, lecz zbawczej dla ludzkości”²¹⁵. Nie powinno to dziwić, skoro, jak rekapitulują przeprowadzone przez siebie analizy soteriologicznych intencji i treści w rosyjskiej, religijnej myśli filozoficznej, Władimir Sabirow i Olga Soina: „przetrwanie, przeobrażenie i zbawienie jednostki ludzkiej, rodzaju ludzkiego (Ojczyzny i Ludzkości) i całego świata stanowią istotę i fundamentalny sens rosyjskiej idei”²¹⁶.

Spychana w podświadomość bądź nazbyt deklaratywnie zbywana myśl, że Trzeciego Rzymu-Moskwy, w żadnej ze swych kolejnych artykulacji i konkretyzacji, zapewne już nie będzie, a i wcześniej rosyjski „Rzym” istniał jedynie jako rosyjski archetyp religijny, kulturowy czy ideologiczny, stanie się, być może, wcześniej bądź później, inicjacyjnym doświadczeniem dla samoświadomości kulturowej, narodowej i państwowej Rosjan – doświadczeniem, dla wielu spośród nich tyleż bolesnym, naznaczonym groźbą nihilizmu i rezygnacji, co potencjalnie wyzwalającym, sprzyjającym możliwości odnalezienia się na równych prawach wśród innych w świecie.

Przekonanie, że potęga militarna i posiadanie imperium stanowią główne powody do narodowej dumy i poczucia własnej wartości, pozostaje wciąż jedną z przesłanek zachowania – dopóki nie stworzy się innych, alternatywnych – podstaw własnej tożsamości:

I teraz, po rozpadzie ZSRR i dążeniu do odtworzenia jego granic, odtworzenia całego mocarstwowego obszaru, okazuje się coraz wyraźniej, że [to co – M. B.] rosyjskie wyraża się przez imperialność. Po prostu nie ma innej definicji rosyjskości [...] w samej istocie rosyjskości zawarty jest gigantyczny obszar i potężne państwo²¹⁷.

Podobne względy i uwarunkowania przeszkadzają w przemieszczeniu energii na cele bardziej wyspecyfikowane i względne (choćby stworzenie bardziej

²¹⁴ Tamże, s. 41–42.

²¹⁵ M. Antonow, *Prieobrażenije*, „Litieraturnaja Rossija” 1991, N° 21, s. 4.

²¹⁶ W. Sabirow, O. Soina, *Idieja spasienija w ruskoj filosofii*, Sankt-Pietierburg 2010, s. 58.

²¹⁷ *Martwa Europa. Spór Hansa Enzenbergera z Ryszardem Kapuścińskim o Europie prowadzi Adam Krzemiński*, „Polityka” 1994, nr 20, s. 16.

efektywnego systemu ekonomiczno-finansowego, wypracowanie nowoczesnego systemu edukacji, pozwalającego nie tylko niektórym intelektualistom rozumieć – i umieć się w niej odnaleźć, przede wszystkim opierając się na własnych siłach i umiejętnościach, a nie w następstwie „obdarowania” przez władzę – bynajmniej nie przejściowo złożoną wielowymiarowość świata), rodzą zapotrzebowanie na polityczną gnozę i „wyższą mądrość”²¹⁸ Wielkiego Przywódcy czy jedynie słusznej ideologii. Uogólniając historyczne doświadczenia państwa rosyjskiego A. Kara-Murza wskazuje:

Społeczna aktywność wynaturza się w imię dziejowego przeznaczenia, rzekomo gwarantowanego przez prawa historii („słuszną drogą idziemy panowie, towarzysze”). Błędy i porażki reformatorów tłumaczone są zawsze „knowaniami wrogów”, a każda z rządzących ekip „bardzo szybko utwierdza się w przekonaniu o swojej bezalternatywności”²¹⁹.

W ramach rozpatrywanej, kultywowanej przez wieki w rosyjskiej tradycji wspólnotowej, perspektywy celem działań i programów staje się nie tyle – świadome nieprzejściowej normalności sytuacji zróżnicowania, napięć, ograniczeń i kompromisów – odnajdywanie swego miejsca w istniejącym porządku świata z zamiarem przekształcenia jego niektórych elementów czy zasad strukturalnych, ile *quasi*-eschatologiczne próby znalezienia drogi przejścia do istotowo odmiennego porządku społeczno-duchowego, w którym rozmaite, znane z historii, determinacje i kolizje nie będą już obowiązywać. Prowadzi to do manichejskiej wizji świata, w której w każdej chwili każda ze stron konfliktu – ujawniającego się w okresach osłabienia władzy politycznej – walczy o wszystko, czasem nawet w imię podobnie brzmiących, deklarowanych wartości. Dążenie do maksymalnego rozszerzenia uprawnień rodzaju władzy, którą się właśnie dysponuje, lub chciałoby się dysponować, pozostaje, choćby jedynie skrycie czy potencjalnie, współdzielane przez wszystkich, czy niemal wszystkich, uczestników rosyjskiej gry politycznej, co *de facto* potęguje konflikt, zmniejszając szanse na stworzenie państwa prawa oraz podważa samoistną wartość prawa, modelu konstytucyjnego itd. Nie ma wówczas miejsca na rzeczywisty kompromis, gdyż ten ostatni traktuje się jedynie jako pozbawione samoistnej wartości, przejściowe i wymuszone zło, a zmierzając do pełnego triumfu własnej grupy, unieważnia się wszelkie racje opcji przeciwnej.

Przy formułowaniu rozmaitych, maksymalistycznie pojmowanych planów całościowej przemiany Rosji nie obywa się jednak często bez pewnych istotnych mistyfikacji: poszczególne grupy łączy z istniejącym realnie systemem, jak by nie akcentowano jego „przejściowości” czy wręcz „pozorności”, cały splot inte-

²¹⁸ „Wyższą” i „integralną”, tj. wznoszącą się ponad zróżnicowanie standardów różnych typów wiedzy, nauki, mądrości życiowej filozofii itp.

²¹⁹ A. Kara-Murza, *Azjopa...*, s. 7.

resów i współzależności, wytwarzając mechanizmy służące zachowaniu szeregu elementów *status quo*²²⁰. Jeśli tak, siłą rzeczy zarysowuje się wówczas nieuchronny rozdzźwięk między życiową i polityczną praktyką a sposobami semantycznego i ideologicznego opisu sytuacji; interakcja między nimi i związana z tym potrzeba reinterpretacji rzeczywistości społecznej, podlegają wówczas różnorodnym procesom kamuflażu, modyfikacji i zmiany.

W przypadkach wzajemnego konfliktu formułowanych ideologicznych wizji mamy do czynienia z postawami typowymi dla kultur o strukturach binarnych: są one skierowane „na prawdę (zawsze swoją prawdę) – za wszelką cenę”²²¹ i zorientowane na walkę aż do zwycięskiego zakończenia i pełnej eliminacji przeciwnika, wewnętrznego czy zewnętrznego. Samo zaś „zwycięstwo przedstawia się jako bój ostateczny i decydujący, po którym nastąpi panowanie Królestwa Bożego na ziemi”²²². Wszystko to sprzyja w praktyce wytwarzaniu się mechanizmów reprodukcji symptomatycznego cyklu dynamiki politycznej, wpisanego w dramatyczny algorytm rosyjskiego losu: „Takie jest prawo natury: z tyranii rodzi się wolność, z wolności niewola”²²³ – wskazywał już w XVIII w., w uniwersalistycznej wprawdzie perspektywie, ale i pod wpływem ojczystych doświadczeń, Aleksander Radiszczew. „Rosyjska kultura polityczna ciągle nie chce przyjąć zasady kompromisu jako podstawy doktryny politycznej”²²⁴.

Potrzebę wykroczenia poza podobne postawy i definicje sytuacji, utrwalone w tradycji i praktyce rosyjskiego systemu życia politycznego, podkreślił – już jednak z pozycji przegranego polityka, potwierdzając jakby heglowską maksymę, zgodnie z którą sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu – Michaił Gorbaczow:

w starciu dwu sił nie może być zwycięzców. Obie strony powinny w takiej sytuacji opuścić scenę polityczną, ponieważ sztuka rządzenia polega między innymi na umiejętności znalezienia kompromisu i współdziałaniu. Zwycięstwo jednej strony jest klęską demokracji, a wygrana za cenę przelewu krwi jest zbrodnią²²⁵.

Podobnie – raczej jednak w słowach niż w działaniach politycznych – wypowiadał się Jelcyn, według którego do cech prawdziwego polityka „nie należą [...] umiejętności wynajdywania wrogów i dzielenia ludzi na »swoich« i »obcych«”²²⁶. Dynamika polityczna, również ta postulowana, postrzegana jest jednak w Rosji wciąż raczej w kategoriach dwóch, wyznaczonych wzajemną dychoto-

²²⁰ Por. np. I. Lewiasz, *Russkije woprosy...*, s. 162–163.

²²¹ J. Łotman, *Kultura...*, s. 229.

²²² Tamże; por. A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, Je. Jarkowa, *Socyokulturnyje osnovanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 119–120.

²²³ A. Radiszczew, *Podróż z Petersburga do Moskwy*, Wrocław 1964, s. 235.

²²⁴ Z. Brzeziński, *Przedwczesne...*, s. 86.

²²⁵ Cyt. według: D. Remnick, *Zmartwychwstanie...*, s. 86.

²²⁶ B. Jelcyn, *Prezydencki maraton*, Warszawa 2001, s. 67.

nią, stanów: politycznego pata oraz pełnego dyktatu jednej ze stron²²⁷. „Historia – twierdzi konkretyzując jeden z rosyjskich nacjonalistów – nie pozostawia Rosjanom innego wyboru: albo my zetrzemy narodowe „suwerenności” z mapy Rosji, albo one zetrą Rosję z mapy świata”²²⁸.

Analogiczny sposób rozumienia kwestii świata społeczno-politycznego nie wydaje się ograniczać jedynie do sfery odrębności i podmiotowości narodowościowych. Dychotomizacja wizji przyszłości spełniać może przecież inne jeszcze funkcje, m. in. służyć uzasadnianiu akceptacji istniejącego porządku czy wręcz – oczywiście nie musi koniecznie tak każdorazowo być – usprawiedliwianiu własnego konformizmu, osłabianiu żywionych skrupułów itp. Dla przykładu, przedstawiając swoje stanowisko wobec sytuacji politycznej w lecie roku 2001 w Rosji, rosyjski politolog Siergiej Kurginian wywodził:

kłęska Putina chcemy tego, czy nie, oznaczałaby dzisiaj zwycięstwo Szamila Basajewa. A to zwycięstwo mnie w żaden sposób nie urzęda. Odpowiednio do tego, taka sytuacja określa nastawienie mojego poparcia dla drużyny prezydenta²²⁹.

Historyczne i współczesne przejawy-konkretyzacje rozpatrywanych zjawisk i procesów, ich kontekstu i podłoża, sfer występowania, spełnianych funkcji psychospołecznych i ideologiczno-politycznych, mechanizmów odtwarzania się i autodestrukcji itp. można byłoby bez trudu przedstawiać jeszcze długo. W ramach proponowanej przeze mnie perspektywy badawczej znaczący pozostaje jednak przede wszystkim bardziej generalny wymiar podniesionej ostatnio sprawy: paradoksalne na pierwszy wzgląd, wzajemne rewitalizowanie i wspieranie się tendencji do dychotomizacji wizji przyszłości, wybiórczo uwalnianych intencjonalnie z uwikłań w dotychczasowość, z jednej strony, oraz tendencji do legitymizacji porządku owej dotychczasowości, wzmacniania mechanizmów jego kontynuacji i reprodukcji, z drugiej. Jak pokazują, nie tylko zresztą rosyjskie, doświadczenia historyczne, przeciwstawieństwa – te rzeczywiste i te pozorne – „lubią” i potrafią się ze sobą zbiegać, nie tyle wykluczając, co niejednokrotnie potrzebując siebie nawzajem, a radykalne próby uporania się z nimi pozostają integralnymi komponentami, istniejącej – i współtworzonej m. in. przez nie – społecznej, politycznej, kulturowej i mentalnej sytuacji, która, również dzięki nim nie przestaje trwać.

²²⁷ „To był wielki cios – wyznaje W. Nowodworska – kiedy „Solidarność” zgodziła się na kompromis z Jaruzelskim; myśleliśmy, że był to koniec świata [...]. Władza nie jest warta ani pensa, jeśli jest osiągnięta przez kompromis z wrogiem. Władza powinna być zdobyta klasycznie zaszczytnym sposobem: zbrojnie”. *The Professional Extermist, interview with Waleria Nowodworskaja*, „Uncaptive Minds. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe” 1992, No 2 (20), s. 47.

²²⁸ N. N. Łysienko, *No tiem sriemitielnije budiet wzlot*, „Nasze wriemia” 1992, N° 11–12, s. 3.

²²⁹ Głos w dyskusji, w: „*Krughij stol*”. *Komanda Putina: czem możet ona pomocz*, „Rossii?”, „Litieraturnaja Gazieta” 2001, N° 30, s. 3.

W sferze rozpatrywanego w książce, mentalnie, religijnie, kulturowo i ideologicznie utrwalonego w Rosji, sposobu percepcji i konceptualizacji rzeczywistości obdarzany swoistą nadrealnością wymiar przyszłości pojmowany jest jako najważniejszy. Z przypisywaniem Rosji i Rosjanom przywileju szczególnej wolności – korespondującego z intuicjami i treściami archaicznymi, a bardziej bezpośrednio z prawosławnymi, z charakterem recepcji wpływów zachodnich, społecznym usytuowaniem inteligencji itd. – wiąże się tam wiara w możliwość, uwalnianego od negatywów uwarunkowań przeszłości, swobodnego wyboru przyszłości. Nie obywa się wówczas bez przejawów paradoksalnej współobecności maksymalistycznie pojmowanej wolności i równie niekiedy spotęgowanego fatalizmu, a wizje przyszłości przybierają często postać wielkiego Wzlotu albo równie spektakularnego Upadku. Przesłanek i wyznaczników oczekiwanego wspólnotowego Spełnienia szuka się w sferze – w ekskluzywny sposób rozpoznanej jakoby przez siebie – pozazjawiskowej „istoty”, nie dopuszczając myśli, że intencjonalny zwrot ku domniemanej „głębi”, „duszy” czy „sercu” Rzeczywistości może – musi – okazać się wyjściem poza rzeczywistość. Kiedy zaś dane rozpoznanie okazuje się – zostaje uznane za – „błędne”, by móc pozostać w ramach tradycyjnego sposobu percepcji i konceptualizacji świata, orzeka się, że realizowany jest bądź był – dychotomicznie kontrastowany z autentycznym, pozytywnym – negatywny wariant-etap rosyjskiej historii, skazany zatem słusznie, wcześniej czy później, na nieuchronną klęskę. Moment pozytywnej inwersji łączy się z kolei chętnie z momentem krańcowego nasilenia sprzeczności i autodestrukcji, największej głębi upadku, przygotowującego jakoby możliwość nadchodzącego, bliskiego już Wzlotu, otwierającego drogę do rosyjskiego i uniwersalnego, wspólnotowego Spełnienia itp. Gdy z czasem pojawia się poczucie kolejnego zawodu, podejmuje się następne, nowe-stare, wysiłki, zmierzające do znalezienia sposobu definitywnego osiągnięcia owego Spełnienia, uruchamiając mechanizmy samoreprodukcji sytuacji, postrzeganej jednocześnie właśnie jako wymagająca radykalnego przewyciężenia itd.

ROZDZIAŁ 4

ROSJA I ZACHÓD – PROBLEMY WZAJEMNEGO ROZUMIENIA SIĘ I DIALOGU

Od kilku przynajmniej stuleci jednym z najważniejszych problemów rosyjskiej świadomości i tradycji intelektualnej w ogóle, a w związku z tamtejszymi pytaniami o Rosję i próbami jej zrozumienia w szczególności, pozostaje kwestia Europy i Zachodu. Jak wskazuje A. Walicki, „cała historia życia umysłowego w Rosji nowożytnej rozwija się pod przemożnym wpływem jednego zjawiska: kontaktu i opozycji między Rosją a Zachodem, przenikania do Rosji cywilizacji europejskich”¹. Ojciec Wasyl Zienkowski konstatował wprost: „Rosyjska samoświadomość jest nieuchronnie związana z problemem Zachodu i jego wzajemnych stosunków z Rosją – a to oznacza również naszą historyczną i duchową nieoderwalność od Zachodu”². W wieku XIX wzrost carskiej, a w wieku XX komunistycznej, potęgi rosyjskiego, później zaś sowieckiego, państwa postawił przed myślą i świadomością zachodnią problem Rosji³. Mimo utrzymywania się wielu wzajemnych stereotypów, wraz z upływem czasu sytuacja podlega rozmaitym zmianom, można nawet z pewnym przejawieniem sprawy powiedzieć, że podobnie „jak w Rosji każde pokolenie po swojemu postrzega sposób, tak i na Zachodzie każde pokolenie odkrywa dla siebie Rosję”⁴. Wśród złożonej i wielowymiarowej problematyki związanej z ich obustronnym stosunkiem bardzo ważne, podstawowe wręcz miejsce zajmuje sprawa możliwości wzajemnego (z)rozumienia się, a zatem również autentycznego poznania partnera, prowa-

¹ A. Walicki, *Osobowość a historia*, Warszawa 1959, s. 9; por. P. T. Grieg, *The Russia Idea and the West*, [w:] R. Bova (red.), *Russia and Western Civilisation. Cultural and Historical Encounters*, London 2003, s. 23–29, 50–59, 72–77; W. Łapkin, W. Pantin, *Zapad w rossijskom obščestwiennom mnenii: do i posle 11 sientjabria 2001 g.*, „Kosmopolis. Żurnal mirowoj politiki” 2002, № 6, s. 104–112.

² Cyt. według: *Antologija russkoj filozofii w trioch tomach*, t. 3, Sankt-Pietierburg 2000, s. 148.

³ Por. M. Rajew, *Rossija za rubieżom. Istorija kultury russkoj emigracyi 1919–1939*, Moskwa 1994, s. 232–234.

⁴ R. Marsz, *Rossija i Zapad w istoriczeskoj perspiektiwie*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowogo tysiaczetija*, Moskwa 2007, s. 11.

dzenia z nim rzeczywistego dialogu, umożliwiającego wzajemne porozumienie i współpracę.

Co ciekawe, bardzo rozpowszechnione przeświadczenie o trudnościach czy wręcz niemożliwości owego (z)rozumienia się współwystępuje często – zarówno w Rosji, jak i na Zachodzie – z równie kategorycznymi stwierdzeniami na temat drugiej strony, ocenami i pouczeniami, formułowanymi z wielką pewnością siebie i przekonaniem o oczywistości prawd głoszonych przez siebie pod jej adresem. Podobnie – poglądom o radykalnym przeciwieństwie i zasadniczej nieprzystawalności obu kultur i systemów wartości towarzyszą, paradoksalnie często, projekty prostych syntez aksjologicznych i intelektualnych lub wizje nieodległej, samozrozumiałej wręcz i naturalnej wspólnoty społecznej, kulturowej, cywilizacyjnej itd. Zachodu i Rosji, inspirowane w historii rozmaitymi – niekiedy *de facto* po prostu taktycznymi czy bardziej trwałymi, strategicznymi – przejawami ich politycznej współpracy w obliczu wspólnego zagrożenia bądź zbieżnymi interesami w określonych sferach. Rezygnując z pokusy łatwych rozstrzygnięć i dekretowanych, finalnych konkluzji, przyjrzyjmy się bliżej niektórym – rozpatrywanym zgodnie z ogólną perspektywą badawczą książki – przede wszystkim rosyjskim aspektom, uwarunkowaniom i uwikłaniom podniesionej sprawy⁵.

4.1. KWESTIA SWOISTOŚCI I UWIKŁAŃ ROSYJSKIEJ ŚWIADOMOŚCI

Problem mentalnego i kulturowego uwikłania, a także kwestia swoistości rosyjskiej świadomości nie uchodzą uwadze zarówno samych Rosjan, jak i wielu obserwatorów zewnętrznych, w szczególności zachodnich. Międzykulturowy kontekst podobnych problemów, sporów i poszukiwań nie jest, zauważmy, przypadkowy, gdyż zainteresowanie narodowo-kulturową specyfiką „swoją” i „obcą” nie znajduje przecież właściwie przesłanek istnienia i witalności w ściśle izolowanych kulturach i wspólnotach⁶. Bez względu na konkretne stanowiska, jakie w Rosji i na Zachodzie przyjmują wobec nich uczestnicy prowadzonych dyskusji i polemik, nie budzi na ogół kontrowersji pogląd, zgodnie z którym mamy tu do czynienia ze sprawami ważnymi dla rosyjskiej kultury i świadomości:

⁵ Wykraczające poza ramy badawcze niniejszej książki, systematyczne przedstawienie i analizy zachodnich spojrzeń i poglądów na Rosję, znaleźć można m. in. w pracach: M. Malia, *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Cambridge–London 1999; L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994; I. B. Neumann, *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*, London–New York 1996.

⁶ Por. Ju. M. Łotman, *Siemiosfera*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 643.

Wyjątkowo duże znaczenie problemu samoistości w kulturze Rosji – wskazuje, by podać reprezentatywny przykład, Sergiusz Awierincew – objaśnia się tym, że jego powstanie było formą próby odpowiedzi na pytanie o specyfikę Rosji, rosyjskiej kultury, narodu wśród narodów i kultur, i jednocześnie próbą samookreślenia miejsca i roli inteligencji w społeczeństwie, próbą zanurzenia się inteligencji w żywiole narodowego ducha⁷.

Wśród przyjmowanych stanowisk, dotyczących zwłaszcza sporu o swoistość rosyjskiej świadomości, dostrzec można charakterystyczną polaryzację. Jedno skłonne jest absolutyzować istotową unikalność, samoistość, inwariantność, trwałość, siłę i decydujący charakter wpływu szczególnych właściwości „rosyjskiej duszy” czy „duszy Rosji” – a w następstwie również uprawomocniać i legitymizować, korespondujące z nimi wizje wspólnotowego spełnienia, na świadomość i sposób myślenia Rosjan. Drugie zmierza natomiast w kierunku krańcowo przeciwnym: minimalizuje, epifenomenalizuje czy wręcz neguje ich znaczenie, traktując je jako coś z czego się po prostu wyrasta. Pierwszemu towarzyszy zwykle wiara w wyjątkowość natury, losów i przeznaczenia Rosji, w jej niepoznawalność dla obcych, a w kategoriach „rozsądku” w niepoznawalność w ogóle, podważająca możliwość zastosowania do niej jakichkolwiek ogólnych – demaskowanych jako nieadekwatne, obce, przesłaniające głębię rzeczywistości rosyjskiej, jej istotę i prawdę, stosowalne wyłącznie do Zachodu itp. – narzędzi identyfikacyjnych, schematów eksplanacyjnych czy standardów rozwojowych. Drugie natomiast – sprzyja wygodnej możliwości automatycznego niemal przenoszenia na Rosję zachodnich schematów teoretycznych i modeli rozwojowych.

Obie wskazane perspektywy nie wydają się adekwatne: wyrastają z apriorycznych założeń, dekretujących bezwiednie „rozpoznawany” porządek, zamiast go – uznając swój heurystyczny co najwyżej charakter, wymagający dopiero weryfikacji, ustalenia zakresu i stopnia eksplanacyjnej zasadności itp. – w sposób nieuprzedzony badać. Nie są również wolne od obecności, nieuświadomianych bądź skrywanych, paradoksów. W przypadku pierwszej, jeśli wyjść poza metafizyczne założenia jedności myślenia i bytu, można przecież dostrzec, że domniemane przesłanki rosyjskiej tożsamości – pojmowane jako czynnik predeterminujący bieg rosyjskiej historii, jej specyfikę, a często również rzekomy fatalizm – w porządku poznania są jedynie teoretycznymi konstrukcjami, niemożliwymi do empirycznego odczytania i weryfikacji. Nawet więcej: ze zmiennej niezależnej przekształcają się one niepostrzeżenie w zmienną *de facto* zależną, skoro wpisuje się w nie siłą rzeczy po prostu to, co, jak się sądzi, „powinny” one zawierać, by mogły „wyjaśnić” wszystkie uznane przez siebie za

⁷ A. Achijezier, *Spicyfika istoriczeskogo puti Rossii*, [w:] *Antologija russkoj filozofii w trioch tomach*, t. 2, Sankt-Pietierburg 2000, s. 179–180.

istotne meandry dziejów Rosji czy pozwalać dedukować jej Przyszłość⁸. Drugiej, przeciwnie, przychodzi z kolei skrywać skalę problemów związanych z koniecznością objaśnienia rozmiarów rzeczywistości – w wielu przypadkach jedynie maskowanej czy marginalizowanej w sferze zakreślonej przez uniwersalistyczne modele teoretyczne – empirycznie uchwytnej odmienności. Wymiar rosyjskiej swoistości nie zostaje wówczas w sposób neutralny rozpoznany, a raczej speyfikowany w przyjmowanych *ad hoc* redukcjonistycznych schematach „wyjaśniających”, sprzyjających z kolei procesom polaryzacji percepcji rzeczywistości rosyjskiej, rozszczepianiu jej na wzajemnie skonstrastowane i wyabsolutnione bieguny „normalności” i „cudaczności”⁹, „dekretowaniu” tego, co jakoby odchodzi w przeszłość i tego, co narasta i dojrzewa.

Problematyka charakteru i stopnia specyfiki rosyjskości i Rosji nie ogranicza się oczywiście do obszaru spraw, będącego przedmiotem analiz niniejszej pracy, skoncentrowanych – w określonej perspektywie wyznaczonej jej tematem – na kwestiach mentalno-kulturowych, ujawniających swą obecność w sferze, finalistycznie zwłaszcza pojmowanych, wysiłków samopoznawczych Rosjan. Co ciekawe, również wówczas zajmowane stanowiska cechuje często podobnie spotęgowana polaryzacja: jedno z nich nakazuje „ignorować rzeczywistą specyfikę Rosji, a argumenty jego zwolenników sprowadzają się do twierdzenia, że Rosja jest zwyczajnym krajem, w którym działają takie same prawa, jak wszędzie indziej. Drugie natomiast związane jest „z mitologizacją rosyjskiej specyfiki w duchu idei »unikalności«, »Boskiego wybrania«, apofatycznej niepojętości”¹⁰. Sprawa nie ma znaczenia wyłącznie poznawczego czy teoretycznego, gdyż owa

specyfika przejawia się stale w [...] wielowymiarowej przestrzeni – społecznej, politycznej, ekonomicznej, ekologicznej, demograficznej itd. – rzeczywistości. Każdy działacz – polityk, administrator, przedsiębiorca, analityk – stale styka się z tą „materią”¹¹.

Na bliższą uwagę zasługuje, jak sędzę, przede wszystkim samo szeroko rozpowszechnione przeświadczenie o szczególnym znaczeniu i osobliwym charakterze sfery mentalno-kulturowej dla historycznych losów Rosji¹². Być może są one po prostu bezwiednie wyolbrzymiane ze względu na relatywnie większą niż poszczególnych krajów Zachodu nietypowość i „nieodpowiedniość” Rosji

⁸ Por. s. 50–52.

⁹ Por. M. Broda, *Istoria i buduszczeje. Mieżdu panmientalizmom i mientalnym nigilizmom*, [w:] *Mientalitet i političeskoje razwitiije Rossii. Tezisy dokładow naučnoj konferenciji, Moskwa 29–31 oktiabria 1996 g.*, Moskwa 1996, s. 7 i n.

¹⁰ U. G. Jakowienko, *Poznanije Rossii. Cywilizacyonnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 7.

¹¹ Tamże.

¹² Por. M. Broda, *Bez pokusy panmientalizmu. Promocja słownika „Mentalność rosyjska” przygotowanego przez Interdyscyplinarny Zespół Badań Sowiologicznych Uniwersytetu Łódzkiego*, [w:] *Polska wobec transformacji na Wschodzie. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej*, Poznań 1996, s. 211 i n.

w stosunku do zachodnich modeli teoretycznych, nacechowanych – pod warstwą uniwersalistycznych intencji – trudnym do usunięcia europocentryzmem, a ich podtrzymywaniu i żywotności sprzyjają funkcje psychospołeczne, jakie owo przeświadczenie pełni w rosyjskiej świadomości i życiu społecznym¹³.

Podobne przekonanie – uzasadniając wyjątkowość i niezwykłość Rosji, jej „istotową” nieporównywalność z innymi krajami, szczególny charakter „duszy rosyjskiej” i „rosyjskiej idei”, łączonych z nimi wartości i procesów rozwoju społecznego itp. – sprzyja osłabianiu przeżywanych przez wielu Rosjan napięć, związanych z konfrontacją jej popiotrowej rzeczywistości ze standardami zachodnimi (na Zachodzie z kolei podobne przekonanie pomaga łatwo usprawiedliwić brak skuteczności podejmowanych przez siebie prób politycznego wpływania na przemiany dokonujące się w Rosji). Nie przypadkiem owo archaiczne *de facto* przekonanie nasiliło i rozpowszechniło się w szerokich kręgach społecznych na przełomie XX i XXI w., w okresie wyraźnego załamania się wiary Rosjan w szanse westernizacji kraju i nadziei z nią związanych.

Zostało ono wyeksponowane jako reakcja obronna w obliczu utraty większości przewag światowych i upadku państwa, stało się też sposobem na wytłumaczenie (racjonalizację) fiaszka procesów modernizacyjnych, które – jak uznano – nie mogły przynieść spodziewanych skutków, gdyż nie da się przenieść obcych wzorów na specyficzną rzeczywistość rosyjską¹⁴.

W rozpatrywanym kontekście warto przypomnieć symptomatyczną wypowiedź F. Dostojewskiego, skierowaną do Europejczyków:

Pytacie ze zdziwieniem: ale gdzie jest wasz [tj. Rosjan – przyp. M. B.] zachwalany rozwój, na czym polega wasz postęp? Chyba w praktyce ich nie widać? Owszem, widać, odpowiadamy, ale wy ich nie widzicie – bo patrzycie nie tam, gdzie należy¹⁵.

Często nie obywa się przy tym u jego rodaków bez charakterystycznych oznak niepewności, zawahań, zabiegów autoperswazji i przejawów ambiwalencji – zapewne nieprzypadkowo, również dlatego że, jak zdiagnozował sprawę współczesny badacz rosyjski W. M. Sołowjow,

w pojęciu „dusza rosyjska” i towarzyszących jej tajemnicach w równej mierze przełamały się uczucie narodowej wyższości i jednocześnie rosyjska obłuda narodowa i nawet pewien kompleks niepełnowartościowości. One ściśle, dziwnie i wymyślnie splo-

¹³ Jak konstatuje Jewgienij Kosow, postrzegana zagadkowość nie jest unikalną cechą Rosjan, a raczej dość powszechnym sposobem percepcji przez cudzoziemców tego, co inne – rosyjskie, ale i np. japońskie. Nie objaśnia to jednak, zauważmy, faktu, dlaczego podobny sposób pojmowania Rosji, rosyjskości, „duszy rosyjskiej” itp. jest tak silnie i trwale kultywowany i akcentowany w kulturze i świadomości rosyjskiej przez samych Rosjan. Por. Je. Kosow, *Byt' ruskim. Russkij nacjonalizm – razgovor o glawnom*, Moskwa 2005, s. 139.

¹⁴ J. Potulski, *Społeczno-kulturowy kontekst aktywności międzynarodowej Federacji Rosyjskiej*, Gdańsk 2008, s. 447.

¹⁵ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 63.

tły się i poprzecinały, tak iż rozczłonkować i oddzielić jedno od drugiego jest próżnym przedsięwzięciem¹⁶.

Możliwa – i zasadna – wydaje się inna jeszcze, sformułowana przeze mnie przed kilkunastu laty, hipoteza, dotycząca przeświadczenia o szczególnym znaczeniu i charakterze sfery mentalno-kulturowej dla życia społeczno-politycznego i historii Rosji. Zgodnie z nią, w wyrosłej na glebie prawosławia umysłowości, kulturze i w ogóle rzeczywistości rosyjskiej – odznaczającej się silniejszą niż na Zachodzie intensywnością eschatologiczną, szukającej całości, reintegracji totalnej, usiłującej przewyciężyć pojmowaną jako „prześciowa” i „upadła” autonomię poszczególnych sfer życia, typów wiedzy, porządków sensu – spotęgowana zostaje bezpośrednio obecności, siły i znaczenia wpływu treści, stanowiących o duchowo-mentalnej i religijno-kulturowej tożsamości Rosji w procesach postrzegania i konceptualizowania świata, a także działania i życia społecznego¹⁷.

W związku z powyższym, w uchodzących za typowe dla Rosji, jej kultury, świadomości społecznej i tradycji myślowej schematach percepcyjno-konceptualizacyjnych wyczuć można – co rodzi również określone konsekwencje w sferze podejmowanych działań, form i procesów życia społecznego – silniejszą niż na Zachodzie potrzebę pośpiesznej totalizacji sensu, tendencję do zespalania zagadnień i treści społecznych, politycznych, ekonomicznych czy narodowych z treściami i problemami religijnymi (czy *quasi-religijnymi*), filozoficznymi, ideologicznymi, światopoglądowymi, egzystencjalnymi itp. Mniej wyraźnie rozróżniona zostaje wówczas, tracąc na swej autonomii, sfera empirii przedmiotowej od kwestii doszukiwanego się w świecie religijnego, historiozoficznego czy antropologicznego sensu. Ku utożsamieniu ciężą, co nie znaczy, że stan ten koniecznie efektywnie osiągają: historiozofia i – pojmowana jako naukowa – analiza dynamiki społecznej, eschatologia (również w swych zeświecczonych metamorfozach) i polityka, *sacrum* i *profanum*, religia i ideologia. Nie dzieje się tak przypadkiem, skoro, jak konstatuje Tomáš Špidlík, „Rosjanie postrzegają świat jako »organiczną całość«, w której »wszystko istnieje we wszystkim« i dokonuje się wzajemne przenikanie żywiołów i nic nie istnieje samo w sobie”¹⁸.

By spotkać się z podobną konstatacją, nie trzeba oczywiście odwoływać się do wypowiedzi cudzoziemców. M. Bierdiajew wskazywał:

¹⁶ W. M. Sołowjow, *Tajny ruszkiej duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 14.

¹⁷ Por. M. Broda, *Istoria i buduszczeje...*, s. 10. Analogiczna hipoteza odnosiłaby się ewentualnie również do innych kultur i krajów o podobnych właściwościach, odznaczających się zbliżonym stopniem samoistności rozwojowej.

¹⁸ T. Špidlík, *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 247.

Świadomość rosyjska z trudem godzi się na świadome wytyczanie hierarchicznych stopni i dyferencjację różnych dziedzin, które wprowadza św. Tomasz – z jednej strony, a Kant – z drugiej. Jesteśmy skłonni myśleć, że światłość, która sphywa na wyższe, hierarchiczne stopnie (wiara, objawienie, mistyka), powinna rozprzestrzeniać swe promienie także na wszystkie niższe stopnie i też je oświetlać¹⁹.

W podobnym duchu wypowiada się, cytowany niedawno, W. M. Sołowjow:

Myśleniu Rosjan do dziś właściwe są nierozdzielność obrazu świata (zmieszanie w jakiś koktajl religijnych, politycznych, ekonomicznych, życiowych i innych wyobrażeń, niezdolność do tego, by je rozłączyć i rozdzielić); polaryzacja [...] całej różnorodności świata na dobro i zło, prawdę i krzywdę...²⁰

Kryterium prawdy staje się wówczas w sposób nieprzypadkowy – tak jak dzieje się to u jego wielkiego poprzednika, W. Sołowjowa – jednoczący charakter poznania, zdolnego finalnie „dojrzeć jedno w całości i całość w jednym”²¹.

W konsekwencji zaciera się – bezwiednie bądź jako zadanie do wykonania – istotowa odmienność poszczególnych typów wiedzy, wskazywanych przez Maxa Schelera: 1) nastawionej na osiągnięcia i techniczne panowanie nad naturą, 2) dotyczącej tego, co istotowe, kształcącej oraz 3) metafizycznej, wyzwalającej, kierującej człowieka w stronę tak czy inaczej pojmowanego absolutu. Związane z nimi, odpowiednio, role badacza-specjalisty, filozofa-mędrca i kapłana-wyzwoliczela zachodzą na siebie, kierowane ideą „wyższej syntezy” i „integralnej prawdy”, w jej, jak się pragnie, „najgłębszym sensie”²², a pojęcie prawdy przesycone zostaje treściami soteriologicznymi, eschatologicznymi bądź *quasi-eschatologicznymi*, etycznymi, estetycznymi, historiozoficznymi, ideologicznymi itp. wyrażając jedność prawdy, sprawiedliwości i piękna²³. Osłabieniu ulega wówczas autonomia – a zatem i funkcja ograniczająca swobodę, traktowanych jako realistyczne, spekulacji myślowych, podobnie funkcja kontrolna – wiedzy empirycznej, która staje się niesamodzielnym i wymagającym przekroczenia „momentem” wyższej „integralnej prawdy”²⁴, niezdolnym efektywnie limitować, ale i weryfikować, społecznej realistyczności tak bądź inaczej konceptualizowanej wizji istotowej przemiany Rosji. W sferze związanego z „nocą”, lunarnego typu świadomości rosyjskiej²⁵, wszystko zaczyna przenikać się wzajemnie i nakładać na siebie, a cała wielorakość i zmienność doświadczanej rzeczywisto-

¹⁹ M. Bierdiajew, *Religijny charakter...*, s. 30.

²⁰ W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 55.

²¹ T. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 98.

²² Por. H. Carrère d'Encause, *Le malheur russe. Essai sur le meurtre politique*, Paris 1988, s. 381.

²³ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 415 i n.

²⁴ Por. W. Sołowjow, *Filozofskie naczata celnogo znania*, [w:] tenże, *Soczinenija w dwuch tomach*, t. 2, Moskwa 1990, s. 187 i n.

²⁵ Por. s. 59–60.

ści odnieszona jest do jej domniemanego „centrum”, przesądzającego, jak się sądzi, o szczególnej tożsamości, misji, o dotychczasowych i przyszłych losach Rosji.

Skonstatowanie niepojętości owego „centrum” staje się wówczas efektem zawierającego treści sakralne doświadczenia głębi rosyjskiej „tajemnicy”. Jego pozytywne rozpoznanie – wymagające z samej swej natury wykroczenia poza względność, cząstkowość, procesualność i fenomenalizm wiedzy empirycznej, nacechowane eschatologicznym czy *quasi*-eschatologicznym finalizmem, naturalnym w tamtejszej rzeczywistości kulturowo-mentalnej, podtrzymującej żywotność intensyfikujących się wzajemnie pierwiastków mistycznego realizmu, maksymalizmu eschatologicznego, ontologizmu, kosmizmu i wspólnotowości, łączącej totalności i pobudzanej poczuciem, często mesjańskiej, misji itp. – pojmowane jest natomiast jako poszukiwane rozwiązanie rosyjskiej „zagadki”. Znaczenie i konsekwencje, związane z upragnionym uporaniem się z wyzwaniem, jakie stawia „zagadka” Rosji, wykraczają daleko poza wymiar poznawczy, obejmując – w oczekiwanej przyszłości – wyjście kraju ze stanu Upadku, „rozdarcia”, „pęknięcia” i „przejdziowości”, przywrócenie jej „jedności” i „pełni”, możliwości „bycia sobą”, finalnie odnalezienie się wspólnotowe Rosjan, u siebie i w ogóle w świecie²⁶.

Uwikłanie rozpatrywanego przeświadczenia o wyjątkowości, szczególności istoty i niezwykłości możliwości i perspektyw rozwojowych Rosji, „duszy rosyjskiej” itp. w znacznie przecież ogólniejsze doświadczenie *sacrum*, pokłady archaicznego myślenia i mitu ujawnia, paradoksalnie, treści i struktury, będące elementami świadomości wielu rozmaitych ludów. Uświadomienie sobie powyższego pomaga zarówno miarkować domniemaną unikalność owego przeświadczenia, jak i mniej jednostronnie objaśniać jego charakter, wewnętrzne struktury i treści itp. Rosyjskie prawosławie – zachowujące, w relatywnie większym stopniu niż chrześcijaństwo zachodnie, niektóre pierwiastki właściwe dawnym religiom kosmicznym (w szczególności motyw „Rosja-dusza świata”) – oraz utrwalony w Rosji, od historycznego „zawsze”, sposób pojmowania władzy (w szczególności, motyw władza-„dusza Rosji”) – sakralizujący, najwyższą zwłaszcza, władzę, czyniący ją podstawą porządku społecznego, wymagający od jednostek postaw zawierzenia i oddania – sprzyjają zachowaniu i żywotności podobnych treści. Pierwiastki pogańskich wierzeń, współlegzystujące z chrześcijaństwem, przetrwały do dziś, choćby w sferze różnorodnych zabiegów magicznych, wróżb i zaklęć²⁷, wpływających na sposób pojmowania rzeczywistości, na podejmowanie prób jej „odczarowania” i regeneracji. Jak wskazuje Walery

²⁶ Por. s. 249–251, 259–260, 429–431, 464–465.

²⁷ Por. D. Likhachev, *Religion: Russian Orthodoxy*, [w:] N. Rzhnevsky (red.), *Modern Russian Culture*, Cambridge 1999, s. 38.

Sołowiej, należy być świadomym, że proces chrystianizacji rosyjskiego społeczeństwa nie został nigdy doprowadzony do końca: „dusza rosyjska” pozostawała wciąż jeszcze w znacznym stopniu pogańska, gdy już zaczęły się tam procesy intensywnej sekularyzacji życia. W następstwie powyższego, w odniesieniu do niższych zwłaszcza warstw społecznych:

Chrześcijańsko-pogański synkretyzm tak nazywanego „ludowego prawosławia” był nie więcej niż drobnym, mentalnym, amalgamatem chrześcijaństwa na grubym, przeważającym pokładzie ludowej psychologii²⁸.

Obecność archaicznych, neopogańskich treści w świadomości społecznej i kulturze masowej nie jest jednak wyłącznie przejawem czy świadectwem rosyjskiej swoistości. Nietrudno dostrzec rozmaite przejawy ewidentnej korespondencji między archaiczną, mityczną wizją świata z jednej strony a wieloma, nie tylko rosyjskimi, historycznymi, ale i współczesnymi, koncepcjami ideologicznymi oraz treściami kultury masowej i świadomości potocznej, również zachodniej, z drugiej. W obu przypadkach różnie stylizowany – zawsze jednak uznawany za ekskluzywnie prawdziwy i prawomocny – własny obraz świata, traktowany jest wówczas jako sam świat. Przesłanek, i jednocześnie sposobu objaśniania, wskazanej korespondencji i przejawów ich wzajemnego podobieństwa można paradoksalnie szukać m. in. w typowej dla czasów nowożytnych tendencji do pojmowania rzeczywistości jako światooobrazu, rozumianego jako sam byt w jego całości, taki jakim rzekomo jest, miarodajny dla nas i nas zobowiązujący. Skoro zna się rzekomo byt w jego prawdzie i pełni (bezpośrednio lub za pośrednictwem uznawanych przez siebie wodzów, mędrców, przywódców, dziennikarzy, przewodników itp., którym ufnie powierza się swój los i los swojej społeczności), a jego treść utożsamiana jest *de facto* z podmiotowym przedstawieniem, może on – jak wierzy się lub bardzo pragnie się wierzyć – być w równie pełny sposób opanowywany, podporządkowywany, przekształcany i kontrolowany, pomieścić w sobie i pogodzić wzajemnie wszystkie pożądane wartości²⁹.

Przesłanki powyższego tkwią jednak również w – niewolnych od wielorakich ambiwalencji, sprzeczności i niekonsekwencji – procesach desakralizacji sposobu pojmowania świata: rolę faktycznego *sacrum*, w miejsce jego tradycyjnych, religijnych upostaciowań i wyobrażeń, zaczyna odgrywać często władza, polityczna, ale i kulturowa, kształtująca sferę masowej wyobraźni: aktualna lub potencjalna, sprawowana, popierana albo choćby upragniona przez jednostki i grupy, niezdolne bądź z jakichś powodów nieskłonne do innego sposobu

²⁸ W. Sołowiej, *Russkaja istorija: nowoje procztienije*, Moskwa 2005, s. 16.

²⁹ Por. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, s. 82–83.

pojmowania świata i odnajdywania się w nim. Nadzieje i oczekiwania związane z władzą stają się niejednokrotnie substytutem i surogatem nadziei i oczekiwań, odnoszonych wcześniej do Boskiej Wszemocy i Opatrzności.

Pomagają one w dojściu do władzy – utrzymywaniu jej lub choćby funkcjonowaniu w sferze politycznej – różnego rodzaju Synom Światłości, mającym – we własnych oczach czy w oczach swych wyznawców – zawsze rację, dzierżącym monopol na domniemaną wyższą, integralną, ekskluzywną i jedyną Prawdę. Podobnie jak w sferze archaicznego mitu, świat zostaje wówczas rozdzielony na Dobro i Zło, Światłość i Ciemność; te pierwsze utożsamiają oni z tym, co własne, oddane im i już posłuszne, a drugie – z tym, co obce, wrogie, destrukcyjne, jeszcze nie wyeliminowane lub niepodporządkowane. Analogiczny sposób pojmowania świata – wykluczający pozytywny kompromis i rzeczywistą dialogiczność z innymi – nie dotyczy jednak wyłącznie tych, którzy zwyczajowo identyfikowani są przez środki masowego przekazu czy opinię publiczną w ramach „ciemnogrodzkiego” archetypu, ale często *de facto* również ich politycznych i ideologicznych przeciwników, formalnie dystansujących się od rozpatrywanego tu sposobu myślenia i rzekomo całkowicie od niego wyzwolonych. Ci ostatni, określając swą ideową tożsamość poprzez – ujednostonniające ich samoświadomość, programowo zabsolutyzowane, wykluczające dialog i autentyczny kompromis nieproblemetyzowane już później – opozycję i przeciwieństwo w stosunku do poprzednich, pozostają w wielu przypadkach wyrazicielami racjonalności co najwyżej życzeniowej czy też, by posłużyć się słowami Stanisława Filipowicza o charakterze bardziej ogólnym, „nawnego racjonalizmu, który absolutyzując walory własnej stylistyki nie dostrzega, że i ona jest często jednym z kostiumów mitu”³⁰.

Wierzenia i misteria, towarzyszące doświadczeniu *sacrum* – zorientowane na stan *coincidentia oppositorum* (pogodzenia i scalenia przeciwieństw, totalizacji części) – wyrażają odwieczne dążenia człowieka do wykroczenia poza sytuację szczegółową, unicestwienia istniejącego układu ograniczeń i dostąpienia totalnego sposobu bycia. Myślenie mityczne nakierowane jest na realność stanu, którego osiągnięcie wyzwoli, jak chciałoby się wierzyć, człowieka – jednostki i wspólnoty ludzkie – z dramatycznej kolizji wartości i interesów; stanu, „w którym sprzeczności istnieją nie ścierając się ze sobą, a wielorakości składają się na aspekty tajemniczej jedni”³¹. Nie będzie w nim, jak chce się wierzyć, miejsca na antagonizm i konflikt, gdyż „synteza binarności nie będzie już dualistycznym rozdarciem, różnicą ani rozdzieleniem, a tym bardziej równoważno-

³⁰ S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988, s. 6.

³¹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 249; tenże, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 402 i n.

ścią sił, lecz wchłonięciem niższego przez wyższe, ciemności przez światłość”³². Wysiłki związane z próbami osiągnięcia stanu *coincidentia oppositorum* mają swój wymiar aksjologiczny (dotyczą sfery wartości, które – „właściwie pojęte” – pragnęłyby się, wierząc, że to możliwe, ująć jako pogodzone ze sobą i wspierające się wzajemnie) oraz wymiar ontologiczny (chodzi wówczas o przejście z istniejącego stanu rzeczywistości – naznaczonego sprzecznościami, konfliktowością, fragmentarycznością, partykularnością, wyobcowaniem itp. – w stan wolny od podobnych negatywów i ograniczeń, możliwy do urzeczywistnienia w „nowej Rosji”, „nowej Polsce”, „nowym świecie” itp.).

Nawet pobieżne wsłuchanie się we współczesne dyskusje i oczekiwania polityczne pokazuje, że świadomość bardzo wielu ich uczestników pozostaje nadal w strukturach – właściwego myśleniu mitycznemu – podobnego *coincidentia oppositorum* i jest ideologicznie zorientowana na stan, którego osiągnięcie wyzwolić ma jakoby społeczeństwo i życie społeczne z kolizji wartości i interesów, nieuchronności dokonywania trudnych wyborów, ponoszenia w związku z nimi nieuchronnych kosztów własnych itp.³³ Jeśli tylko – jak wierzy się – powierzy się swój los odpowiedniej władzy, przełamię opór złych lub głupich przeciwników, ukrytych bądź jawnych wrogów, różnego rodzaju „ciemnych sił” i ich potajemnych knozań. „W perspektywie mitu zaciera się granica między emocjami, pragnieniami, doznaniem i faktami”³⁴, a rzeczywistość zdaje się istnieć w taki sposób, w jaki jest odczuwana i przeżywana, dostosowany do charakteru i pełni oczekiwanej przemiany. Jak objaśnia rosyjski kulturolog Nikołaj Chrienow:

Aktywizacja świadomości masowej związana jest z brakiem zdolności do oddzielania tego, co rzeczywiste od tego, co wyobrażone, prowadzi do różnego rodzaju iluzji, w które masa zaczyna wierzyć i odbierać je jako rzeczywistość. Na tej psychologicznej glebie tworzą się różnorakie utopijne wyobrażenia, okazujące się bardziej realne niż sama rzeczywistość. Aktualizacja archaicznych poziomów świadomości prowadzi do tego, że rzeczywiste wydarzenia obdarzone są religijnymi, a ściślej sakralnymi znaczeniami³⁵.

Różnie stylizowany, zawsze jednak własny, a przynajmniej uznawany przez siebie za prawomocny, obraz świata brany jest wtedy, powtórzmy, za sam świat – wykreowany jakoby bądź możliwy do wykreowania przez władzę: sprawowaną, popieraną lub choćby upragnioną przez siebie, aktualną albo potencjal-

³² J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 82.

³³ Por. M. Broda, *Between Sacrum and Prophanum: Authority, Knowledge, Democracy*, „Limes. Cultural Regionalists” 2009, vol. 2, No 2, s. 116–117, 121–124.

³⁴ S. Filipowicz, *Mit...*, s. 18.

³⁵ N. A. Chrienow, *Iskusstwo w kontiektie istorii XX wieka i na fonie powtorajuszczichsia fluktuacuj w bolszych dlitielnostiach wriemieni*, [w:] tenże (red.), *Cyклы w istorii, kulturie, iskusstwie*, Moskwa 2002, s. 33–34.

ną. Mamy wówczas jakby do czynienia ze zdegenerowaną wersją, faktycznie zaś ze swego rodzaju bezwiedną antypodą, kantowskiej wizji postulowanego porządku świata w ogóle, a idei „państwa celów” w szczególności – zakładającego podmiotowość, dojrzałość, rozumność, autonomię, autoteliczną wartość i nieinstrumentalny sposób traktowania jednostki ludzkiej oraz jej udział w powszechnym prawodawstwie³⁶. W rozpatrywanym przez nas przypadku porządek ów postulowany jest bowiem w taki sposób, by móc uwolnić się od ciężaru własnej odpowiedzialności za swój los i los swojej wspólnoty, stworzyć iluzję łatwej czy wręcz definitywnej rozwiązywalności doświadczanych problemów, sprzeczności i ograniczeń, zrealizować swe partykularne *de facto* interesy, dowartościować swoje życie uczestnictwem w czymś ważnym i rozstrzygającym. Nie wydaje się, aby głosiciele czy wyznawców podobnych wizji i ideologii miało – w dającej się przewidywać przyszłości wielu społeczeństw, nie tylko rosyjskiego – zabraknąć.

Nieuzasadnione i mylące byłoby jednak wiązanie, utrzymujących się przejawów archaicznego uwikłania współczesnej świadomości społecznej i politycznej jedynie z niekonsekwentnym charakterem obserwowanych w ostatnich stuleciach procesów desakralizacji czy dechrystianizacji w mentalności i postawach społecznych jednostek ludzkich. Analizowane wyżej zjawiska i procesy wydają się bowiem pozostawać w związku nie tyle z doświadczeniem religijnym w ogóle, czy bardziej konkretnie i bezpośrednio, z – akcentującym Boską transcendentę, relatywizującym rolę państwa i ziemskiej władzy w ogóle, uznającym autonomię świata i wartości doczesnych, torującym drogę umysłowości krytycznej i podmiotowości jednostki ludzkiej³⁷ – doświadczeniem chrześcijańskim w szczególności, ile z archaiczną percepcją świata, zacierającą granicę między *sacrum* a *profanum*, eschatologią a historią, soteriologią a polityką, władzą Boską a władzą polityczną itd. Myślenie mityczne staje się integralną formą rozumienia, objaśniania i problematyzowania rzeczywistości i obrony przed ostatecznym zwątpieniem w siebie i świat u tych przede wszystkim, którzy nie są zdolni do innego sposobu pojmowania rzeczywistości i rozwiązywania swoich jednostkowych i wspólnotowych problemów oraz u tych, którzy chcą ową niezdolność innych wykorzystać dla własnych celów.

³⁶ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1955, s. 67–72.

³⁷ Por. J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 25; Ch. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 25–26. Jak podkreśla L. Kołakowski, jeden z najważniejszych punktów „chrześcijańskiego posłannictwa dotyczy zasad, wedle których każda istota ludzka obdarzona jest samodzielnym statusem ontologicznym. Innymi słowy: osoba ludzka jest czymś nie dającym się zastąpić”. L. Kołakowski, (głos w dyskusji), [w:] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990, s. 342.

Zakładana przez nich, a *de facto* świadomie lub bezwiednie postulowana, wizja rzeczywistości – przepełniona obecnością, knowaniami i podstępными działaniami rozmaitych sił zła i ciemności, traktująca świat jako upadły, pogrążony w grzechach, „przekrętach” i niegodziwościach innych osób i grup – służy wówczas subiektywnemu usprawiedliwianiu zajmowanej przez siebie pozycji społecznej oraz legitymizacji przyjmowanej postawy wobec życia i świata, służąc również stabilizacji istniejącego porządku społecznego³⁸. Natomiast ufne powierzenie swego losu potencjalnej lub aktualnej – każdorazowo jednak faktycznie sakralizowanej poprzez wyniesienie jej ponad sferę partykularnych interesów oraz podstawowe determinacje i uwarunkowania społeczne, a także poprzez absolutyzację wiedzy i mocy, jakimi ona rzekomo dysponuje – władzy, z którą się oni identyfikują, stwarza iluzję rzeczywistości i czasowej bliskości możliwego wyjścia poza doświadczane negatywy, kolizje i sprzeczności.

Związane z powyższym zagrożenie dotyczy zatem zarówno demokratycznego porządku i otwartego społeczeństwa obywatelskiego, jego istnienia i zasad funkcjonowania czy choćby szans na powstanie, jak i chrześcijaństwa, włączanego – bezwiednie lub instrumentalnie – w ideologiczne matryce archaicznej, neopogańskiej *de facto* wizji świata. Zacieranie różnicy między *sacrum* a *profanum*, chrześcijaństwem a jego ideologiczną karykaturyzacją, rzeczywistością a ideologicznym obrazem świata społecznego, intencjonalną uniwersalnością głoszonych wartości a włączaniem ich w służbę partykularnych interesów, pluralizmem jednostkowych i społecznych racji a zawłaszczającym monopolizowaniem prawdy, tyleż przesłania i maskuje, co generuje i potęguje związane z tym antynomie i ambiwalencje, obecne w wielu formach czy przejawach współczesnej świadomości.

Podtrzymywaniu żywotności i zakresu obecności w życiu społecznym, paradoksalnie nakładających się wzajemnie na siebie – uwieczniającej i absolutyzującej konflikt – „manichejskiej” oraz – uzasadniającej perspektywę definitywnego usunięcia konfliktu i walki poprzez wykorzenienie zła i ucieleśniającej go drugiej, wrogiej strony – „pelagiańskiej”³⁹ formuły pojmowania świata sprzyjają jednocześnie mechanizmy kultury masowej: psychospołeczne, komercyjne i medialne. Związana często z nimi infantylizacja świadomości społecznej sprzyja z jednej strony rynkowemu, politycznemu czy medialnemu interesowi najszerzej pojętych kreatorów i nadawców podobnych treści. Z drugiej natomiast strony – poprzez wskazanie fatalizowanej wszechobecności i potęgi wrogich sił i knowań – pomaga w pogodzeniu się mas odbiorców z własną margina-

³⁸ Por. Ł. Pieriepiółkin, *Problemy etnicznośkiej idyentyczności w Rosji w XX wieku*, [w:] I. Bychowska, O. Goriainowa (red.), *Kultura „swoja” i „czужaja”*, Moskwa 2003, s. 151.

³⁹ Por. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?*, [w:] tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazania*, Londyn 1984, s. 149–152.

lizacją i życiową bezradnością, stwarzając jednocześnie pozór ich uczestnictwa w czymś „świętym”, ważnym i słusznym, a także czasami, zwłaszcza okresowo, miraż możliwości wyjścia ze stanu, w którym się oni znajdują, przez jego jakoby realne, pełne i nieodległe już przezwyciężenie⁴⁰.

Jedynie pozostając w sferze mitu – stanowiącego dla nich ostatni środek obrony przed rezygnacją i zwątpieniem, pojmowanego zarazem jako prawda o rzeczywistości czy wręcz sama owa rzeczywistość – mogą oni wierzyć, że poradzą sobie w świecie, osiągną swoje cele i zaspokoją własne ambicje i potrzeby. Żywotność i siła społecznego oddziaływania podobnych konstrukcji ideologicznych znajduje jednocześnie oparcie wśród tych aktywnych jednostek i grup, które – dzieląc bądź po prostu głosząc opisywany sposób pojmowania świata – potrafią zdobyć i utrzymywać władzę, profity, uprzywilejowane miejsce w kulturze masowej, zyskiwać społeczne poparcie i popularność, legitymować swoje działania i realizować własne interesy.

Alternatywą dla otwartego społeczeństwa obywatelskiego – zakładającego wolność, poczucie odpowiedzialności za siebie, dojrzałość i samodzielność jednostek, autoteliczną wartość prawa, świadomość konieczności dokonywania wyboru i poszukiwania kompromisu między kolidującymi ze sobą wartościami – staje się tam, wynoszony intencjonalnie ponad podobne przesłanki, standardy i wymogi oraz profaniczność w ogóle (wraz z właściwymi jej względnością, cząstkowością, ograniczonością, tymczasowością itp. racji i interesów), wykluczający *de facto* autentyczny dialog, porządek autorytarny. Grupa, której dominacji pozostaje on podporządkowany, sprawuje w nim władzę w imię jakiejś, głoszonej przez siebie, uwznioślonej – powoływaniem się na Boga, Historię, Ojczyznę, Najwyższe Wartości itp. – misji wspólnotowej, narodowej czy państwowej racji, w imię dobra „zwykłych ludzi”, „dobrze pojętych” interesów ludu itp. Ideologicznej degeneracji ulega wówczas instrumentalnie traktowana wiara religijna, a forsowane hasła fundamentalistyczne stają się ideologicznym narzędziem w rękę tych, którzy – sprawując władzę lub roszcząc sobie wyłączne prawo do jej sprawowania – uzurpują sobie pretensje do decydowania o tym, co święte, słuszne, dobre, prawdziwe i moralne⁴¹.

Ceną, którą się wówczas płaci za własną ufność w rzekome posiadanie ekskluzywnej „wyższej prawdy”, czy partycypację w niej za pośrednictwem uznawanych przez siebie przywódców i autorytetów, staje się wówczas faktyczny powrót w sferę świadomości archaicznej i myślenia mitycznego w ogóle. Jak

⁴⁰ Podobną funkcję mogą – mają w zamyśle swych autorów – spełniać publikacje typu: J. Muchin, *Antirossijskaja podłost'*, Moskwa 2003; S. Kara-Murza, *Antisowietiskij projekt*, Moskwa 2003; W. Fiodorow, *Rossija. Wnutriennije i uniesznije opasnosti*, Moskwa 2005; N. Starikow, *Kto ubił russkuju imperiju. Gławnaja tajna XX wieka*, Moskwa 2006; P. Danilin, N. Krysztal, D. Polakow, *Wrangi Putina*, Moskwa 2007.

⁴¹ Por. S. Bieleń, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006, s. 147–148.

pokazuje doświadczenie historyczne, złożona przez jednostki ofiara ze swej indywidualnej podmiotowości i wolności, nie przynosi jednak – zwłaszcza w dłuższej perspektywie – rekompensaty z postaci potęgowanej zdolności rozwojowej czy racjonalności organizacyjnej wspólnoty społecznej, której powierzają one własny los.

W warunkach dynamicznie rozwijającego się, coraz bardziej złożonego świata, trudno oczekiwać, by – zwłaszcza w demokratycznych społeczeństwach zachodnich – ideologiczny i polityczny sukces podobnych sił mógł być gwarantowany, powszechny, pełny czy trwały. *Quasi*-archaiczne treści zostają z czasem – rzadko jednak do końca konsekwentnie – ponownie zepchnięte, w swych określonych konkretyzacjach myślowych i zastosowaniach politycznych, poza centralną sferę publicznego dyskursu oraz oficjalnych formuł ideologicznych, politycznych programów i działań; w swym wymiarze ogólniejszym nie zanikają jednak, lecz przechodzą w stan uspienia, jakby czekając na swą kolejną szansę. Niewolny od sprzeczności, mistyfikacji i niekonsekwencji charakter i kierunek współczesnej dynamiki społecznej i świadomościowej współczesności nie powinien dziwić, jeśli zgodzimy się z twierdzeniem, że: „kultura żyje zarazem z pragnienia syntezy ostatecznej między swoimi skłóconymi składnikami i organicznej niemożności zapewnienia sobie tej syntezy”⁴² – to samo dotyczy niejednokrotnie ludzkiej świadomości, związanych z nią wysiłków poznawczych i samopoznawczych, towarzyszących im celów i oczekiwań, potrzeb i ambicji, intencji, działań i rezultatów. Istnieją bardzo różne formuły, za pomocą których ich autorzy i wyznawcy starają się uporać z podobnymi wyzwaniem; im bardziej usilnie poszukują oni całościowych, integralnych i definitywnych rozwiązań, tym wyraźniej zdają się ciężać ku ujmowaniu rzeczywistości i własnego do nich stosunku w kategoriach „zagadki-tajemnicy”.

Rozpatrywane procesy i formy świadomościowe obserwowalne są bez wątpienia nie tylko w Rosji. W stopniu, w jakim tak się dzieje, refleksja nad ich rosyjskimi przejawami i konkretyzacjami, przesłankami, stymulatorami, uwarunkowaniami, mistyfikacjami, ambiwalencjami, sprzecznościami, jakie generują, nad współobecnością i wzajemną interakcją różnorodnych zabiegów „zaklinalnia” i „odczarowywania” rzeczywistości itp. może zatem prowadzić również do lepszego rozpoznania i uświadomienia sobie wielorakich problemów i wyzwań społecznej, kulturowej, politycznej i mentalnej współczesności.

4.2. DWIE TRADYCJE

Według metaforycznej formuły Siergieja Awierincewa, odmienność Rosji od Zachodu sprowadza się do tego, że kraj ten nie przeczytał Arystotelesa⁴³.

⁴² L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 134.

⁴³ Por. S. Awierincew, *Głos w dyskusji*, [w:] *Szukanie wspólnego języka. Rozmowa pisarzy polskich i rosyjskich w Radziejowicach 24 i 25. IV. 1990*, „Więź” 1990, nr 10, s. 43.

Jak wskazuje on, „spotkanie z Arystotelesem istotnie nie nastąpiło [...] wykształcone społeczeństwo Rosji do dziś Arystotelesa nie przeczytało”⁴⁴. Na Zachodzie szeroko pojęty arystotelizm wyznacza centralny nurt tradycji myślowej, odpowiadający dominującemu sposobowi percepcji i konceptualizacji rzeczywistości, a także postawom życiowym oraz ideałom działań społecznych:

Człowiek Zachodu może nigdy nie czytać Arystotelesa [...], może uważać się za przekonanego przeciwnika wszystkiego, co wiąże się z tym imieniem. A wciąż przecież jest on w pewnym sensie „arystotelikiem”, albowiem wywierany przez stulecia wpływ arystotelesowskiej scholastyki określił zbyt wiele, aż po nieświadomie używane zwroty leksykalne. Dlatego człowiek współczesności dobrze czyni, jeśli będzie myślał o arystotelizmie jako wewnętrznej formie cywilizacji zachodniej⁴⁵.

W Rosji natomiast – w świetle przedstawionych wcześniej w książce charakterystyk w sposób, podkreślmy, całkowicie nieprzypadkowy – ośrodkowe miejsce przypada, peryferyjnej z kolei dla świata zachodniego, tradycji neoplatonickiej⁴⁶.

Arystotelizm kładzie akcent na pierwotność bytowo odrębnych, jednostkowych substancji, których dynamika, w horyzoncie ziemskiego świata, nie jest zdolna pokonać granicy oddzielającej historię od – finalizującej, być może, powrót świata do, przekraczającej historyczność, jedności z Absolutem – eschatologii. Ujednostkowienie, ograniczoność, konfliktowość, zróżnicowanie, przemijalność, przypadkowość itp. uznawane są tutaj za stan, z którym zasadniczo można i trzeba się pogodzić, koncentrując swe wysiłki na, stwarzającym z kolei nowe wyzwania, rozwiązywaniu konkretnych problemów. Tradycja neoplatonicka uznaje natomiast pierwotność całości, sprowadzając jednostkowość, i zróżnicowanie w ogóle, do roli „momentu dialektycznego” owej całości, ujętej w perspektywie finalnej paruzji⁴⁷. Historia zostaje wówczas przesycona eschatologią, szuka wyjścia poza stan Upadku, zmierzając ku spełnionej totalności, wierząc w jej efektywną osiągalność i możliwą do uzyskania trwałość. Już samo abstrahowanie od eschatologicznego horyzontu i autonomiczna analiza empirycznej dyferencjacji świata, typów wiedzy czy różności odmiennych porządków sensu zostają wówczas rozpoznane i ocenione negatywnie jako, bezwiedny bądź zamierzony, środek petryfikacji upadłego oblicza świata.

W perspektywie pierwszej cele dynamiki historycznej mają charakter immanentny, realny, względny i skończony, druga zorientowana jest natomiast –

⁴⁴ S. Awierincew, *Arystotelizm chrześcijański a problemy współczesnej Rosji*, „Więź” 1992, nr 3, s. 55.

⁴⁵ Tamże, s. 56.

⁴⁶ Jak twierdzi, kontynuując tradycję interpretacyjną myśli rosyjskiej, sięgającą w Polsce co najmniej poglądów Bogusława Jasinowskiego, Marek Styczyński: „Nie Protagoras, Platon i Arystoteles, lecz Plotyn raczej mógłby być patronem rosyjskiej odmiany myśli...” Por. M. Styczyński, *O ideałach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989*, Łódź 1999, s. 21.

⁴⁷ Por. *Między logiką i wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1988, s. 76.

odczytując to w kategoriach opcji poprzedniej – na cele transcendentne, idealne, bezwzględne i wieczne⁴⁸. W następstwie mamy do czynienia z dwoma odmiennymi sposobami pojmowania stosunku między historią a metahistorią czy eschatologią. Postawie zachodniej, wyrosłej na glebie łacińskiego chrześcijaństwa i arystotelizmu, właściwa wydaje się formuła „historia a eschatologia”, akcentująca tyleż współistnienie, co i różnice obu porządków, w szczególności zaś autonomiczność wymiaru historycznego, dynamizujących go czynników rozwojowych, stosowanych do niego instrumentów poznawczego opisu i analizy, zasad wartościowania itp. Typową postawę rosyjską, wykształconą na podstawie prawosławia i tradycji neoplatońskiej, wyraża natomiast formuła „historia wraz z eschatologią” (bądź: „historia i eschatologia jednocześnie”), ciężąca ku zablokowaniu, niemal utożsamieniu obu porządków, przerastaniu pierwszego z nich w drugi⁴⁹.

Nie dotyczy to, zauważmy, wyłącznie religijnego nurtu myśli rosyjskiej oraz związanych z nim postaw i oczekiwań: w kulturze przesyconej silnymi pierwiastkami eschatologicznymi pojawiły się bowiem również *quasi*-religijne *de facto* w znacznym stopniu koncepcje i kultury ideologiczne – z formułą bolszewicką włącznie – skrywające, kamuflujące czy mistyfikujące (w sposób często dla swych wyznawców i zwolenników bezwiedny) głębokie pokłady antropologii, poszukujące własnych formuł ziemskiej eschatologii. Absolutyzując intencjonalnie swe wzajemne przeciwieństwo, oba owe nurty – religijny i, programowo antyreligijny, ideologiczny – wykazują jednak niejednokrotnie wyraźne podobieństwa w sferze współdzielanych przez nie treści, właściwych mityczno-archaicznej w istocie percepcji świata i odpowiadającym jej sposobowi pojmowania prawdy⁵⁰.

⁴⁸ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, t. 1, Londyn 1988, s. 19 i n.

⁴⁹ Akcentujące ich wzajemną odmienną, przedstawione tu charakterystyki arystotelesowskiego neoplatońskiego sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata, mają charakter typów idealnych, służących celom heurystycznym. Jest sprawą całkowicie naturalną i zrozumiałą, że podobne konstrukcje nie mogą opisać wszystkich zakamarków struktury, przejawów dynamiki, momentów zaważeń i niekonsekwencji, zarówno w samych koncepcjach myślowych Platona i Arystotelesa, jak i – w swym analitycznym zastosowaniu – całego bogactwa myśli, odpowiednio, rosyjskiej i zachodniej. Odmienną oba typów nie oznacza ponadto ich absolutnej przeciwstawności – programowo zdystansowałem się od tego we *Wstępie* do niniejszej książki – nie są one również ekskluzywnymi eksplikacjami domniemanej, ukrytej istoty rosyjskości i europejskości. Stanowią po prostu narzędzie badawcze, służące analizie i objaśnieniu wybranych obszarów i aspektów rzeczywistości mentalno-kulturowej. Można natomiast, hipotetycznie, sądzić, że doszukiwanie się, jak czyni to np. Ilja Lewiasz, w nich metafizycznego sensu (podobnie, jak, sugerowane przez niego, utożsamianie wzajemnej relacji jednego i drugiego typu z dychotomią racjonalny–irracjonalny, pojmowanie relacji rosyjsko-zachodniej poprzez pryzmat założonej z góry jedności-syntezy obu jej członków itp.) ujawnia właśnie niektóre istotne cechy sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata, które korespondują z opisywanym przez mnie obszarem rzeczywistości mentalno-kulturowej Rosji, pomagając, paradoksalnie, w uzasadnieniu jego trafności. Por. I. Lewiasz, *Russkije woprosy o Rossii. Diskurs z Marianom Brodoj*, Moskwa 2007, s. 13–20, 26–28, 40–43 i n.

⁵⁰ Por. s. 171–172, 176–178, 183–185 i in.

Odmienność omawianych perspektyw dotyczy zarówno tego, co zakłada się jako oczywiste i niekwestionowane, jak i tego, co, i w jaki sposób, staje się przedmiotem dążeń, rozumienia i problematyzacji w ogóle. Nie przypadkiem, przypomnijmy – akcentująca swe prawosławne motywacje i źródła, a zarazem konceptualizująca rzeczywistość w ramach formuły „historia a eschatologia” – konstrukcja myślowa Konstantego Leontjewa przez jego współrodaków odebrana została, i wciąż najczęściej jest postrzegana, jako „obca” (z powodu doszukiwania się w niej elementów protestanckich, katolickich, zachodnich w ogóle, islamskich, pogańskich itp.) bądź odbierana w modusie „niezrozumiałości”, „paradoksu”, „zagadki” czy „tajemnicy”⁵¹.

Ważna jest, co nie uchodzi uwadze niektórych badaczy rosyjskich, również różnica w sposobie pojmowania czasu oraz związanego z nim statusu i charakteru obecności jednostkowej duszy. „Z punktu widzenia Arystotelesa, rola indywidualnej duszy jest konstytutywna w odniesieniu do czasu, albowiem tylko dusza rozumna, znając prawa ilości, może prowadzić rachubę czasu”⁵². Sam czas istnieje obiektywnie, nie jest wytworem duszy, jednak dokonywany przez duszę akt mierzenia i przemieszczający się nieprzerwanie moment „teraz” pozostają koniecznymi elementami pojęcia czasu. Twórca neoplatonizmu podkreśla natomiast, że dokonująca owego pomiaru indywidualna dusza nie uczestniczy w akcie konstytuowania czasu, „albowiem będzie on pod względem wielkości takim, jakim jest, nawet jeśli nikt go nie mierzy”⁵³. W przekonaniu Arystotelesa czas jest wieczny – podobnie, jak zakładający zróżnicowanie, ujednostkowanie, przemijalność itd. ruch; u Plotyna zaś „wieczność jest tożsamym z samym sobą, absolutnie samowystarczalnym życiem, pełnią bytu, której, przewyżczającą ujednostkowanie, fragmentację i skończoność, podstawą i centrum pozostaje jedność”⁵⁴.

Jak rekapitułuje, przeprowadzone przez siebie analizy porównawcze, Janusz Dobieszewski:

Próby określenia charakteru i specyfiki rosyjskiej myśli filozoficznej prowadzą zazwyczaj do wskazania następujących jej właściwości:

- filozofia Absolutu;
- maksymalizm, całościowość, integralność;
- płynność granicy między filozofią a religią;

⁵¹ Piszę o tym więcej w książkach: *Problemy s Leontjewym*, Moskwa 2001, s. 7–12, 38–42, 132–134 oraz *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 5–9, 60–64, 208–228.

⁵² P. Gajdienko, *Wriemia, dlitielnost', wiecznost'. Problema wriemieni w jевropejskoj filozofii i naukie*, Moskwa 2007, s. 45.

⁵³ Cyt. według: tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 46.

- ontologizm (nastawienie na problematykę bytu, jej nadrzędność wobec kwestii poznania);
- intuicjonizm (albo mistycyzm) o silnym, właściwie równorzędnym, ale niezautonomizowanym aspekcie racjonalistycznym;
- dialektyzm, antynomiczność;
- dynamizm (fascynacja relacją Absolut – świat);
- materializm religijny (świętość materii);
- nastawienie historiozoficzne;
- antropologizm z akcentem na wspólnotowy wymiar bytu ludzkiego.

Jednocześnie – wskazuje polski badacz – jest to „lista niezłe oddająca charakter, istotę i sens nurtu neoplatonńskiego w dziejach filozofii (...)”⁵⁵; można zatem mówić „nie tylko o tendencji neoplatonńskiej w myśli rosyjskiej, ale o tendencji neoplatonńskiej myśli rosyjskiej”⁵⁶.

Centralność miejsca, a nawet dominacja tradycji neoplatonńskiej w Rosji, nie jest bynajmniej czymś przypadkowym, raczej następstwem znacznie bardziej podstawowej odpowiedniości. Jeśli uznać, co w przypadku tradycji rosyjskiej wydaje się nawet szczególnie wyraziste, myśl filozoficzną za światopoglądową ekspresję, artykulację i formę samoświadomości istotnych właściwości szerszego społeczno-kulturowo-mentalnego kontekstu historycznego (a zarazem za ważny współtworzący go i oświetlający element), można spodziewać się, że wskazanie wymiarów współmierności tradycji neoplatonńskiej z jednej strony a głównego nurtu filozofii rosyjskiej z drugiej, ma sens, wykraczający poza z natury dość ekskluzywną sferę dysput prowadzonych przez następców Plotyna, Schellinga czy Hegla. Pozwala ujawnić przyczyny, uwarunkowania i aspekty owej współmierności, odnoszące się również do rozpowszechnionych sposobów percepcji i konceptualizacji świata, a także postaw, ideałów życiowych i ideologicznych wizji-ocekiwań, jakie się z nimi wiążą.

Szeroko rozumiana tradycja neoplatonńska – zapoczątkowana przez Plotyna (z prefiguracjami sięgającymi Platona i Heraklita), kontynuowana przez Pseudo-Dionizego Areopagite, teologię bizantyńską na Wschodzie oraz Eriugene, Eckharta, Boehme, Spinozę, Hegla, Schellinga i ich licznych następców na Zachodzie – stanowi główne źródło filozoficznej inspiracji oraz intelektualny rdzeń rosyjskiej teologii prawosławnej i najważniejszych kierunków świeckiej myśli rosyjskiej⁵⁷. Właściwe im wszystkim myślenie całościowe, integralne, postrzega

⁵⁵ J. Dobieszewski, *Tendencja neoplatonńska w filozofii rosyjskiej*, [w:] W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 49.

⁵⁶ Tamże, s. 50.

⁵⁷ Por. M. Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw osatetecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bieridajewa*, Łódź 2001, s. 47–55.

świat jako mający u swego źródła pewną metafizyczną całość, dopiero w jej świetle możliwe jest jakiegokolwiek rozumne i sensowne rozpoznawanie faktów, rzeczy i wydarzeń ze sfery empirycznej. Całość poprzedza część, poza nią wszelka rzecz jednostkowa jest pozorem, przypadkiem, nicością⁵⁸.

Uwagę zwraca współdzielane przez neoplatonizm i rosyjską tradycję myślową dynamiczne ujmowanie rzeczywistości, nie tylko świata materialnego, ale również sfery bytu metafizycznego:

również ta źródłowa płaszczyzna znajduje się w stanie ruchu, dynamiki, napięcia. Ujawniające się w jej świetle wartości są nie tyle przez nią ontologicznie gwarantowane, co raczej postulowane, wraz z nieusuwalnym wymiarem wolności i tworzenia; są nie dane, lecz zadane⁵⁹.

Co więcej, mające odpowiadać historyczności bytu, myślenie dialektyczne pozbawia klasyczne zagadnienia filozoficzne statyczności i formalno-logicznej jednoznaczności. Prawda – zamiast być odnoszona do trwałej, substancjalnej podstawy ontologicznej – osiągnana jest w procesie walki przeciwieństw: prawda jest stawaniem się prawdy. Myślenie dialektyczne próbuje przekroczyć granicę między sferą myśli a rzeczywistością; nie ma tu trwałej odrębności między sferą bytu a sferą powinności, jest raczej perspektywa ich pogodzenia, konkretyzacji myślenia i uduchowienia rzeczywistości, czyli wolność⁶⁰.

O ile – jak twierdzi Lew Karsawin – „zachodnia myśl religijna ustanawia rozdzwięk między zasadą absolutną i względną”, o tyle dla

religii prawosławnej rozdzwięk taki nie istnieje. Niezależnie od tego, jak bardzo ograniczony, jak bardzo niedoskonały jest względny byt, dla Wschodu jawi się on jako realny i w pewnym sensie boski (a nie tylko iluzoryczny i czasowy). Jest on realny w samej swej empiryczności i podlega całkowitej absolutyzacji lub przeobstwieniu⁶¹.

W konsekwencji, w świadomości prawosławnej, niepojętość zasady absolutnej i związane z nią „granice wiedzy” nie są utożsamiane z absolutną jej transcendencją, statycznie. Karsawin kontynuuje:

Poznanie zasady absolutnej oznacza przecież przewyciężenie tej niemożności jako myślowe i realne przeobstwienie, rozpoczynające się tutaj na ziemi, a nie przenieszone poza jej granice, ideał urzeczywistniający się i urzeczywistniony, a nie pozostający w Marburgu, tzn. w stanie wiecznego ruchu w kierunku nierozumnej konieczności i charakteryzującej niektóre ziemskie plemiona marność⁶².

⁵⁸ J. Dobieszewski, *Hegel w Rosji*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001, s. 102.

⁵⁹ Tamże, s. 102.

⁶⁰ Por. tamże, s. 102, 104.

⁶¹ L. Karsawin, *Wschód, Zachód i idea rosyjska*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. 1, Łódź 2001, s. 178.

⁶² Tamże, s. 178.

Dynamizm całej rzeczywistości, przerastanie tego, co historyczne, względne i skończone w to, co ponadhistoryczne, bezwzględne, nieskończone i wieczne, nadają statusowi Absolutu pewien rys dwuznaczności czy ambiwalencji: pierwiastki jego immanencji i transcendencji wobec świata zdają się w neoplatonizmie przenikać i zakładać wzajemnie, a wielu filozofów rosyjskich inspirowanych prawosławiem nie bardzo potrafi sobie poradzić z ciężeniem w stronę panteizmu⁶³. Na realność podobnego niebezpieczeństwa zwracał uwagę m. in. autor najgłośniejszej historii filozofii rosyjskiej napisanej z pozycji prawosławnych, o. Wasyl Zienkowski⁶⁴.

Przy całym podobieństwie struktur myślowych i fascynacji Rosjan neoplatonickimi koncepcjami typu heglowskiego, w rosyjskiej tradycji duchowo-intelektualnej daje się niekiedy zauważyć równoczesne ciężenie ku podobnej do nich percepcji świata i przejawy pewnego dystansu wobec niej. T. Špidlik wskazuje:

Chociaż teoria Hegla o „tezie” i „antytezie” zyskała wielką popularność, myśliciele rosyjscy niechętnie dopuszczają myśl, że jakaś synteza może usunąć sprzeczność. We wszechjedności pozostaje *coincidentia oppositorum*. Prawda integralna zawiera „antynomie” i „nie da się wyjaśnić tajemnicy tej relacji przeciwstawności ani nie można jej wytłumaczyć w taki sposób, aby przestała być tajemnicą”, pisze Frank⁶⁵.

Niemieckiej zarozumiałości z powodu domniemanej znajomości doskonałej prawdy, osiągalnej w ramach abstrakcyjnej idei-nauki, Lew Tołstoj przeciwstawia apofatyczną postawę Rosjanina, który „jest zarozumiały właśnie dlatego, że nic nie wie i wiedzieć nie chce, ponieważ nie wierzy, iż cokolwiek można poznać w całości”⁶⁶.

Jakkolwiek w obliczu sprzeczności może pojawiać się pokusa wiary w istnienie jakiejś „wyższej logiki” typu arystotelesowskiego, wielu myślicieli rosyjskich nie wierzy w podobne rozwiązanie. Chociaż człowiek zdobył wiedzę pod „presją logiki”, to prawdziwej wiedzy – głosi Konstanty Aksakow – należy szukać poza jej granicami. „Sens świata, po rosyjsku *smysl* – pisze Trubieckoj – »ma coś wspólnego z myślami, ale ich *wartość* stanowi właśnie to, co je przekracza«⁶⁷. Wszelkie antynomie, przenikające życie, nawet życie Kościoła – widzialnego i niewidzialnego zarazem – przyciągają uwagę myślicieli rosyjskich. Rozwiązanie owych antynomii może być jednak tylko duchowe: „Pogodzenie i jedność – twierdzi Paweł Florenski – wykraczają poza rozum”⁶⁸ – wymagają oświecenia

⁶³ Por. J. Dobieszewski, *Hegel...*, s. 104, 106.

⁶⁴ Por. W. Zienkowski, *Istoria ruskoj filozofii*, t. 2, cz. 1, Leningrad 1991, s. 39–42.

⁶⁵ T. Špidlik, *Mysl rosyjska...*, s. 83–84.

⁶⁶ L. Tołstoj, *Wojna i pokój*, t. 3, Warszawa 1976, s. 59.

⁶⁷ T. Špidlik, *Mysl rosyjska...*, s. 86.

⁶⁸ Cyt. według: tamże, s. 89.

przez Łaskę. Prawda nie ma charakteru racjonalnego, lecz ponadrozumowy, metanomiczny i metalogiczny, jest antynomiczna, duchowa, integralna i żywa, soborowa, wsparta o miłość, mocą której „cała rzeczywistość jawi się jako zjednoczona, jako wszechjedność [*wsiejedinstwo* – M. B.]”⁶⁹.

Zasygnalizowane problemy pokazują, że właściwości i charakter dynamiki, analizowanego w książce, utrwalonego w Rosji, nurtu myślowego i korespondującego z nim sposobu percepcji i konceptualizacji świata nie da się – nawet w ich mocno zgeneralizowanym kształcie – wystarczająco opisać w kategoriach neoplatonickich. Opisanie owo – utrzymując zresztą nadal swój idealnotypowy charakter – wymaga uwzględnienia przynajmniej jeszcze ich platońskiego i chrześcijańskiego odniesienia, a także wzajemnych napięć i podejmowanych prób uporania się z nimi, związanych ze współobecnością i interakcją pierwiastków chrześcijańskich, platońskich i neoplatonickich. By wskazać konkretne przykłady, odnoszące się do wzajemnych relacji między nimi:

Wrażliwość na najłżejsze drgania ludzkiego wnętrza, którą odziedziczył chrześcijaństwo bizantyjskie – wskazuje Aleksy Łosiew – wyraźnie różni styl jego mistyki od pogańskich tradycji platonizmu [...]. Platonik zespała się ze swym bogiem całkowicie, nie różniąc etapów uwznioślenia. W hezychazmie natomiast odbiera się Boga tchnieniem i sercem przenosząc umysł do serca⁷⁰.

Dech i – zwłaszcza, przywoływane w Starym Testamencie aż 851 razy – serce są – jak konstatuje Sergiusz Awierincew – najważniejszymi symbolami biblijnej koncepcji człowieka; podobnie jak „charakterystyczna dla prawosławnej kultury grecko-słowiańskiej”, a obca antykowi, symbolika „ciepłej”, „z łona bijącej” miłości macierzyńskiej, czy „w ogóle łona jako obraz intymnej tajemnicy”, a także „dobre łono”, oznaczające „wszystko wybaczącą miłość Boga do ludzi i chrześcijan do siebie”⁷¹.

Wypowiedzi samych filozofów rosyjskich, dotyczące filozoficznych inspiracji i przejawów, obecnych w myśli i kulturze rosyjskiej, wskazują niejednokrotnie właśnie na platonizm w ogóle, a na neoplatonizm i platonizm chrześcijański w szczególności. Jak diagnozował, w sposób symptomatyczny dla znacznie szerszych postaw swych rodaków S. Frank:

osnową wszystkich moich myśli jest ta *philosophia perennis*, której upatruję w platonizmie, szczególnie w tej jego formie, w jakiej pod postacią neoplatonizmu i chrześcijańskiego platonizmu promienieje na całą historię filozofii europejskiej, poczynając od Platona, Dionizego Areopagity i Augustyna, aż do Baadera i Włodzimierza Sołowjowa⁷².

⁶⁹ Wypowiedź P. Florenskiego cytuję według: tamże, s. 95.

⁷⁰ Cyt. według: S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji*, Warszawa 1988, s. 115.

⁷¹ Tamże, s. 115, 149.

⁷² S. Frank, *Soczinienija*, Moskwa 1990, s. 183.

Platonizm chrześcijański jest rezultatem prób zjednoczenia wiary chrześcijańskiej z filozofią platońską, w której odnajdywano – odpowiadającą religijnej percepcji rzeczywistości – intuicję, że wszystko, co ziemskie, zakorzenione jest w tym, co niebiańskie⁷³. Zdaniem Lwa Karsawina, w podobnej sytuacji nie ma nic przypadkowego, skoro:

Spośród wszystkich mędrców pogańskiej starożytności Platon i jego wierny interpretator Plotyn byli najbliżsi chrześcijaństwu i to oni stworzyli podstawy wszelkiej prawdziwej filozofii, tak skutecznie, że odtąd pojęcie platonika i neoplatonika będzie synonimem pojęcia filozofia: wartość systemu filozoficznego mierzy się stopniem jego platonizacji⁷⁴.

Najważniejsze cechy rosyjskiej filozofii religijnej – ideał poznania integralnego, metafizyka wszechjedności i sofologia – mają korzenie platońskie i neoplatońskie, czego sami filozofowie rosyjscy byli najczęściej w pełni świadomi⁷⁵.

Ważne wydaje się dostrzeżenie jeszcze czegoś innego: przy objaśnianiu właściwości dominującego w Rosji sposobu pojmowania świata w kontekście platońskich i neoplatońskich treści nie należy, jak sędzę, traktować drugich z nich po prostu jako specyfikacji pierwszych, ale trzeba również dostrzegać wzajemne napięcia między nimi, dynamizujące – w konsekwencji – w określony sposób myśl rosyjską. Rzecz w tym, że neoplatonizm daje się zasadnie pojmować jako jedna z możliwych reakcji na problemy związane z platońską percepcją świata. Doświadczenie spotęgowanego, nieznośnego w swym uwiecznieniu, „platońskiego” dualizmu rzeczywistości zdaje się stanowić wyjściowe wręcz doświadczenie twórców i reprezentantów myśli neoplatońskiej, generując forsowne dążenie do przekroczenia go i osiągnięcia stanu nie mniej spotęgowanej jedności⁷⁶. Przeżywany zawód z doświadczanych z czasem efektów podobnych dążeń wzmacnia z kolei siłę odczuwania obecności dualistycznych pierwiastków w sposobie pojmowania rzeczywistości, traktowanych jako swego rodzaju inicjacyjne wyzwanie, a odradzających się niczym swoiste *fatum*. Objasnienie i uzasadnienie możliwości stanu finalnego spełnienia i wskazanie prowadzącej

⁷³ Przy chrześcijańskich próbach adaptacji konkretnych treści platonizmu nie obywało się oczywiście bez – wymagających określonych modyfikacji i reinterpretacji owych treści – istotnych trudności; by wskazać, dla egzemplifikacji którąś z nich: „Wcielenia Boga platonizm przyjąć nie może, nie wyrzekając się dualizmu tego, co niebiańskie i tego, co ziemskie”. L. Wasilenko, *Wwiedienije w ruskiju religioznuju filozofiju*, Moskwa 2006, s. 419.

⁷⁴ Cyt. według: A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, Kraków 2004, s. 64.

⁷⁵ Por. tamże, s. 72–75.

⁷⁶ Warto przypomnieć, że o ile Plotyn, nawet leżąc już na łożu śmierci, zachęcał swych uczniów do łączenia elementu boskiego, który jest w człowieku, z elementem boskim, który jest we wszechświecie...”, o tyle chrześcijaństwo, nie potępiając ludzkich dążeń ku temu, co boskie, lecz świadome ich fundamentalnych ograniczeń, przekształca je i pojmuje „w świetle prawdy o pierwszeństwie zstępującego ruchu boskości do człowieczeństwa...” V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 267.

do niego drogi staje się, w następstwie, ośrodkowym celem wielu rosyjskich poszukiwań myślowych, teologicznych, filozoficznych i ideologicznych. Maksymalizm eschatologiczny prawosławia, z jednej strony wzmacnia, a z drugiej komplikuje, makrokosmiczny aspekt owego dążenia, wprowadzając i generując rozmaite napięcia, ambiwalencje i niejednoznaczności, związane z momentem Boskiej transcendencji i Boskiej tajemnicy w historii i w ogóle w doczesnym świecie, w wymiarze ontologicznym, aksjologicznym i poznawczym.

Przejawy wyraźnej współobecności i swoistej dialektyki pierwiastków chrześcijańskich, platońskich i neoplatońskich w przestrzeni sensu, odpowiadającej treściom i strukturom rosyjskiego genotypu mentalno-kulturowego, a także rozpowszechnionych tam – oczywiście nie jedynych i nie występujących zawsze w równie czystej postaci – postaw i sposobów konceptualizacji świata, skłania do przyjrzenia się innym jeszcze ich założeniom, przejawom i następstwom. Chodzi często o konceptualizacje i postawy w znacznej części bezwiedne dla swych twórców i nosicieli, nieświadomych ich teologicznej i filozoficznej natury, rodowodu oraz odległych nieraz, wielorakich konsekwencji⁷⁷. Przychodzi w szczególności zauważyć, że w duchu mistycznego realizmu deprecjonują one autoteliczną wartość rzeczywistości społeczno-historycznej, w następstwie czego poszukiwanie sposobów uwolnienia się ze stwarzanych przez nią ograniczeń, sprzeczności i determinacji – poprzez zignorowanie jej, wyjście poza nią bądź całkowite jej przeobrażenie – bierze wówczas górę nad otwartością na fakt trwałej różnorodności, konfliktowości i napięć, wyznaczających nieprzekraczalny horyzont doczesnego porządku świata. Przynoszące rozczarowanie rezultaty podejmowanych wysiłków reprodukują z kolei poczucie radykalnej przeciwstawności istniejącej faktyczności i postulowanego ideału, intensyfikując potrzebę poszukiwania nowych formuł-sposobów jej zniesienia itd.

Swego rodzaju biegunowym odpowiednikiem wyrosłej na gruncie prawosławnej kultury rosyjskiej postawy anachoreckiej, odzeganującej się od świata, w którym królują sprzeczności, staje się – by wskazać postać równie ekstremalną – „demiurgiczny” aktywizm, hipostazujący wręcz niekiedy sprzeczności logiczne (i konstrukty teoretyczno-logiczne w ogóle), przeobrażający je w rzeczywistości co najmniej ontologicznie równorzędne z elementami świata rzeczy. „Sprzeczności” – dostrzegane w różnorodnych procesach i strukturach świata społecznego, z rozwojem i przemianami bytu – stają się wówczas epifenomenem dialektycznych „sprzeczności” logicznych, wymagających bezpośredniej eliminacji jedne-

⁷⁷ Na rozpatrywane tu postawy, poglądy, oczekiwania, cele i schematy myślenia, obok uwikłania ich nosicieli w treści i schematy platońsko-neoplatońskie, wpływa również cały szereg bardzo rozmaitych czynników, m. in. przeżywane stany społecznego, politycznego i kulturowego wyobcowania oraz towarzyszące im frustracje, indywidualne i grupowe dążenia i ambicje, w określony sposób odczytywane doświadczenia życiowe i historyczne, interesy polityczne, ideologiczne lektury itd.

go z elementów składowych na rzecz pełnej jednorodności i harmonii⁷⁸. Silnie kulturowo i mentalnie ugruntowanej pokusie wykroczenia poza świat napięć i sprzeczności (poprzez wycofanie się zeń bądź jego przeobrażenie) odpowiada czasem również idea analogicznego wyjścia poza ograniczenia klasycznej logiki, przejścia z poziomu, gdzie panują zasady tożsamości i niesprzeczności w sferę panowania jedności przeciwieństw. Logika przestaje tu mieć – uznawany za typowy dla „powierzchnowego” intelektu Zachodu – czysto formalny charakter, staje się swoistą metalogiką, wyrażającą głębinową jakoby prawdę „wyższej”, „prawdziwej” rzeczywistości⁷⁹, w której, by posłużyć się konkretyzującym ujęciem S. Franka, nie działa już zasada albo-albo, lecz musi być ona zastąpiona przez zasadę „i jedno i drugie” bądź „ani jedno, ani drugie”⁸⁰.

Dominujące w rosyjskiej kulturze i tradycji intelektualnej kategorie platońsko-neoplatonickie, znamienne dla filozoficznej wykładni prawosławia podlegały procesom chrystianizacji czy ściślej prawosławizacji i rusyzacji: Dusza Świata, pozostając Wieczną Kobiecością, stawała się Sofią-Mądrością Bożą, kosmiczną Bogurodzicą. W sofiologicznych poszukiwaniach myślicieli rosyjskich odnaleźć można próby umocnienia rosyjskiej samoistności w stosunku do Zachodu, zastąpienia odczucia własnego zapóźnienia czy wtórności poczuciem przewodnictwa, wysiłki mające tyleż otworzyć przestwór przyszłości, co umożliwić powrót do własnych, w pierwszym rzędzie prawosławnych, źródeł. Jak wywodził W. Sołowjow, Dusza Świata – będąca, dopóki wszystkie idee zjednoczone mocą Ducha tworzą w niej prajednię bytu, pierwotnie Sofią – stanowi centrum wszystkich stworzeń, jest jednością i wszystkością. W pokrewnym ujęciu P. Florenski odnajdywał w Sofii stan przejściowy między Bogiem a stworzeniem, a S. Bułgakow był przekonany, że przemienienie, którego oczekuje świat, jest osiągalne właśnie pod kierunkiem Sofii-Duszy Świata. Tajemnica świata tkwi, jego zdaniem, w wiecznej kobiecości, która staje się zasadą kosmosu⁸¹. Tworzenie sofiologicznych konstrukcji nie odbywało się – podobnie jak kiedyś u słowianofilów – bez wpływu inspiracji i pierwiastków myśli zachodniej⁸², przenoszonych w ten sposób dalej na grunt rosyjski. Nie oznaczało to, zauważmy, automatycznie osłabienia swoistości kultury rosyjskiej, a w wielu przypadkach – w rezultacie

⁷⁸ Por. J. Bratkiewicz, *Tradycjonalizm, kolektywizm, despotyzm. Kontynuacyjne ujęcie ewolucji historyczno-politycznej (ze szczególnym uwzględnieniem Rosji)*, Warszawa 1991, s. 145.

⁷⁹ Obowiązywalność praw logiki bywa niekiedy ograniczana również w porządku diachronicznym – do okresu „upadłej”, dorastającej dopiero do paruzji rzeczywistości. W odniesieniu do dostatecznie dojrzałej postaci świata reguły logiki i w ogóle dyskursywnej myśli ulegają postępującemu zawieszeniu.

⁸⁰ Por. G. Wetter, *Rosyjska filozofia religijna a marksizm*, „Aletheia” 1989, nr 2–3, s. 176–177.

⁸¹ Por. H. Paprocki, *Sofologija*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii...*, t. 3, Łódź 2000, s. 416, 420–424.

⁸² Por. G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 73–75; M. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 57 i n.

złożonych procesów adaptacji, reinterpretacji i twórczego przetwarzania – prowadziło do wzmocnienia jej tożsamości i wzrostu wewnętrznego bogactwa.

Pierwiastki neoplatońskie i szerzej, platońskie w ogóle – obecne już w nauce wschodnich Ojców Kościoła – aktualizowane i rozbudowywane w koncepcjach myślicieli przełomu wieków, krystalizujące się w szczególności w nauce o Sofii-Mądrości Bożej, były źródłem szeregu komplikacji teologicznych, dostrzeganych niekiedy przez niektórych spośród nich. Dla S. Bułgakowa „metafizyka wszechjedni” – sofiologia była „teologią zbawienia”; W. Sołowjow i większość jego kontynuatorów zwykli w podobnym duchu utożsamiać lub choćby wzajemnie zbliżać pojęcia Sofii i Duszy Świata, Eugeniusz Trubieckoj wskazywał jednak na niedopuszczalność ich zmieszania, gdyż prowadziłyby to nieuchronnie, jak sądził, do przypisania Sofii-Mądrości Bożej odpowiedzialności za Upadek w grzeszność⁸³. Podobne napięcia towarzyszyły rewitalizacji przez myśl rosyjską szeregu mitycznych pierwiastków i archetypów. Dla ilustracji, w reaktualizowanym przez W. Sołowjowa, micie androgyna M. Łoski dostrzegł sprzeczność z podstawową dla chrześcijaństwa ideą nieśmiertelności duszy indywidualnej⁸⁴.

Pojawiające się w myśli rosyjskiej wysiłki, związane z dostrzeżeniem, konceptualizacją i próbami rozwiązania powyższych problemów, podlegają wielorakiej dyferencjacji, przyjmując niekiedy w znacznym stopniu odmienne wzajemnie formy. Z charakterem analizowanych w książce prób samopoznawczych, pojmujących rzeczywistość w kategoriach „zagadki-tajemnicy”, w sposób charakterystyczny współgra m. in. ujęcie zaproponowane przez o. Pawła Florenskiego. W jego przekonaniu: „Platonizm okazał się światopoglądem najbardziej odpowiednim dla religii jako takiej, a terminologia platonizmu – językiem najbardziej dostosowanym dla wyrażenia życia religijnego”⁸⁵. Źródła platonizmu znajdował on jednocześnie w ludowym pogaństwie i w obecnych w nim praktykach magicznych: „»Magia« – oto jedyne słowo, które rozwiązuje platoński problem. Lub, jeśli chcecie bardziej współczesnego słowa, będzie nim »okultyzm«”⁸⁶. Świat jest dwoisty: za warstwą rzeczy kryje się obecność tajemnych, *quasi*-osobowych sił. „Wszystko posiada swoje tajemne znaczenie, podwójne istnienie oraz inną pozaempiryczną istotę”⁸⁷. W rzeczach i poprzez rzeczy odślania się ukryte życie wewnętrzne. Dostęp do niego – poprzez imiona⁸⁸ – znaj-

⁸³ Por. E. Trubieckoj, *Mirosoziercanije Sołowjowa: w 2 tomach*, t. 1, Moskwa 1995, s. 363.

⁸⁴ Por. N. Łoskij, *Istorija ruskoj filozofii*, Moskwa 1994, s. 368.

⁸⁵ Cyt. według: L. Wasilenko, *Wwiedienije...*, s. 419.

⁸⁶ Cyt. według: tamże.

⁸⁷ Cyt. według: W. Zienkowskij, *Istorija...*, t. 2, cz. 2, s. 184.

⁸⁸ Przeprowadzoną przez siebie analizę metafizycznego sensu imion – „onomatologię”, przedstawił on w tekście: *Imiena*. Por. P. Fłorienskij, *Ikonostas*, Moskwa 2007, s. 179–388. Dotyczy ona, co opisałem już

duje mag; magiczną wolę okultysty Florenski wiązał jednocześnie z magiczną wolą całego narodu (ludu). „Dusze” rzeczy, przenikające się wzajemnie i powiązane ze sobą, tworzą jedności mniejsze i większe, aż do Kosmosu jako wielkiej ogólnoswiatowej jedności różnorodnych istot i sfer bycia, powiązanych miłością, za którą kryje się „kosmiczna erotyka”.

Podobną wykładnię filozoficznej prawdy prawosławia skrytykował ostro o. Sergiusz Bułgakow, wskazując, że stanowi ona jedynie pochodną osobistych wyobrażeń o. Florenskiego na temat prawosławia, zespalającą pierwiastki okultyzmu, neoplatonizmu i gnostycyzmu. Jednak sam Bułgakow, jak przyznaje *explicito* w jednym z listów do Florenskiego, ujawniał również pewne skłonności do pokrewnego sposobu pojmowania świata:

Filozofia, okultyzm, nauka, sztuka, wszystko to, nie tylko jako przedmioty wykładów (to jedynie bliższe, zewnętrzne zadanie), ale i wewnętrzna asymilacja, by tak powiedzieć, uprawosławienie, ucerkiewienie ich istoty. To ostateczne zadanie w dziedzinie świadomości religijnej (następnie, a być może również jednocześnie, idzie już działanie religijne) i dlatego właśnie byłoby to zadanie ogólnoswiatowe, w którym zawierałby się węzeł historii świata. [...] Wiedzieliśmy, że przez nas przechodzi teraz oś Prawosławia i ogólnoswiatowej historii – i czuliśmy się powołanymi i posłanymi do dzieła Prawosławia⁸⁹.

Sprowadzenia problemów kosmosu czy historii świata do formy podstawowego węzła, wyznaczającego ogólnoswiatowe zadanie ludzkości, które – z racji ośrodkowości swego miejsca w świecie, mogą rozwiązać jedynie Rosjanie i Rosja, przez nich bowiem, jak wierzy się, przechodzi właśnie „oś Prawosławia i ogólnoswiatowej historii” – koresponduje, zauważmy, znacząco nie tylko z rozpatrywanymi w książce: ideą „Rosji-duszy świata”, z powiązanymi z nią konceptami, takimi jak „środek świata” czy „drzewo życia” itp., ale również próbami-sposobami doświadczenia-przeżycia „rosyjskiej tajemnicy” i, przemieniającego rzeczywistość, rozwiązania „rosyjskiej zagadki”, pojmowanymi jako zadanie jednocześnie narodowe, rosyjskie i ogólnoludzkie, uniwersalne.

4.3. TRUDNOŚCI I SZANSE WZAJEMNEGO ROZUMIENIA SIĘ I DIALOGU

Bardzo często mówi się i pisze o trudnościach wzajemnego dialogu, rozumienia i doceniania się przez Zachód i Rosję. W tej ostatniej podkreśla się zwłaszcza, przypisywaną chętnie Zachodowi, nieznamość czy wręcz niezdolność do poznania – zrozumienia – rosyjskiej rzeczywistości. F. Dostojewski

krótko, m. in. imienia Sofia, por. s. 451–452.

⁸⁹ Cyt. według: L. Wasilenko, *Wwiedienije...*, s. 422.

twierdził wręcz, wyrażając bardzo rozpowszechniony wśród swych współrodaków pogląd:

Jeśli istnieje na świecie kraj, który byłby dla innych, oddalonych bądź graniczących z nim krajów najbardziej nieznanym, niezbadanym, niezrozumianym i niezrozumiałym, ze wszystkich krajów na świecie, to tym krajem bezsprzecznie jest Rosja dla swych zachodnich sąsiadów⁹⁰.

Podobne opinie nietrudno znaleźć również na Zachodzie:

Prawdziwy Rosjanin jest nam równie obcy duchowo jak Rzymianin z czasów Królestw czy Chińczyk z czasów przedkonfucjańskich pojawiający się nagle wśród nas [...] Pradusza rosyjska, ukryta pod brudem, muzyką, gorzałką, pokorą i osobliwym smutkiem, jest dla nas niezgłębiona⁹¹.

Powodów i uwarunkowań, pomagających objaśnić tak częste akcentowanie trudności wzajemnego poznania, rozumienia się i dialogu Zachodu i Rosji jest bez wątpienia wiele, od odmienności zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa poczynając, a na różnicach konkretnych doświadczeń historycznych i ustrojowych kończąc. Przesłanki nieprzypadkowości problemów związanych ze wzajemnym rozumieniem się i docenieniem można jednak dostrzec – pamiętając o ich idealnotypowym statusie – już na poziomie przedstawionych wcześniej w książce charakterystyk postaw i schematów percepcyjno-konceptualizacyjnych. „Neoplatonizującemu”, czy szerzej lunarnemu, typowi świadomości rosyjskiej – ze względu na silniejszą obecność pierwiastków maksymalizmu eschatologicznego i mistycznego realizmu, poszukiwanie totalności, zintensyfikowaną potrzebę jedności, wspólnotowości, maksymalizm, binaryzm, finalizm itd. – przeciwstawiany jest, odbierany i identyfikowany jako „arystotelesowski” czy solarny typ świadomości zachodniej (wraz z odpowiadającymi mu typami racjonalności i kultury), który cechować mają, z kolei ograniczoność, sztuczność, powierzchowność, formalność, jednostronność, fragmentaryczność, pograżanie w warstwie pozoru i upadłej empiryczności.

Klasyczne rozróżnienie filozoficzne dwóch władz poznawczych, rozsądku i rozumu, zgodnie z którym pierwszy poznaje to, co względne, ziemskie, skończone, a drugi – absolutne, boskie, nieskończone, nabiera wówczas szczególnego sensu kulturowego, służąc w Rosji do pozytywnego skontrastowania własnego kraju (a także prawosławia) z Zachodem (i zachodnim chrześcijaństwem). Jednostronnie jakoby dominującemu w Europie „rozsądkowi”, ocenianemu jako „suchy”, „abstrakcyjny”, „zewnątrzny”, „czysto analityczny”, zostaje przeciwstawiony kulturowany w myśli rosyjskiej „rozum integralny”, a probowany

⁹⁰ F. Dostojewski, *Dziennik...*, t. 1, s. 47.

⁹¹ O. Spengler, *Historia, kultura, polityka*, t. 1, Warszawa 1990, s. 47.

jako „wspólnotowy”, „głęboki”, „intuicyjny”, „syntetyczny”, dający się pogodzić z wiarą religijną⁹².

Pierwotnie gnoseologiczna opozycja rozumu i rozsądku nabiera w Rosji bardzo często również charakteru jednocześnie etycznego, społecznego, duchowego, religijnego i historiozoficznego. „Rozsądkowości” – pojmowanej jako skutek i przejaw Upadku – przypisuje się oderwanie od zasad moralnych, a także wyobcowujący ze wspólnoty, dezintegrujący i desakralizujący wpływ na życie jednostkowe i społeczne. Przewyciężający jednostronną „rozsądkowość” rozum, zdolny dotrzeć do – pojmowanej w duchu „mistycznego realizmu” – pozaempirycznej, wyższej rzeczywistości przekracza, jak chce się wierzyć, swój czysto ludzki charakter: poznaje i wyraża boskość, wykracza poza sytuację fragmentacji, rozdarcia i wyobcowania, nabierając również sensu eschatologicznego. W konsekwencji, „racjonalizm” staje się w Rosji pojęciem, mającym wyrażać, skontrastowaną z nią, istotę Zachodu, zachodniej cywilizacji, religii, filozofii, a zarazem – narzędziem ich krytyki, czemu sprzyja tendencja do utożsamiania, mającego różne aspekty, złożonego zjawiska racjonalizmu z poznaniem „rozsądkowym”. Racjonalizm – traktowany jako hipertrofia „rozsądku” – stanowi w typowo rosyjskiej percepcji podstawę tyleż tożsamości, co „choroby” Zachodu: formalizmu, powierzchowności, fragmentaryczności, sztuczności, braku zakorzenienia i autentycznego kontaktu z Bogiem. Jak symptomatycznie eksplikował podobne przekonanie o. Paweł Florenski: Zachód „nie mógł niczego pojąć w świecie, oprócz epifenomenów. Takim był, takim i pozostał”⁹³. Rozsądkowy racjonalizm cywilizacji zachodniej staje się wyzwaniem dla Rosjan, a jego przewyciężenie i oczekiwana odbudowa pełnej integralności rozumu, życia duchowego i społecznego pojmowane jest jako ogólnoludzkie, historyczne posłannictwo Rosji.

W solarnej, „arystotelizującej” optyce, w stopniu, w jakim można ją uznać za typową dla świadomości zachodniej – silniej akcentującej indywidualizm, historyczność, wyraźniej rozgraniczającej historię od eschatologii, bardziej wrażliwej na trwałość zróżnicowania, determinacji i ograniczeń społecznego świata, podkreślającej swoistość i wzajemną niesprowadzalność poszczególnych typów wiedzy i porządków sensu, przyznającej w praktyce prymat fenomenalistycznie pojmowanym naukom szczegółowym, dostrzegającej postęp poznawczy w wyodrębnianiu się i usamodzielnianiu poszczególnych dyscyplin badawczych itp. – rosyjską świadomość, mentalność, a także właściwy im sposób pojmowania rozumności i racjonalności zdają się natomiast cechować: archaizm, niedojrzałość, zapóźnienie, ignorowanie kryteriów demarkacyjnych rozdzielających poszczególne typy wiedzy, nie dość wyraźne uwolnienie się myśli ze struktur mitu.

⁹² Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 168–170.

⁹³ Cyt. według: W. Zienkowskij, *Istorija...*, t. 2, cz. 2, s. 184.

W następstwie powyższego Zachód jawi się Rosjanom jako wyprany z sensu i treści aksjologicznych, pozbawiony żywej więzi z Absolutem, zniewolony przez swe przywiązanie do materialnej strony rzeczywistości, zatimizowany i zdeintegrowany⁹⁴, petryfikujący stan Upadku, w którym znalazł się z racji swych własnych zasad, niezdolny do samodzielnego zeń wyjścia. Hercen wskazywał, w rozpatrywanym duchu:

Socializm jest religią człowieka, religią ziemską, bez nieba; to społeczeństwo bez rządu, spełnienie chrystianizmu i realizacja Rewolucji [...]. Idea społeczna może być testamentem, ostatnią wolą, granicą, poza którą świat zachodni nie będzie mógł się posunąć [...]. Europa jest zbyt bogata, aby zaryzykować; zbyt wiele ma rzeczy do zachowania...⁹⁵

Z perspektywy świadomości zachodniej Rosja postrzegana jest z kolei jako świat zapóźniony, sytuujący się na wcześniejszym, niższym etapie rozwoju, z którego Zachód już wyrósł, wyzwoliwszy się z pragnienia naiwnej syntezy i mitycznej jedności – niebezpiecznego dla rzeczywistej autonomii jednostki w społeczeństwie, podważającego odrębność poszczególnych typów wiedzy czy sfer działania; jako kraj pozostający wciąż w fazie przedkrytycznej, charakteryzującej się utopijnością postaw, dążeń i myśli.

Z przedstawianą wyżej odmiennością sposobów percepcji i konceptualizacji świata, tradycyjnego rosyjskiego i zachodniego, koresponduje, wzbogacając, odpowiednio, heurystycznie idealnotypowe charakterystyki, przedstawione przez Adama Pomorskiego, rozróżnienie logiki emanatystycznej i logiki analitycznej. Pierwsza z nich prowadzi ku metafizyce „wszechjedności”, postulując syntezę filozofii przyrody i filozofii historii, bazując na kategoriowym aprioryzmie i metafizycznej spekulacji. Dla drugiej natomiast właściwe są pozytywistyczny empiryzm oraz racjonalistyczny i sceptyczny scjentyzm, których oparcie stanowi rozumiana krytycznie nauka i hipotetyczne uogólnianie⁹⁶. Gdyby zatem świadomość reprezentantów tak scharakteryzowanych sposobów myślenia pozostawała bez reszty uwikłana w struktury jednego bądź drugiego paradygmatu światopoglądowego, rzeczywisty dialog między nimi nie byłby możliwy, a próby wzajemnego rozumienia musiałyby polegać jedynie na interpretacyjnych przekładach, tłumaczeniach i objaśnieniach⁹⁷. Historyczna i psychologiczna rzeczywistość myślowa jest bardziej złożona, łącząc niejednokrotnie w świadomości ludzkiej struktury i treści charakterystyczne dla różnych logik myślenia i paradygmatów światopoglądowych, co osłabia w jakimś sensie absolutny charakter

⁹⁴ Por. np. I. Kiriejewski, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji (List do księcia J. J. Komarowskiego)*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 78. i n.

⁹⁵ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1966, s. 252–253.

⁹⁶ Por. A. Pomorski, *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i kosmizmu rosyjskiego XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrzeja Płatonowa)*, Warszawa 1996, s. 9–10.

⁹⁷ Por. R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007, s. 294–295.

dialogicznych ograniczeń, wprowadzając jednak różnorakie problemy pochodne, związane z intelektualnym synkretyzmem i, raczej zakładaną niż rzeczywistą, integralnością wielu tworzonych i głoszonych koncepcji, pozytywnie kontrastowanych intencjonalnie z koncepcjami myślowymi swych adwersarzy.

W rosyjskiej świadomości społecznej wykształciły się dwa charakterystyczne typy stosunku do Zachodu pojmowanego jako obszar zewnętrzny i obcy: jeden – historycznie wcześniejszy, związany z przeciwstawianiem prawosławia chrześcijaństwu zachodniemu – odbierał Zachód jako przestrzeń dla Rosjanina nie tylko obcą, ale i zgubną, drugi – funkcjonujący od wieku XVIII, pojmował natomiast Zachód jako źródło Rozumu, „ziemię świętych cudów”. W obu przypadkach nie obywało się bez przejawów, pozytywnej albo negatywnej, sakralizacji „Zachodu”, który funkcjonował tam raczej w charakterze określonego mitologemu niż polityczno-społecznej rzeczywistości w przestrzeni geograficzno-historycznej. Obok nich pojawiły się również wyobrażenia starające się wykroczyć poza sferę *quasi*-religijnego bądź ideologicznego hipostazowania obrazu Zachodu – traktujące „Europę nie jako obiekt wiary, uwielbienia albo piętnowania, a jako rzeczywistość, którą można i należy badać i rozumieć”⁹⁸. Z wzajemną rozłącznością podobnych postaw, i ich konsekwentnym charakterem, bywało różnie, nie obyając się niejednokrotnie bez nakładania jednych na drugie i przejawów wzajemnego kamuflażu.

Stosunek nowożytnych, popiotrowych Rosjan do Europy – świadomych takiego właśnie sposobu postrzegania Rosji oraz ich samych przez Zachód – ma niejednokrotnie charakter w pewnej mierze reaktywny i, by posłużyć się słowami I. Berlina, jest warunkowany przez „szczególny amalgamat miłości i nienawiści”:

z jednej strony bowiem przejawiają wobec niej intelektualny respekt, zazdrość, podziw, pragnienie rywalizacji i przewyższenia jej; z drugiej jednak strony odczuwają wrogość, podejrzliwość i pogardę, a także mają poczucie, że są wobec Europy niezgrabni, [...] w oczach Rosjan Zachód dobrze prosperuje, jest wspaniale zorganizowany, inteligentny i sprawny, ale jednocześnie sztuczny, zimny, wyrachowany, zamknięty w sobie, niezdolny do wielkich czynów i prawdziwych emocji, do przeżywania uczuć, które muszą od czasu do czasu gwałtownie wzbierać i występować z brzegów, do ponoszenia wyrzeczeń w imię jakichś niezwykle historycznych wyzwań i w konsekwencji skazany na to, że nigdy nie zrozumie, czym jest pełnia życia⁹⁹.

Z perspektywy wielu Rosjan Zachód postrzegany jest jednocześnie, alternatywnie bądź przemienne, jako uosobienie naukowo-technicznego postępu i duchowo-moralnego regresu, źródło możliwego oparcia czy pomocy w przemianach rozwojowych Rosji i źródło potencjalnego zagrożenia, z wojenną agre-

⁹⁸ T. Saburowa, *Prostranstwo „swojo” i „czużoje” w modeli mira russoj intelliigencyi*, [w:] I. Bychowskaja, O. Goriainowa (red.), *Kultura „swoja” i „czużaja”. Own and Alien „Culture”*, Moskwa 2003, s. 143.

⁹⁹ Cyt. według: E. Lewandowski, *Rosyjski Sfinks. Rosjanie wśród innych narodów*, Warszawa 1999, s. 84.

sją włącznie. Zwracanie uwagi na – traktowany jako ambiwalentny i problemogenny punkt zewnętrznego odniesienia – Zachód pomaga rosyjskiej władzy odwracać uwagę społeczeństwa od spraw i trudności wewnętrznych, kontrolować poddaną sobie ludność, a samej owej ludności godzić się z narzucaną jej i w określony sposób definiowaną ogólnie sytuacją. „Z tego punktu widzenia, gdyby nie było realnego Zachodu, to w Rosji, być może, należałoby go wymyślić”¹⁰⁰.

Przy wszystkich jednak różnicach, ambiwalencjach i polaryzacjach postaw współczesnych Rosjan obraz „Zachodu” jest ściśle związany z zasadniczymi dla życia kraju problemami „Co robić?”, „Dokąd powinna zmierzać Rosja?”, z poszukiwaniem podstaw narodowej tożsamości cywilizacyjnej w epoce globalizacji¹⁰¹

– traktowany jako, pozytywny bądź negatywny, ważny jednak *de facto* każdorazowo, punkt samopoznawczego odniesienia. Należy również pamiętać, czego weryfikacja wymagałaby oczywiście systematycznego prowadzenia – i aktualizowania – badań i analiz społecznych, że stosunek Rosjan do Zachodu odzwierciedla nie tylko ich obawy o możliwość zachowania własnej tożsamości narodowej przy włączeniu się w nurt procesów globalizacji, ale jednocześnie również „uwidacznia istnienie konfliktów między tworzącymi się w Rosji grupami społecznymi i [konfliktów – przyp. M. B.] interesów”¹⁰².

Na wzajemnym stosunku Zachodu i Rosji, potęgując jego konfliktowość, wydaje się ponadto wciąż niejednokrotnie ciążyć – zakorzeniony w głębokich pokładach myślenia mitycznego – sposób pojmowania stosunku tego, co własne do tego, co inne w kategoriach: „wyższe-niższe”, przy czym owo „niższe” traktowane jest jako „przeciw-wyższe”¹⁰³, wymagające przewyciężenia i podporządkowania. W stopniu, z jakim mamy wówczas do czynienia z powyższym,

aksjologiczna bariera, dzieląca świat na „nasz” i „ich”, pozwala przedstawiać oceny i sens działań uczestników mitologicznej fabuły według własnego uznania, przy wszelkich znaczeniowych komplikacjach zachowując dla siebie dominującą pozycję¹⁰⁴.

W perspektywie zachodniej, pojmowaną jako owo Inne, Rosję charakteryzuje wówczas często: dziecięcość, niedojrzałość, kobiecość, wschodniość i bar-

¹⁰⁰ Ju. Igrickij, *Rossija w socyioistoriczeskom prostranstwie XX wieka*, Moskwa 2005, s. 393; por. tamże, s. 292–294.

¹⁰¹ Słowa rosyjskiego socjologa G. Dilingienskiego cyt. za: W. Łapkin, W. Pantin, *Zapad w rossijskom obščestwiennom mnenii do i posle 11 sientiabria 2001 g.*, „Polis. Politiczeskije issledowanija” 2002, № 6, s. 105.

¹⁰² M. Słowikowski, *Stosunek Rosjan do współpracy z Zachodem i „prozachodniego zwrotu” w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej w okresie prezydentury Władimira Putina*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska (red.), *Europa Środkowa i Wschodnia wobec współczesnych wyzwań integracyjnych*, Łódź 2003, s. 362.

¹⁰³ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 271.

¹⁰⁴ B. Dubin, *Zapad dla wnutriennogo upotrieblenija*, „Kosmopolis. Żurnał mirowoj politiki” 2003, № 1 (3), s. 143.

barzyńskość, pojmowane jako świadectwa jej kulturowo-cywilizacyjnej niższości¹⁰⁵. Ucieleśnieniem archetypowego „Innego”, poprzez stosunek do którego Rosjanie przynajmniej przez kilka ostatnich stuleci określali swą tożsamość, pozostawał z kolei Zachód:

„Okcydentaliści” i „słowianofile”, „patrioci” i „demokraci”, „poczwiennicy” i „nie mający ojczyzny kosmopolici” reprezentanci wszystkich pewnie nurtów narodowego dyskursu tak lub inaczej zestawiali ze sobą Rosję i Zachód: przeklinając Zachód, zachwycając się Zachodem, albo dowodząc, że Rosja nie ma nic wspólnego z Zachodem¹⁰⁶.

Zachód stanowi dla wielu z nich „nie tylko symbol, obraz, kod dla oznaczenia »Innego« – we wzajemnej relacji z tym symbolem, ujawniają się zadawnione, utajone traumy”¹⁰⁷, zawierając w wielu przypadkach – przez podkreślanie i uzasadnianie własnej samoistności, wyższości, unikalności, wyjątkowości, perspektywiczności, uniwersalności itp. – skrywane i drogą autosugestii zwalczane poczucie wewnętrznej zależności. W swym obrazie Zachodu chętnie odnajdują oni wówczas takie cechy-ułomności, które sprawiają, iż – pozostając w sferze petryfikacji, „starczego” zmierzchu, fragmentaryzacji i rozkładu, niezdolny do samodzielnego wyjścia poza jej ramy – potrzebuje on rosyjskiej misji: jednoczącej, przewodniej, zbawczej itp.

O ile z punktu widzenia świadomości rosyjskiej Zachód potrzebuje Rosji, by móc odnaleźć Prawdę i wyjść z Upadku, a rosyjska postawa wobec „starego świata” waha się między ambicją wskazania mu drogi i odwrócenia się odeń, o tyle dla świadomości zachodniej Rosja nie pojawia się przeważnie jako punkt koniecznego samookreślającego odniesienia¹⁰⁸, postawa Zachodu oscyluje zaś między pouczeniem a rezygnacją. Należy jednak spodziewać się, że perspektywa chińsko-wschodnioazjatyckiego, a także islamskiego wyzwania, może postawić przed Zachodem i Rosją kwestię powrotu do ich, w pewnym zakresie wspólnych, korzeni, wzmocnić potrzebę poszukiwania podstaw własnej tożsamości, poszukiwania oparcia w szerszej wspólnotie cywilizacyjnej, wyrosłej na glebie chrześcijaństwa. Zachodnie pytanie o siebie stałoby się wówczas zarazem pytaniem o przestrzeń społeczno-kulturową, obejmującą również wschodnie chrześcijaństwo i Rosję, a rosyjskie o przestrzeń, obejmującą zachodnie

¹⁰⁵ Por. O. Riabow, „*Matuszka-Rus*”..., s. 62.

¹⁰⁶ Por. O. Riabow, »*Rossija-Matuszka*«. *Nacyonalizm, giender i wojna w Rossii XX wieka*, Stuttgart 2007, s. 109.

¹⁰⁷ Diagnozę rosyjskiego badacza, E. Barabanowa cyt. według: Dz. Rajzier, *Russkaja filosofija i russkaja idienticznost'*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowogo tysiaczeletija*, Moskwa 2007, s. 46.

¹⁰⁸ Dostrzegają to, czasem nie bez pewnej wyraźnej odczuwanej przykrości, sami Rosjanie, tłumacząc sobie w inny – niż jako służący przede wszystkim samopoznaniu się i samookreślaniu ludzi Zachodu – sposób tamtejsze zainteresowanie Rosją. Przytoczmy, dla ilustracji, wypowiedź Aleksego Chomiakowa: „u nas tak wiele mówi się i pisze o Europie, że również Europejczykom choćby przez grzeczność wypadało zająć się Rosją”. A. Chomiakow, *Wsiemirnaja zadacza Rossii*, Moskwa 2008, s. 549.

chrześcijaństwo i Zachód. Oba zaś one stałyby się wówczas pytaniami o przestrzeń, w sferze której – mimo obserwowalnych procesów sekularyzacji i dechrystianizacji oraz wzajemnych odmienności – można próbować poszukiwać istnienia pewnego wspólnego obszaru wartości i sensu, miarkującego rosyjsko-zachodnią odmiennosc i przeciwstawność, odnajdywać przesłanki możliwości, ale i potrzeby bliższego dialogu i wzajemnego współrozumienia¹⁰⁹.

Pewien wymiar poczucia wspólnoty z Zachodem daje się zauważyć również w typowych dla Rosjan wysiłkach odkrycia czy uzasadnienia własnej tożsamości. Jak wskazuje amerykański badacz rosyjskiego pochodzenia N. Riazanowski:

Samookreślenie się, oparte na prawosławiu, bizantyńskiej spuściznie narodu rosyjskiego bądź na Słowiańszczyźnie, w sposób prawie nieunikniony zakładało, ściśle związki z innymi chrześcijanami, innymi spadkobiercami świata grecko-rzymskiego i innymi europejskimi narodami czy grupami narodów. [Nie przypadkiem – kontynuuje on swój wywód] ci sami Rosjanie, którzy gwałtownie potępiali Europę i obwieszczała radykalną różnicę między Rosją a Zachodem i jego zasadami [...], gdy tylko zwracali się ku rozpatrywaniu Azji, zaliczali się do Europy, do Zachodu¹¹⁰.

Popiotrowa rzeczywistość Rosji – naznaczona dyfuzją kultury zachodniej na ziemi rosyjskie, a także uformowaniem się nurtu okcydentalistycznego, afirmującego wartości europejskie i idee reform w stylu zachodnim z jednej strony, i wykształceniem się przeciwstawnej mu, nawiązującej do tradycji i wartości staroruskich, orientacji słowianofilskiej z drugiej – komplikowała w pewnym stopniu modelowo prosty obraz wzajemnego postrzegania się Zachodu i Rosji, sprzyjając potencjalnie rozwojowi refleksji i samoświadomości, ale i prowadząc do powstawania szeregu mistyfikacji poznawczych¹¹¹.

Jedynie słowianofilskim złudzeniem było przecież – i niejednokrotnie nadal pozostaje – przekonanie, że oglądają oni i oceniają Europę zupełnie z zewnątrz, podczas gdy znajdowali się oni „na zewnątrz” tylko na sposób Monteskiuszowskiego Persa czy Wolteriańskiego Hurona: ich własna krytyka i obraz Europy pochodziły z niej samej i żywiły się europejskim, nieczystym sumieniem (wyrażonym w tamtejszej prasie, literaturze, dyskusjach politycznych itp.), słowianofilski zaś obraz Rosji był w wielkim stopniu wtórnie konstruowany na ne-

¹⁰⁹ Por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998, s. 141 i n.

¹¹⁰ N. W. Riazanowski, *Azja głazami ruskich*, [w:] *W razdum'jach o Rossii (XIX wiek)*, Moskwa 1993, s. 402.

¹¹¹ Radykalności ich wzajemnego sporu sprzyjają częste procesy mitologizacji nie tylko obrazu „Zachodu” i „Rosji”, ale również mitologizacji pojęcia „duchowości rosyjskiej jako alternatywy wobec wartości Zachodu” i szczególnego sposobu „postrzegania tożsamości narodowej, rosyjskiego charakteru narodowego, historycznej drogi Rosji”, wpisywanie przez słowianofilów i okcydentalistów swej wzajemnej odmienności w struktury binarnych opozycji. Por. N. Lichina, *Fenomen duchowości rosyjskiej: mity i rzeczywistość*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2007, s. 22 i n.

gatywie jednostronnie widzianego wizerunku Europy¹¹². Niezależnie od całej wieloaspektowości myśli i doktryny słowianofilskiej, jej rozmaite artykulacje i przejawy łączył zasadniczo podobny sposób pojmowania obu wspólnot społecznych i kulturowych: „Rosja oznaczała zawsze my, Zachód zawsze oni”¹¹³. Dla słowianofilskiej świadomości Rosjan Zachód nie stanowił zresztą szczególnego problemu: przypisywano mu wąskoracjonalistyczną jednostronność, powierzchowność i niezdolność do zrozumienia samego siebie, a tym bardziej Rosji. Ta ostatnia zachowywała w ich przekonaniu zdolność głębinowego i integralnego poznawania prawdy dzięki partycypacji w mistycznej prawdzie – jedynie nieskalanego w swej czystości – rosyjskiego prawosławia.

Analogicznym złudzeniem skrajnych okcydentalistów było – czasem wciąż pozostaje – natomiast przeświadczenie, że patrzą oni na Rosję całkowicie z zewnątrz, reprezentują czysto europejski punkt widzenia (nawet bardziej dojrzałe europejski niż sami Europejczycy, nazbyt uwikłani w pobłądzenia swej przeszłości), kulturę rosyjską można zaś po prostu pojmować jako swego rodzaju prehistorię ludzkiego ducha, z której należy wreszcie wyrosnąć – najlepiej bez reszty, skoro nie widzą oni „w kraju żadnych instytucji społecznych, które mogłyby być wykorzystane jakoś przy ruchu do przodu”¹¹⁴. W przekonaniu, radykalnych zwłaszcza, prozachodnich przedstawicieli rosyjskiej inteligencji rosyjskiej, Zachód był czymś więcej niż tylko miarą niedojrzałości czy zapóźnienia Rosji, stając się dla nich niejednokrotnie również „zewnętrznym źródłem wiecznych wartości moralnych – »prawa moralnego we mnie«”¹¹⁵. Określenie „kraj cywilizowany” utożsamiano wówczas – zwłaszcza w okresach przeżywanego kryzysu, choćby w latach dziewięćdziesiątych XX w. – z krajem zachodnim, a okcydentalistyczne wyobrażenie na temat „zachodniości” stawało się wyznacznikiem „normalności” w ogóle¹¹⁶.

Z perspektywy zachodniej obraz Rosji, komplikowany dodatkowo przez słowianofilsko-okcydentalistyczną polaryzację, ciążył w dwóch przeciwnych kierunkach: ignorowano znaczenie wprowadzanego przez nią różnicowania, odkrywając we wszystkim w Rosji, zatem również w okcydentalizmie, „nieuropejską”, „azjatycką”, „mongolską” itp. „duszę”, albo też przeakcentowywaną „europejskość” okcydentalistów przeciwstawiano całej reszcie rzeczywistości rosyjskiej, widząc jedynie w nich partnerów dla politycznego czy ideologicznego dialogu¹¹⁷. Posiadaną przez siebie – wypracowaną przez Zachód – wiedzę

¹¹² Por. A. Besançon, *Edukacja religijna Rosji*, „Znak” 1981, nr 9 (327), s. 1212.

¹¹³ N. Riasanovsky, *Russland und der Westen: die Lehre der Slawophilen. Studie über eine romantische Ideologie*, München 1954, s. 85.

¹¹⁴ A. Suchow, *Stoletnaja diskussija. Zapadnichestwo i samobytnost' w russkoj filosofii*, Moskwa 1998, s. 50.

¹¹⁵ S. Margolina, *Kant i Promietiej*, „Kosmopolis. Żurnal mirowoj politiki” 2003, № 1 (3), s. 18.

¹¹⁶ Por. A. Utkin, *Rossija i Zapad: istorija cywilizacji*, Moskwa 2000, s. 446.

¹¹⁷ Por. Ju. Łotman, *Sowriemiennost' mieżdru Wostokom i Zapadom*, [w:] *Antologija russkoj filosofii w trioch tomach*, t. 3, Sankt-Pietierburg 2000, s. 218.

i świadomość traktowano jako uniwersalną, kontrastując ją pozytywnie w obu wypadkach (jakkolwiek w drugim z nich do grona jej depozytariuszy dopuszczano rosyjskich okcydentalistów¹¹⁸) z dekretowanym i przejawianym anachronizmem, irracjonalnością czy wręcz z przednaukowym charakterem rosyjskiej wiedzy i świadomości.

Na sposobach wzajemnej percepcji obu stron ciążyą dodatkowo liczne mity i stereotypy, wynikające m. in. z traktowania rzeczywistości kulturowo-mentalnej i społecznej partnera, wykraczającej przecież poza proste schematy myślowe, tak jakby była ona wiernym odbiciem abstrakcyjnych typów idealnych czy wręcz hipostazą własnych wyobrażeń¹¹⁹. Zachód ignoruje wówczas – by ograniczyć się do treści związanych z przedstawianymi tu charakterystykami – fakt, że właściwe mentalności i kulturze rosyjskiej ciężenie ku eschatologicznej totalności, przewyciężającej zróżnicowanie, ograniczenia i sprzeczności pojmowane jest na jej gruncie przede wszystkim jako zadanie, pozostające wciąż do wykonania bądź jako stan, którego nadejście przeczuwa się lub oczekuje, nie zaś po prostu stwierdza jego spełnienie w wymiarze rosyjskiej faktyczności. Nie docenia się również faktu, że dla Popiotrowej Rosji, której rzeczywistość i dynamikę rozwojową – zwłaszcza w ich wymiarze intelektualnym i kulturowym – określają w istotnym stopniu współobecność i interakcja pierwiastków rodzimych i obcych, a rzekoma rdzenna „rosyjskość” czy czysta „europejskość” stanowią jedynie abstrakcje myślowe o wysoce spekulatywnej, wtórnie domniemywanej i konstruowanej treści.

Pozostawanie w sferze – historycznie wykształconych, reprodukcujących się i rewitalizujących ze względu na spełniane funkcje społeczne, poznawcze, emocjonalne itp. – stereotypów nie sprzyja pogłębianiu samoświadomości, zdolności do wytwarzania krytycznego dystansu do własnych przeświadczeń na temat nie tylko innego, ale i samego siebie. Albowiem:

Gruntem, podstawą stereotypów nie jest [...] fakt następnie wyolbrzymiany: istnieje ich jeszcze głębsze dno, drugie dno, którym jest uprzedzenie – skrywana, wstydliva, a zarazem natrętna emocja oraz związany z nią interes własny (potrzeba zaspokajania), tak w dodatku wmontowany (jako projekt) w obraz obcego, innego [...], że czyniący tę emocję czymś racjonalnym, usprawiedliwionym, szlachetnym, bo będącym tylko odpowiedzią na presję owego innego¹²⁰.

¹¹⁸ Jedynie okcydentalistów rosyjskich traktuje się wówczas – bez względu na stopień efektywności ich dotychczasowych działań i dostrzegalne przecież, rozmaite, marginalizowane jednak bądź wręcz niedostrzegane, uwikłania w rodzime schematy i struktury mentalno-kulturowe – jako intelektualnych partnerów politycznego czy ekonomicznego dialogu.

¹¹⁹ Por. R. Marsz, *Rossija i Zapad...*, s. 11–12.

¹²⁰ J. Dobieszewski, *Drugie dno stereotypów*, [w:] *Polacy – Rosjanie...*, s. 14.

Świat zachodni – jak diagnozuje Dymitr Prigow – nie może znaleźć właściwego podejścia do Rosji, brak mu umiejętności rozróżnienia,

co tu jest obyczajem życia rodzinnego, co rytuałem, co religią, co kulturą. Od początku wydaje mu się to jednolitym zjawiskiem, może te sfery dowolnie mylić. Im bardziej ten fenomen jest niepodzielny, tym, ma się rozumieć, bardziej zagadkowy i fascynujący¹²¹.

Szukając przesłanek funkcjonowania motywu „zagadkowości” w zachodnim sposobie postrzegania Rosji warto pamiętać, że – zaznaczmy ostrożniej, w wielu przypadkach, tak się właśnie dzieje – „zagadkowość jest obecna tam, gdzie występuje jakaś dostrzegalna sprzeczność bądź jest wyraźnie obecny jakiś paradoks”¹²². W rozpatrywanym kontekście, zachodniemu pojmowaniu Rosjan i Rosji jako „zagadkowych” sprzyja w szczególności sytuacja, gdy z jednej strony dostrzega się – traktowaną niekiedy jako niewątpliwą – „europejskość” kraju, przynależność Rosjan „do wspólnego z Europejczykami chrześcijańskiego świata” i oczekuje od nich „postępowania zgodnego z europejskim”, a z drugiej strony dostrzega się, że „Rosja jest taką samą Europą, jak i Azją, takim samym »Zachodem«, jak i »Wschodem«”¹²³. Rosja natomiast – zarzucając Zachodowi wypranie z wartości, zanik doświadczenia sakralności, ztratę jedności i upadek w empiryczność – nie dostrzega lub lekceważy fakt, że rzekomo nieobecne tam formy refleksji czy doświadczenia duchowego odnaleźć można w zachodniej religii, mistyce, teologii bądź w pewnych typach filozofii, literatury i sztuki; słabsza jest tam natomiast i znacznie mniej powszechna tendencja do wpisywania ich, i w ogóle wszystkiego, w każdą wypowiedź, system myślowy, typ wiedzy czy formę dyskursu¹²⁴.

W konsekwencji przejawskrawieniu ulega forsownie absolutyzowana i wzajemnie czasem kontrastowana odmienność Zachodu i Rosji, a przecież kulturowo nawet legitymizowany czy wręcz uświęcany kierunek ciężenia nie jest tym samym, co faktyczność, finalny zaś stan, postulowany czy poszukiwany, nie oznacza jego efektywnego, zaktualizowanego już spełnienia. Zróżnicowanie i specjalizacja, a zatem również fragmentaryczność i jednostronność poszczególnych elementów, działań i wytworów kulturowych charakteryzuje przecież siłą rzeczy również rzeczywistość rosyjską, trudniej natomiast daje się tu mówić o autotelicznej wartości zyskiwanej przez nie autonomii, silniej odczuwa się potrzebę przewyciężenia jej bądź ograniczenia w ramach finalnej „wyższej syntezy” („wszechjedności”).

¹²¹ D. Prigow, *Konserwatyzm jako forma opozycji*, „Res Publica” 1991, nr 6, s. 26.

¹²² Je. Kosow, *Byt' ruskim...*, s. 139.

¹²³ Tamże, s. 140.

¹²⁴ Por. J. Faryno, *Myslietiel/Mysl*, [w:] A. de Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 55.

Błędem byłoby zarówno przeceniać, jak i nadmiernie minimalizować stopień rosyjsko-zachodniego podobieństwa (i pokrewieństwa), a zatem również skalę wzajemnej odmienności. Świadomość tego pojawiła się dawno: już u Piotra Czaadajewa obraz Rosji nie był prostym przeciwieństwem obrazu Europy Zachodniej, jakim byłyby, wskazywał on, Chiny czy Indie jako społeczeństwa o zupełnie innej tradycji i zespołach wartości, określających ich życie¹²⁵. Reformy Piotra I – wskazywał – przełamały zewnętrżność Rosji i Europy, wprowadzając wymiar współmierności, umożliwiając, ale i wymuszając ich wzajemne zestawianie i porównywanie, stawiający także problem dopełniania się obu kultur. Jednocześnie u Czaadajewa pojawia się inny jeszcze motyw, który – poddany generalizacji – stał się stałym punktem – pozytywnego lub negatywnego – odniesienia rosyjskiej świadomości. Rosyjski myśliciel wznawał:

Nasze cudzoziemskie wykształcenie do tego stopnia zmusza nas do trzymania się Europy, że, choć nie przyswoiliśmy sobie jej idei, nie mamy innego języka, prócz tego, którym mówi ona; w ten sposób nie pozostaje nam nic innego, jak mówić tym językiem¹²⁶.

Świadomość zachodniego zapośredniczenia stała się dla inteligencji rosyjskiej swoistym doświadczeniem inicjacyjnym: w stopniu, w jakim jej kulturowo-historyczna geneza i tożsamość wiązała się z europejską, „uniwersalną edukacją” (określenie A. Hercena) „intelligenckość” i „rosyjskość” zdawały się przyjmować postać charakterystycznej ambiwalencji. Jak pisał Hercen:

Dotychczas jeszcze patrzymy jeszcze na Europejczyków i Europę w taki sam sposób, jak ludzie z prowincji na mieszkańców stolicy – z uniżonością i z uczuciem własnej winy, uważając każdą różnicę za wadę, rumieniąc się z powodu naszych szczególnych cech, tając je, ulegając i naśladowując¹²⁷.

O ile pytania o Rosję i rosyjskość zakładają – zwłaszcza jeśli mają mieć charakter filozoficzny (w węższym sensie), łącząc w sobie imperatyw maksymalnej ogólności i maksymalnego krytycyzmu – w sposób niemal samooczywisty towarzyszące im pytania o Europę i europejskość, o tyle „problem Rosji nigdy nie stał się dla umysłów Europy [problemem – przyp. M. B.] filozoficznym, pozostając zawsze politycznym i praktycznym”¹²⁸.

Nie mniej reaktywny, choć skrywany, charakter wydają się *de facto* mieć w wielu przypadkach postawy i wypowiedzi diametralnie przeciwstawne po-

¹²⁵ Por. J. Dobieszewski, *Rosja – Europa – rewolucja. U początków idei rewolucji w rosyjskiej filozofii społecznej XX wieku*, Warszawa 1988 (maszynopis pracy doktorskiej), s. 32.

¹²⁶ P. Czaadajew, *Filozoficzeskije pis'ma (1829–1830)*, [w:] tenże, *Pożnoje sobranije soczinieniji i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991, s. 433.

¹²⁷ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 1, Warszawa 1969, s. 144; por. Dż. Rajzier, *Russkaja filozofija...*, s. 46–47.

¹²⁸ A. Raskin, *Rossija, ili czetwiortyj wopros filozofii*, Minsk 2010, s. 12.

wyższym, gloryfikując kulturową, duchową, intelektualną, społeczną czy mocarstwową wyższość Rosji – Zachód pozostaje dla nich stałym, choćby tylko negatywnym czy milcząco zakładanym, punktem samookreślającego odniesienia. Bardzo symptomatyczną, jedną z archetypowych w rozpatrywanej perspektywie, postawę można odnaleźć w pochodzącym z 1826 r. artykule poety i filozofa, Dymitra Wieniewitinowa *O stanie oświecenia w Rosji*. Konstatując brak „samoistości” kultury rosyjskiej, jedyny sposób na jej stworzenie znajdował on w izolowaniu Rosji od Europy oraz wypracowaniu całościowego obrazu ducha ludzkiego, w którym Rosja mogłaby odnaleźć swoje własne miejsce i zyskać świadomość samodzielności swej misji historycznej¹²⁹. Właśnie porównawcze zestawianie z Europą staje się u niego, zauważmy, generatorem ambicji, a także jednym z czynników wyznaczających kulturowy kształt rosyjskiego maksymalizmu.

Nawet te rosyjskie wypowiedzi, które podkreślają szczególną wartość czy powołanie Rosji, rzadko odbywają się bez „obowiązkowego” porównawczego skonstrastowania jej z Zachodem, a długa już i bogata tradycja dołączanych uzasadnień zdaje się zawierać – i skrywać – element autoperswazji. W rozpatrywanym kontekście znaczący charakter ma np. przypadek euroazjatyizmu, w myślowych strukturach którego krytyka Zachodu nie wydaje się po prostu konsekwencją spontanicznej i bezpośredniej afirmacji wartości, integralnego jakoby kulturowo i aksjologicznie, kontynentu euroazjatyckiego. Mamy tu raczej – wystarczy prześledzić, jak kształtowała się omawiana myśl – do czynienia z sytuacją odwrotną: afirmacja Euroazji pojawiła się w niej jako produkt radykalnego antyokcydentalizmu. Historia rosyjskiego euroazjatyizmu rozpoczęła się przecież od książki *Jeuropa i czelowieczestwo* Mikołaja Trubieckiego, poświęconej w całości krytyce Zachodu, a dopiero później ukazały się almanachy: *Ischod k Wostoku*, *Na putiach* oraz *Rossija i latinstwo*, zawierające również rozbudowaną pozytywną stronę koncepcji euroazjatyckich¹³⁰.

W wiekach XIX i XX opozycja wobec carskiej, a następnie komunistycznej imperialności Rosji odegrała – podobnie jak wcześniej wobec Turcji i islamu, a w przewidywanej przyszłości pewnie również Chin i Azji Południowo-Wschodniej – znaczącą rolę w kształtowaniu się europejskiej, euroatlantyckiej i jeszcze szerzej zachodniej, wspólnoty i tożsamości religijno-ideowej, politycznej i kulturowej. Sprzyjała uprzytomnieniu sobie podstaw i wymiarów własnej jedności i podobieństwa. W latach dwudziestych ubiegłego wieku Oskar Spengler wskazywał:

¹²⁹ Por. A. Walicki, *Zarys myśli...*, s. 131.

¹³⁰ Por. S. Mazurek, *Euroazjatyzm rosyjski – historiozofia i ideologia* (tekst w posiadaniu autora), s. 1–2.

Jakkolwiek głębokie byłyby duchowe, a więc religijne, polityczne, gospodarcze przeciwności pomiędzy Anglikami, Amerykanami i Francuzami w zestawieniu z rosyjskością stapiają się w pewien zamknięty świat¹³¹.

Również dzisiaj pewna – miarkowana jednak m. in. wspólnotą chrześcijańskich korzeni i dyfuzją kulturową ostatnich stuleci – odmiennoscą Europy i Rosji oraz związana z nią perspektywa możliwości krytycznego dystansu, dostrzeżenia całości i ogólnego sensu historycznej drogi drugiej strony i, w następstwie, w pewnym stopniu także własnej, a zatem problematyzacji i auto-problematyzacji, czyni intelektualno-aksjologiczny kontakt ich obu ważnym i obiecującym. Może ona pomóc – i niekiedy rzeczywiście pomaga – uchwycić i wyrazić istotne problemy, sprzeczności, a także odległe, paradoksalne niejednokrotnie konsekwencje postaw, projektów i schematów myślowych partnera, niezbyt wyraźnie dostrzegalne „od wewnątrz”, z właściwej mu czy typowej dla niego perspektywy oraz związanych z nią sposobów percepcji konceptualizacji i problematyzacji świata¹³².

Sprawa nie jest łatwa, gdy o wiele łatwiej jest dostrzec czy po prostu zadekretować istnienie czy przemożny charakter rozmaitych przejawów i uwarunkowań tendencyjności czy trudności i przeszkód poznawczych u przedstawicieli drugiej strony niż u siebie¹³³. By posłużyć się klasyczną eksplikacją obu wymienionych właśnie aspektów podniesionej sprawy przytoczmy dwie wypowiedzi Chomiakowa. W pierwszej z nich diagnozował on:

Opinia Zachodu o Rosji wyraża się w całej fizjonomii jego literatury, a nie w poszczególnych i przez nikogo niezauważalnych zjawiskach. Wyraża się ona w olbrzymim powodzeniu tych książek, których jedyną treścią jest łajanie Rosji, a jedyną wartością jasno wypowiedziana nienawiść do niej; wyraża się ona w tonie i oddźwięku wszystkich żurnatów europejskich, wiernie odzwierciedlających społeczną opinię Zachodu¹³⁴.

W drugiej natomiast konstatował:

sama historia Zachodu [...] jest niemożliwa [do rozpoznania, opisanie i objaśnienia – przyp. M. B.] dla pisarzy zachodnich (albowiem w ich krwi, nieświadomie dla nich

¹³¹ O. Spengler, *Historia...*, s. 228–229.

¹³² Dla ilustracji, z perspektywy rosyjskiej może być łatwiej – niż np. z amerykańskiej – dostrzec w przemianach współczesnego świata nieidentyczność procesów globalizacji, westernizacji i amerykańskiej; może się jednak pojawić również tendencja do absolutyzowania różnic między nimi, np. do tak radykalizowanego przeciwstawienia europeizacji i amerykańskiej, by w sferze pierwszej z nich miejsce Stanów Zjednoczonych mogła zająć Rosja; por. s. 255–256.

¹³³ Można wówczas, dla przykładu, wskazywać, że druga strona nie poszukuje o nas prawdy, lecz instrumentalnie traktowanej nieprawdy: „Europie – twierdził w podobnym duchu Iljin – niepotrzebna prawda o Rosji; jej potrzebna wygodna dla niej nieprawda. Europejczykom potrzebna burzliwa Rosja: barbarzyńska, ażeby »cywilizować« ją po swojemu”. Cyt. według: A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska*, t. 2, Warszawa 2005, s. 7.

¹³⁴ A. Chomiakow, *Wsiemirnaia zadacza...*, s. 575.

samych, żyją i kipią namiętności i przywary, przesady i błędy poprzedzających ich pokoleń), była natomiast możliwa tylko dla nas¹³⁵,

posiadających, jak wierzył – wciąż jeszcze niewykorzystaną dla realizacji podobnego przedsięwzięcia poznawczego – większą możliwość uogólnienia problemów i wniosków.

Możliwości wykorzystania szans, jakie potencjalnie stwarzają obustronne zainteresowanie i dialog rosyjsko-zachodni, zależą w znacznym stopniu od osłabienia poczucia wzajemnej wrogości zagrożenia. Należy być bowiem świadomym, że mitologiczne wyobrażenie wroga i poczucie wywołanego przezeń zagrożenia, ogranicza i komplikuje możliwości „racjonalnego współdziałania z innymi we wspólnym, rzeczywistym, niezmitologizowanym czasie dnia dzisiejszego, działania praktycznego”¹³⁶.

Po stronie zachodniej, z wyjątkiem części opinii publicznej i sił politycznych niektórych dawnych państw środkowoeuropejskich, należących wcześniej do tzw. bloku wschodniego, poczucie rosyjskiego „zagrożenia” uległo wyraźnej atrofii po rozkładzie Związku Radzieckiego. Po stronie rosyjskiej pozostaje relatywnie silniejsze i nie ogranicza się jedynie do militarne czy geopolityczne wymiaru domniemanego zachodniego niebezpieczeństwa; chodzi również o obawy przed naruszeniem rosyjskiej tożsamości narodowej, kulturowej i historycznej¹³⁷. Lepsze poznanie Zachodu pomogłoby – być może – osłabić przynajmniej niektóre spośród nich, choćby poprzez dostrzeżenie, że

kapitalistyczna uniformizacja świata w płaszczyźnie gospodarczej, a nawet społeczno-politycznej, nie prowadzi, jak na razie, i być może nie musi prowadzić, do podobnej uniformizacji w planie kulturowym, językowym, w planie tradycji, obyczajowości, życia codziennego, [oferuje ona pewne formy i płaszczyzny życia wspólnotowego] nie zagrażające raczej ześlizgnięciem się w zniewolenie jednostki¹³⁸.

Jakkolwiek nie można mówić o pełnej symetrii wzajemnej relacji obu stron – Zachód wykształcił swą tożsamość bez współkonstytuującego jej podstawy czy rdzeń udziału Rosji¹³⁹, natomiast tożsamość Popiotrowej Rosji wykształciła się w następstwie dyfuzji kultury zachodniej, w rezultacie czego Zachód stał

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ B. Dubin, *Zapad dla wnutrienniego upotriebienija*, „Kosmopolis. Żurnal mirowoj politiki” 2003, № 1, s. 143.

¹³⁷ Por. W. Łapkin, W. Pantin, *Zapad w rossijskom obszczestwiennom mnenii do i posle 11 sientjabria 2001 g.*, „Kosmopolis. Żurnal mirowoj politiki” 2002, № 6, s. 110–112.

¹³⁸ J. Dobieszewski, *„Zewnętrznosc” w rosyjskiej filozofii historii*, [w:] tenże (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 60.

¹³⁹ Ówbolesny dla nich wymiar niesymetryczność stosunku Rosji i Zachodu dostrzegali niejednokrotnie sami Rosjanie. „Europa – konstatował np. M. Czernyszewski – ma własny rozum, i to rozum znacznie bardziej od naszego rozwinięty – ani nauki, ani pomocy od nas nie potrzebuje”. M. Czernyszewski, *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1961, s. 474–475.

się koniecznym punktem odniesienia, a nawet integralnym elementem struktury rosyjskiej samoświadomości¹⁴⁰ – ich kontakt stwarza szanse wzbogacenia intelektualnego i kulturowego każdej z nich. W rozpatrywanej perspektywie można wskazać np. wyrażoną w szczególności w dziełach niektórych wielkich pisarzy rosyjskich, tamtejszą wrażliwość na zagrożenia związane z zanikaniem lub marginalizacją sfery sakralności, odchodzenia od wartości innych niż hedonistyczne czy z hipertrofią przyzwalającej kultury i społeczeństwa¹⁴¹, a z drugiej strony m. in. na wyczuwanie przez Zachód niebezpiecznych konsekwencji, jakie pociąga za sobą brak dostatecznie wyraźnej granicy między *sacrum* i *profanum* oraz skłonność do sakralizacji różnych form społecznych, choćby władzy, narodu i ludu, a także projektów społecznej przyszłości, do wpisywania w nie eschatologicznego sensu, bez względu na to, czy krystalizują się one w formie Królestwa Bożego czy w wizji „przemienionej” słowianofilskiej, pansłowiańskiej, komunistycznej czy euroazjatyckiej itp. wspólnoty narodowej. Jak podkreśla A. Walicki:

Warunkiem mądrego i efektywnego zagospodarowania dziedzictwa kulturowego jest umiejętność widzenia nie tylko tego, co odróżnia kulturę rosyjską od kultur Zachodu, ale i tego, co jest u nich czymś wspólnym, co łączy kulturę rosyjską w kulturę Europy i czyni ją swoistą odmianą ogólnoeuropejskiego systemu kulturowego; w przeciwnym wypadku można poważnie pomylić się w ocenie stopni rzeczywistej oryginalności tych czy innych zjawisk¹⁴².

Wskazywana przez Aleksandra Hercena – mentalnie i kulturowo uwikłanego osobiście, w sposób świadomy i bezwiedny, w obie tradycje myślowe i aksjologiczne, ojczyzną i zachodnią¹⁴³ – sytuacja dwuwymiarowego wyobcowania rosyjskich warstw wykształconych¹⁴⁴, pojmowana przez niektórych przedstawicieli tamtejszej inteligencji jako bolesne, ale i ważne doświadczenie inicjacyjne, stwarzała jednocześnie potencjalnie dogodną pozycję i perspektywę poznawczą. Współobecność krytycznego dystansu zarówno w stosunku do wartości przedpiotrowej tradycji rosyjskiej, jak i do wartości zachodnich mogła pomagać im w problematyzacji jednych i drugich, w dostrzeganiu w procesach tam zachodzących treści, zjawisk, przejawów mistyfikacji czy kamuflażu itp., uchodzących jakże często świadomości i uwadze osób bezpośrednio i bezrefleksyjnie w nie uwikłanych, pozbawionych podobnego dystansu. We wskazanym kontekście – niezależnie od pewnych momentów niekonsekwencji ich myśli – można, dla

¹⁴⁰ Por. Jin-Sook-Ju, *Konstituierung der Programmatik russischer Parteien*, Bremen 2002, s. 82.

¹⁴¹ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 7–8.

¹⁴² A. Walicki, *Po powodu „russkoj idiei” w russkoj filosofii*, „Woprosy filosofii” 1994, № 1, s. 72.

¹⁴³ Por. P. Scheibert, *Von Bakunin zur Lenin. Geschichte der Russischen revolutionären Ideologien 1840–1895*, Leiden 1956, s. 122.

¹⁴⁴ Por. s. 114–115, 135–136, 417–418.

przykładu, pozytywnie wymienić koncepcje tegoż Hercena, u którego dostrzeżenie obecności i narastania pewnych negatywnych tendencji współczesnej cywilizacji mieszczańskiej, pomogło stworzyć podstawy do filozoficznej krytyki społeczeństwa masowego i cywilizacji „technogennej”¹⁴⁵, czy Konstantego Leontjewa, zwracającego uwagę na wielorakie antynomie, ideologiczne mistyfikacje, mechanizmy autonegacyjne współczesnego społeczeństwa, procesów globalizacji, sekularyzacji, dechrystianizacji itp.¹⁴⁶

Dywagując na temat możliwości – bądź niemożliwości – „rozumienia Rosji” przez Zachód zapomina się nazbyt często o potrzebie uświadomienia sobie odmienności znaczeń szeregu kategorii i pojęć, jakie ugruntowały się w obu kulturach. Prowadzi się wówczas rozmowę, która nie jest tak naprawdę dialogiem, skoro uczestnicząc w niej rozumie się jedynie, co najwyżej, samych siebie. Owa odmienność dotyczy, jak pamiętamy, już samej kategorii „rozumu”, a w konsekwencji również „rozumienia”¹⁴⁷.

W rozpowszechnionym w ojczyźnie Dostojewskiego przekonaniu, „Rosji nie pojmie się rozumem” (w szczególności nie dokona tego Zachód), a jednocześnie od wieków podejmuje się tam ustawiczne wysiłki „rozumienia Rosji”. Nie ma tu, jak sądzę, ani przypadku, ani niewyjaśnialnego paradoksu: negatywna strona przytoczonych konstatacji odnoszona jest z reguły przez swych autorów do możliwości poznawczych „rozsądku” (i – w następstwie – do Europy), podejmowane zaś w kulturze rosyjskiej próby pozytywne – do transcendujących, jak się wierzy „rozsądkowe” ograniczenia – możliwości „integralnego rozumu”. Nie obywa się wówczas niejednokrotnie bez przejawów wygodnej autoiluzji, w ramach której absolutyzuje się poznawcze możliwości przypisywanego sobie sposobu poznania i typu wiedzy, negując bądź radykalnie ograniczając walory poznawcze wiedzy posiadanej przez innych. Rozpatrywanym zabiegom i procesom sprzyja niejednokrotnie w szczególności świadome bądź faktyczne pozostawanie w sferze logiki emanatystycznej, politycznej gnozy czy mentalności autorytarnej, destruktywne dla możliwości intelektualnego i społecznego dialogu z innymi¹⁴⁸. Potrzebę zasadniczej problematyzacji podobnych postaw swoich rodaków podkreślił w 1998 r. Włodzimierz Kantor. W jego przekonaniu „istota problemu nie polega wcale na tym, że Zachód nie jest zdolny zrozumieć Rosji, a na tym, że sami Rosjanie powinni wykorzystać zdrowy rozsądek, by lepiej zrozumieć siebie i własną ojczyznę”¹⁴⁹, również, dookreślmy, by móc rozumieć siebie nawzajem.

¹⁴⁵ Por. E. Griewcowa, *Kryzys kultury europejskiej w interpretacji A. I. Hercena*, „Colloquia Communia” 2004, nr 2 (77), s. 50 i n.

¹⁴⁶ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 208–228.

¹⁴⁷ Por. s. 319–321.

¹⁴⁸ Por. R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie...*, s. 295.

¹⁴⁹ R. Marsz, *Rossija i Zapad...*, s. 21.

Gdy wypowiedzi „Rosji nie da się zrozumieć” pojawiają się na Zachodzie, sprawa ich objaśnienia wydaje się wbrew pozorom bardziej złożona. Po części wiążą się one zapewne z problemami, które łączą się z poznawaniem, odmiennie w znacznym stopniu od ich własnej, kultury i mentalności Rosji; fakt, że te ostatnie przyswoiły sobie, ale i zmodyfikowały szereg pierwiastków zachodnich zarówno ułatwia, jak i utrudnia, bo komplikuje, sprawę. Wskazanie „niepojętości” Rosji staje się czasem wygodnym usprawiedliwieniem niepowodzeń, podejmowanych przez siebie, nazbyt łatwych prób poznania i objaśniania różnego rodzaju rosyjskich zjawisk – nie przyniosły one skutku, gdyż tej „specyfiki” po prostu nie da się zrozumieć¹⁵⁰. Służy również niejednokrotnie – łącząc „niepojętość” Rosji z jej odmiennością od swych zachodnich sąsiadów – wyrażeniu i dookreśleniu granic Zachodu, legitymizacji zasad własnego, kontrastowanego z rosyjskim, porządku społecznego oraz uzasadnianiu określonego stosunku do Rosji, w szczególności potrzeby sprawowania nad nią pewnej kontroli dla domniemanego dobra obu stron¹⁵¹.

Jest jednak, jak sądzę, inny jeszcze, bardzo charakterystyczny aspekt rozpatrywanej sprawy: dotyczy on przypadków, w których zachodni autorzy mówią o niemożliwości zrozumienia Rosji lub, przeciwnie, próbując ją definitywnie zrozumieć, przyjmują – najczęściej bezwiednie – oczekiwania poznawcze właściwe rosyjskim zamiarom „zrozumienia Rosji”. Zostają nimi jakby „zarażeni”, a jednocześnie nie mogą zapobiec uruchamianiu procesów ich podmiotowej – „europejskiej” – problematyzacji i destrukcji: zakorzenione głęboko w kulturze rosyjskiej finalistyczne próby samozrozumienia nie są przecież identyczne z zachodnimi wysiłkami poznawania Rosji, kolidując z towarzyszącą im świadomością historyczności, względności czy procesualności – tyleż odnajdywanej, co współtworzonej przez podmiot – prawdy.

Należy równocześnie pamiętać, że przekonanie, w myśl którego obcy nie są w stanie nas zrozumieć – przy czym owi obcy sądzą zwykle to samo o naszych tego typu możliwościach w odniesieniu do nich – nie dotyczy oczywiście jedynie relacji rosyjsko-zachodnich. Dostrzegali to niektórzy myśliciele rosyjscy, by przytoczyć słowa Iwana Sołoniewicza:

W swoim *Dzienniku pisarza* F. Dostojewski gorzko skarżył się na to, że cudzoziemcy, po pierwsze, nie rozumieją Rosji, po drugie, nie chcą jej rozumieć. W istocie, taki sam zarzut można byłoby uczynić pod adresem prawie wszystkich cudzoziemskich opi-

¹⁵⁰ Z podobnymi zabiegami można spotkać się w samej Rosji: „Dzisiaj w warunkach ostrego kryzysu w obliczu niezdolności do zapanowania nad sytuacją obserwuje się masowe (głównie w gazetach) zwracanie się ku problemowi samoistności różnego charakteru: »to jest możliwe tylko u nas«, »niepowodzenie reform wyjaśnia to, że nie była uwzględniona swoistość Rosji«, mówi się także o »ślawetnej samoistności« itd.” S. Awierincew, *Spiecifikacja...*, s. 180.

¹⁵¹ Por. O. Riabow, »*Rossija-Matuszka*«..., s. 103–105.

nii odnoszących się do jakiegokolwiek kraju. W jakim właściwie stopniu Amerykanie „rozumieją” Anglików? – i na odwrót¹⁵².

Sołowiecz podkreśla jednak następnie: „Pod adresem Rosji »nierozumienie« ma jednak swoje szczególne przesłanki. Rosja to daleki, bardzo swoisty i pełen sprzeczności świat: kraj kontrastów”¹⁵³, a cudzoziemcy niejednokrotnie traktują literackie koncepcje Dostojewskiego czy Tołstoja jako wierny opis rosyjskiej rzeczywistości; tymczasem wyrażają one, jego zdaniem (można sądzić, dodajmy od siebie, że bardziej zasadne i mniej eksplanacyjnie jednowymiarowe byłoby tu użycie ostrożniejszych sformułowań typu: „m. in.”, „w znacznej mierze”, „również”) przede wszystkim psychologię i interesy społeczne określonej grupy społecznej, tj. w szczególności rosyjskiej szlachty (*dworianstwa*) itp.¹⁵⁴

Przekonanie, że inni nie mogą nas zrozumieć, jest bardzo rozpowszechnione, charakteryzując stosunki między różnymi jednostkami i wspólnotami. W wielu przypadkach nie przeszkadza ono każdej ze stron demaskować, demystyfikować czy kwestionować treści i wartości wpisanych w obraz własnej wspólnoty przez drugą stronę, wskazywać, że nie ma on wiele wspólnego z rzeczywistością, czy nawet jest jej jaskrawym przeciwieństwem. Nie przeszkadza również reprezentantom danej grupy czy zbiorowości dostrzegać w sposobach, na jakie inni pojmują swoją własną narodową wspólnotę, jej „duszę” czy „istotę”, „misję”, „ideę” itp., przejawów dziecięcego łączenia fantazji i infantylności; utożsamiać ich – doświadczaną przez siebie z pozycji obserwatorów zewnętrznych – niezrozumiałość z absurdalnością i nonsensem, albo też doszukiwać się w nich wyłącznie ideologicznej legitymizacji dla skrywanych knoń, ambicji, dążeń i działań owych innych. W odniesieniu do samych siebie przyjmować zaś niejednokrotnie perspektywę, zdominowaną przez podobne *de facto* wizje oczekiwanej – pojmowanej jako realna i nieodległa – przyszłości, w której domniemywana szczególna, ponadpartykularna wartość własnej narodowej „duszy”, „istoty” czy „idei” objawi się – przemieniając ich życie i świadomość – również innym, czyniąc z nich beneficjentów i wdzięcznych „użytkowników” otrzymanego „oświecenia”¹⁵⁵.

Nietrudne byłoby sformułowanie wielu hipotetycznych, uzupełniających się wzajemnie objaśnień, dlaczego tak się dzieje, wskazanie m. in. na wzajemną nieprzekładalność kodów kulturowych – językowych i pozajęzykowych – róż-

¹⁵² I. Sołowiecz, *Zagadka i rozgadka Rosji*, Moskwa 2008, s. 290.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 291.

¹⁵⁵ Por. (w bezpośrednim, konkretnym odniesieniu do sposobu postrzegania nierosyjskich mniejszości narodowych przez elity sowieckie) D. Müller, *Der Topos des Neuen Menschen in der russischen und Sowjetrussischen Geistesgeschichte*, Bern 1998, s. 284.

nych wspólnot ludzkich; na napięcia przeżywane w związku z faktem odmowy akceptacji przez obcych szczególnie, a zwłaszcza ponadkulturowego, sensu i wartości, których ucieleśnieniem czy nosicielem jest, jak chciałoby się wierzyć, ich własna zbiorowość; na mechanizmy wzmacniania poczucia własnej wspólnoty i dowartościowywania się przez kontrast i opozycję wobec innych itp.¹⁵⁶. Z perspektywy proponowanych w książce rozważań w ogóle, a kwestii problemów wzajemnego rozumienia się i dialogu Rosjan i mieszkańców Zachodu w szczególności, ważne staje się, jak sądzę, przede wszystkim zwrócenie uwagi na problem – i związaną z nim potrzebę – rozróżnienia treści właściwych wiedzy profanicznej i wiedzy świętej.

Wiedza dotycząca *sacrum* – w tym wiedza mająca wyrażać doświadczenie głębi własnej narodowej „duszy”, „istoty”, „misji”, „idei” itp. – jest zasadniczo odmienna od wiedzy profanicznej, w sposób zaś szczególnie spotęgowany od wiedzy empirycznej czy naukowej, świadomej swej względności, historyczności, cząstkowości, procesualności, fenomenalizmu, dialogiczności, faktu współkonstituowania badanej podmiotowości przez zastosowane konstrukcje teoretyczne, potrzeby spełniania wymogów intersubiektywnej weryfikowalności formułowanych twierdzeń itp. O ile składniki języka, mające wyraźne odniesienie empiryczne są uniwersalne w tym znaczeniu, że są zasadniczo „przenośne” z jednej wspólnoty kulturowej do innych, o tyle język *sacrum* nie jest uniwersalny. Akty kultu, w skład którego on wchodzi, nie zachowują swojego sakralnego sensu przy przenoszeniu ich poza granice wspólnoty wyznawców: „słowa jednego języka można oczywiście przełożyć na inny, lecz nie sposób uczynić tego z ich religijnym znaczeniem”¹⁵⁷.

Istotowa odmienność i wzajemna niesprowadzalność wiedzy sakralnej i wiedzy profanicznej ma fundamentalne znaczenie dla rozpatrywanej przeze mnie kwestii trudności współrozumienia się, dialogu oraz możliwości uzgodnienia swoich i cudzych wyobrażeń, dotyczących siebie (własnej wspólnoty) i innych (obcej zbiorowości), wtedy zwłaszcza, gdy ich członkowie myślą o sobie w kategoriach *sacrum* czy *quasi-sacrum*, a o drugiej stronie w kategoriach *anti-sacrum* lub *profanum*. Modelowo rzecz ujmując: wiedzę o sobie – o własnej „duszy narodowej” – traktuje się wówczas niejednokrotnie jako *de facto* wiedzę świętą, efekt ekskluzywnego doświadczenia *sacrum*, umożliwiającego wejście w posiadanie ponadprofanicznej Prawdy. Analogiczne wyobrażenia innych odbiera się natomiast jako uzurpację posiadania takiej wiedzy, poddając je – unicestwiającej ich podmiotowy sens – redukcji do znaczeń i kryteriów profanicznych.

¹⁵⁶ Por. J. Noel, D. Wann, N. Branscombe, *Peripheral Ingroup Membership Status and Public Negativity Toward Outgroups*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1995, No 1 (68), s. 127–129, 131–137.

¹⁵⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 197.

W następstwie, niemal automatycznie, ujawnione i „zadekretowane” zostają ich irracjonalność, brak podstaw empirycznych czy ewidentna niezgodność wyobrażeń obcej wspólnoty na temat naszej własnej wspólnoty z danymi, jakie przynosi zwyczajna, „obiektywna” obserwacja itp.

By posłużyć się symptomatyczną konkretyzacją problemu, wskazaną przez A. Tichołaza: wbrew oczekiwaniom żywionym przez wielu Rosjan, fakt przeżywania przez nich osobistej bądź wspólnotowej prawdy, zgodnie z którą Rosji nie da się pojąć rozumem i można w nią tylko wierzyć, przez innych nie jest odbierany jako „dowód” sakralnego charakteru rosyjskości i potrzeby myślenia o niej w kategoriach wiedzy świętej. Gdy dostrzega się trudności zaklasyfikowania rosyjskiej rzeczywistości w ramach zachodnich konstrukcji typologicznych, to objaśnia się je określonymi – w profaniczny sposób opisywanymi i analizowanymi – właściwościami czy uwarunkowaniami historycznymi i społecznymi. W świadomości „niewierzących” w Rosję ludzi Zachodu „nie ma ona [mowa o wierze w Rosję – przyp. M. B.] racjonalnych podstaw [...], podobnie jak nie ma też irracjonalnej jej potrzeby”¹⁵⁸.

Rozpatrywany kontrast i niewspółmierność mogą się jednak pojawić również – choć w zmodyfikowanej postaci – w innych jeszcze formach czy sytuacjach. Po pierwsze wtedy, gdy obca wspólnota nie jest odbierana w kategoriach wiedzy profanicznej, lecz pojmuje się ją wprost lub *de facto* jako diabelskie *antisacrum*, swego rodzaju negatywne *coincidentia oppositorum* – pogodzenie i pełnia współwspierających się antywartości. Po drugie, wtedy, gdy – dezawuuując, ze scjentystycznym poczuciem wyższości, jakkolwiek wartość wiedzy sakralnej w ogóle – własną wspólnotę, przynajmniej w jej najlepiej rozwiniętych i intelektualnie dojrzałych sferach, uznaje się za wyzwoloną z podobnej naiwności, natomiast *quasi*-sakralne wyobrażenia „obcych” o sobie (tj. o nich) demaskuje się jako przejaw intelektualnej niedojrzałości. W wielu wypadkach nie odbywa się wówczas bez symptomatycznych automatyzacji: nazbyt łatwo odrzucone *sacrum* bierze swój odwet – intencjonalnie profaniczne kategorie, wartości, właściwości, interesy itp. nabierają bezwiednie sensu *quasi*-sakralnego, stając się kamuflażem *sacrum*. Przejawy powyższego można często odnaleźć nie tylko w dokonywanych próbach racjonalizacji, obiektywizacji czy unaukowania rozmaitych tradycyjnych kategorii, takich jak „dusza narodowa” lub „idea narodowa”, ale niekiedy *de facto* również w – programowo przeciwstawianych im i, w zmierzeniach swych twórców, nieobciążonych uwikłaniem w *sacrum* – alternatywnych kategoriach teoretycznych, typu „charakter narodowy”, „narodowa tożsamość” itp.

¹⁵⁸ A. Tichołaz, *Platonizm...*, s. 172.

Przedstawione wyżej, modelowe kategorie i konstrukcje objaśniające służą wskazaniu – niedostrzeganych często bądź zbyt łatwo marginalizowanych – źródeł i uwarunkowań problemów samopoznania Rosjan, związanych z kwestią swoistości oraz mentalnych, religijnych, kulturowych, społecznych itp., uwikłań rosyjskiej świadomości, a także problemów wzajemnego rozumienia się Rosji i Zachodu, w kontekście występowania – utrudniających czy niekiedy wykluczających wręcz autentyczny dialog – odmiennych sposobów konceptualizacji siebie i sposobu konceptualizacji innych w relacjach między różnymi wspólnotami kulturowymi i społecznymi. Myślenie ludzkie – filozoficzne, ideologiczne, potoczne, a niejednokrotnie, choć wówczas raczej bezwiednie bądź skrycie, również naukowe lub uważane za takie – łączy w sobie pierwiastki dwóch zasadniczo odmiennych rodzajów doświadczeń i związanych z nimi typów wiedzy, oscylując w konsekwencji między *sacrum* i *profanum*. O ich – podlegającej rozmaitym polaryzacji i mistyfikacji – współobecności należy pamiętać, bez względu na to, czy widzi się w niej Boski depozyt, daną antropologiczną czy zanikający już jakoby korelat, nazbyt jeszcze powierzchownych i niekonsekwentnych, procesów desakralizacji.

Trudności procesów samopoznania i samorozumienia się, podobnie jak wzajemnego poznawania i rozumienia się jednostek i wspólnot ludzkich nie oznaczają ich niemożności. Ujawnianie problemów i ambiwalencji, towarzyszących wysiłkom określenia własnej tożsamości, wskazywanie odmiennych niejednokrotnie w Rosji i na Zachodzie sposobów percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata, obecności pierwiastków sakralnych i profanicznych, archaicznych, chrześcijańskich, swoiście rosyjskich i bardziej uniwersalnych, przejawów ich wzajemnego kamuflażu, a w szczególności także treści typowych dla tradycji arystotelesowskiej i neoplatońskiej czy platońsko-neoplatońskiej, funkcji ideologicznych świadomości i wiedzy społecznej itp. stanowi, w moim przekonaniu, celowy i potrzebny, a nawet niezbędny, zabieg badawczy. Jego realizacja sprzyja bowiem uwalnianiu się z więzów wielorakich samoiluzji, zwiększa również możliwości wzajemnego rozumienia się i dialogu z innymi, zamiast „dekretowania”, „postulowania” czy „demaskowania” oblicza drugiej strony i wygłaszania na jej temat pozorujących ów dialog, jednostronnych monologów¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Podkreślam powyższe treści – eksplikowane już przez tytuł podrozdziału (zamykającego niniejszy rozdział), powtórzony za jego odpowiednikiem w jednej z moich poprzednich książek, *Ruskie woprosy o Rossii* – z uwagi na zaskakujący fragment, bardzo skądinąd kompetentnej i wnikliwej recenzji owej książki, autorstwa dvojga badaczy rosyjskich: „W stosunku do tego mitu [o hermeneutycznym zamknięciu kultury rosyjskiej i wzajemnej nieprzejrzystości kultury rosyjskiej i zachodnioeuropejskiej – przyp. M. B.] badacz [tj. ja – przyp. M. B.] zajmuje dwuznaczne stanowisko: z jednej strony, krytykuje on rosyjskich myślicieli, przyjmujących ideę »nieprzejrzystości« Rosji dla zachodniego spojrzenia, ujawnia archaiczne korzenie ich wyobrażeń, a z drugiej strony zgadza się z owym mitem, podkreślając przeciwstawienie rosyjskiego (platońskiego, sofijnego) i zachodniego (arystotelesowskiego, kantowskiego)

Ważną przesłanką podobnej przemiany staje się wówczas potencjalnie zmiana sposobu doświadczania i przeżywania „inności”, pozwalająca na dostrzeżenie w niej nie tylko zagrożenia, ale i – zakładającej, poznawczą w szczególności, otwartość na „inność” i „innych” – szanse wzajemnego wzbogacenia się i rozwoju, umożliwiającego partnerom zachowanie własnej podmiotowości i „bycie sobą”¹⁶⁰. Sprawa wydaje się aktualna i ważna, trudno przecież byłoby nie zgodzić się z diagnozą Sergiusza Awierincewa, zgodnie z którą: „Dialog między własną specyfiką (samoistotnością) i współczesnym światem jest koniecznym warunkiem istnienia każdego społeczeństwa”¹⁶¹, zwłaszcza zaś, dodajmy, szans jego rozwoju.

typu świadomości”. W. Kutiawin, O. Leontjewa, *Mif o ruskim Sfinksie*, „Jeuropa. Żurnal Polskiego Instytutu Międzynarodnych Dziej” 2006, N° 6, s. 173.

¹⁶⁰ Por. E. Banus, *Sztuka dialogu międzykulturowego*, [w:] M. Karasińska-Fendler (red.), *Dialog międzykulturowy a demokracja*, Łódź 2007, s. 75–77.

¹⁶¹ S. Awierincew, *Spiecifyka...*, s. 214.

ROZDZIAŁ 5

WSPÓŁCZESNOŚĆ, HISTORIA, TRADYCJA, PRZYSZŁOŚĆ

Po rozpadzie Związku Sowieckiego rzeczywistość społeczno-duchową Rosji określały w znacznej mierze dwa równoległe, współzależne i – odrzucając pogląd o epifenomenalnym jedynie charakterze myślenia, sposobów percepcji, konceptualizacji, objaśniania i problematyzacji świata – równie ważne procesy: rozpad struktur instytucjonalnych komunistycznego systemu społecznego oraz rozkład skorelowanych z nim, „wyjaśniających” świat, formuł ideologicznych. W umysłach milionów Rosjan zastępowały one nie tylko – trudną do ogarnięcia i przyswojenia, zakładającą poznawczy dystans i samokrytycyzm, świadomość własnych ograniczeń, hipotetyczności i relatywności formułowanych objaśnień itp. – racjonalną wiedzę o rzeczywistości, ale również jakby samą ową rzeczywistość, łatwym do przyswojenia, wszechobjaśniającym mitem marksistowsko-leninowskim. W obu wymienionych wymiarach dokonującej się destrukcji nie oznaczało to jednak bynajmniej – choć podobne złudzenia mogło, zwłaszcza początkowo, u niektórych budzić – powrotu do stanu pierwotnej nieokreśloności, w którym pełnej wolności kreacji nowego porządku społecznego towarzyszyłby również całkowity brak ciężenia tradycji, uwarunkowań i archetypów w sferze myślowo-efektywnej percepcji świata i samego siebie¹.

Odrzucenie – nie przez wszystkich i nie zawsze konsekwentnie – komunistycznych sposobów interpretacji świata, prowadziło, jeśli wykraczało się w ogóle poza stan semantycznego chaosu, w wielu przypadkach do powrotu do tradycyjnych, przedrewolucyjnych sposobów definiowania i opisywania świata albo do posługiwania się, przejmowanymi mechanicznie, zachodnimi narzędziami intelektualnej penetracji świata. W pierwszym przypadku mieliśmy do czynienia z próbami opisu nowych struktur i sytuacji za pomocą starego języka, co prowadziło do anachronizacji sposobu pojmowania i opisu rzeczywistości, w drugim natomiast – intensyfikacji ulegało niejednokrotnie poczucie niesamodzielności, wtórności, a nawet „obcości” odkrywanego w Rosji porząd-

¹ Por. V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia*, Warszawa 2000, s. 43–51.

ku. W obu zaś sytuacjach, które czasem wzajemnie się przeplatały i mimowolnie bądź bezwiednie łączyły, pojawiało się jednocześnie często poczucie kulturowej i teoretycznej nieadekwatności stosowanych konstrukcji poznawczych.

Sytuacji rozkładu aksjologicznego i światopoglądowego „absolutu” marksistowsko-leninowskiego – jego zorganizowane formy kultu i *quasi*-objawiona wykładnia warunkowane i podtrzymywane były uprzednio zarówno przez struktury mentalne, jak i zasady organizacji społeczeństwa sowieckiego, kamufłując zresztą niejednokrotnie inne, spychane w podświadomość, znacznie starsze, narodowo-państwowym instynkty, dążenia, aspiracje i mity – towarzyszyły w sposób naturalny zjawiska nihilizmu i przejawy skrajnego relatywizmu moralno-aksjologicznego. Dostrzec można było: podszyte poczuciem nihilistycznego zagrożenia, forsowne próby znalezienia innego, podobnie jednak traktowanego „absolutu” aksjologiczno-światopoglądowego, przywracającego wspólnotową jedność i poczucie sensu, choć będącego czasem, zwykle rzadziej, również źródłem obawy i lęku, a także, alternatywne wobec nich, procesy wykształcania się świadomości intelektualnego i aksjologicznego pluralizmu. Procesom destrukcji towarzyszyły jednocześnie, najpierw słabe i trudne do dostrzeżenia, a wraz z upływem czasu coraz wyraźniejsze, procesy reintegracji, wytwarzania się nowych form i strukturalizacji systemu życia społecznego, reaktualizacja i modyfikacja form dawnych, przedrewolucyjnych i porewolucyjnych, a także, nasilone najbardziej w pierwszych latach pokomunistycznej Rosji, przejawy intencjonalnego przynajmniej otwarcia się na wartości i wzorce zachodnie oraz poszukiwanie nowych sposobów konceptualizacji i objaśniania świata².

Rozkład form powierzchniowych – dotychczas dominujących, a w świadomości *homo sovieticus* przesłaniających w ogóle wszystkie inne wymiary rzeczywistości³ – ujawnił w obu rozpatrywanych sferach złożoną rzeczywistość podskórną. Po stronie społecznych „materializacji” – wielość heterogenicznych grup, kultur i wyznań, wywodzących się z różnych epok i źródeł, rozlicznych struktur, więzi i konfliktów etnicznych, narodowościowych, wyznaniowych, politycznych, ekonomicznych itp., tworzących realność pełną napięć, chaosu, niestabilną i wybuchową; po stronie duchowej – nie mniej skomplikowaną rozmaitość struktur i schematów myślowych, wierzeń, orientacji aksjologicznych,

² Por. R. Sakwa, *Russian Politics and Society*, London–New York 2002, s. 473–474; V. Tismaneau, *Wizje...*, s. 317–324.

³ Uświadomienie sobie tego pomaga w szczególności rozumieć, dlaczego całkowitym zaskoczeniem dla inicjatorów Gorbaczowskiej *pieriestrojki* okazały się problemy narodowe rozpadającego się Związku Radzieckiego. Jest warte podkreślenia, że tendencjom do identyfikowania siebie jako „człowieka radzieckiego” przez mieszkańców ZSRR sprzyjały m. in. niski poziom wykształcenia i zaawansowany wiek. Por. D. Müller, *Der Topos des Neuen Menschen in der russischen und sowjetrussischen Geistesgeschichte*, Bern 1998, s. 298.

sposobów percepcji, typów mentalnych, oczekiwania, urazów i mitów...⁴ Wyznażały one – w swych dziedzinach, ale również wpływając na siebie wzajemnie – dryfującą od jednego stanu nierównowagi do drugiego dynamikę własnego regresu i rozwoju, rozpadu i reintegracji. Zmierzając w różnorodnych kierunkach i ulegając rozmaitym metamorfozom wszystkie one łącznie prowadziły *de facto* do dalszej dyferencjacji rosyjskiego społeczeństwa, a zatem do wytwarzania się stanu w znacznym stopniu naturalnego – nie pojmowanego jednak przez wielu Rosjan, z kremlowską władzą centralną łącznie, jako taki i tyleż uporczywie, co nieskutecznie przewycięzanego. Można przecież sądzić, że możliwości rzeczywistego powrotu do stanu totalnej reintegracji całego życia rosyjskiego, ukształtowania jednorodnej duchowości i kultury⁵, do której Rosja tęskni – czy choćby kulturuje podobne pragnienie – od stuleci, po prostu nie ma. Co więcej, gdyby nawet zaczął on jednak następować, wypada wątpić, czy współcześni mieszkańcy kraju i ich następcy współodnależliby w nim siebie.

W okresie bezpośrednio pokomunistycznym na kryzys materialny nakładał się głęboki kryzys duchowy⁶, oba one stymulowały się wzajemnie i warunkowały, poszukiwane sposoby wyjścia podążały zaś po części tropami przeszłości, współodpowiedzialne za istniejącą sytuację. Odtwarzała się „zła” dychotomia wyboru między nie dość krytycznym i samoświadomym przyjmowaniem schematów myślowej tradycji i związaną z nim wiarą w możliwość ponownego „zaczarowania” świata, zniesienia dychotomii faktów i wartości, teleologii i przyczynowości, *sacrum* i *profanum*, człowieka i świata⁷, a jej – groźącym z kolei aksjologiczną pustką, możliwym zresztą jedynie w sferze myślowej fikcji – całkowitym odrzuceniem. To ostatnie zdawało się niekiedy prowadzić ku czemuś, co, używając określenia Szymona Fajbisiewicza, można nazwać „rosyjską wersją postmodernizmu”, rozumianego jako anty-ideologia, budowana na niewierze w jakiegokolwiek wartości. Wytwarzały się wówczas przesłanki popularności i sukcesu dla rozmaitych „mistrzów kontekstu”, nie dostrzegających najmniejszej różnicy między prawdą a fałszem głoszonych „poglądów czy koncepcji, realizujących jedynie najskrytsze zapotrzebowanie odbiorcy”⁸.

⁴ Por. A. Arbatow, *The Vicissitudes of Russian Politics*, [w:] V. Baranovsky (red.), *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, Oxford–New York 1997, s. 79–80; M. Mendras, *Towards a post-imperial identity*, [w:] tamże, s. 94–95.

⁵ Dążenia ku owej jednorodności, w jakimkolwiek by nie służy kierunku, rodzą zrozumiały i naturalny – w sytuacji kulturowo-geograficznej złożoności dziedzictwa i aspiracji rosyjskich – bierny choćby opór, pobudzając również siły sprzeciwu. Dla przykładu: „Sama europeizacja oznacza zerwanie z wewnętrznym Wschodem i w sposób nieunikniony wywołuje w odpowiedzi demony fundamentalizmu”. A. S. Panarin, *Rossija w Jewrazji: geopoliticeskije wyzowy i cywilizacyonnyje otwiety*, „Woprosy filozofii” 1994, № 12, s. 28.

⁶ Por. N. Klimontowich, *In Search of Symbols*, „Uncaptive Minds. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe” 1992, No 3 (21), s. 36.

⁷ Por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991, s. 289 i n.

⁸ Cyt. według: M. Sielski, *Moskwa w ślepych zaułku*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 7 (2326), s. 4. Sens wypowiedzi S. Fajbisiewicza można zapewne, jak to czynię, uogólnić.

Przełom XX i XXI w. rozpoczął jednak wyraźnie już dostrzegalny proces wewnętrznej reintegracji instytucjonalnej i ideologicznej struktury systemu politycznego, społecznego, ekonomicznego, kulturowego Rosji, wychodzącej z kolejnego okresu głębokiej i dramatycznie przeżywanej *smuty*. O ile jeszcze kilka lat wcześniej, pytając o rosyjską rzeczywistość przyszłości widziano ją w formie kilku – bardzo niekiedy odmiennych, czasem wręcz wzajemnie przeciwstawnych – dość dowolnie wybieranych wizji, o tyle już w pierwszych latach obecnego stulecia, wyłaniający się z wcześniejszego chaosu, państwocentryczny porządek coraz powszechniej zaczęto odbierać jako naturalny, zgodny z „istotą” rosyjskości, realizujący rosyjską „entelechię”, budzący respekt świata, prowadzący ku wspólnotowemu – narodowemu i państwowemu – spełnieniu. Sposób postrzegania, przeżywania, konceptualizacji i problematyzacji rosyjskiej rzeczywistości społecznej, politycznej, kulturowej, mentalnej itp. zaczynał być znowu coraz wyraziściej – zgodnie zresztą z dostrzegalnym zapotrzebowaniem społeczeństwa, również większości jego warstw wykształconych – kształtowany „z góry”, kreowany przez władzę, zgodny z funkcjami, interesami i dynamiką formującego się systemu.

Szybko malała liczba osób i środowisk podejmujących próby rzeczywistej i zasadniczej problematyzacji rosyjskiej tradycji, historii i współczesności, zorientowane – w perspektywie zamierzonego przez ich autorów wpływu na kształtującą się przyszłość – na cele i wartości transcendentne w stosunku do sfery tamtejszej faktyczności, jej charakteru i dominującego kierunku przemian. Pojawiały się jednak również – i wciąż niekiedy pojawiają się – pewne takie próby i towarzyszące im wysiłki intelektualne, by w sposób samodzielny rozumieć i objaśniać, a jednocześnie również przekraczać, dotychczasowe – w szczególności mentalne i świadomościowe – determinacje dziejów Rosji, sięgające mniej lub bardziej daleko w ich głąb⁹. Koncentrowały się one w szczególności na bolszewicko-komunistycznym doświadczeniu Rosji, na Rosji Piotrowej (i Popiotrowej) lub, jeszcze szerzej, na Rosji jako organizmie społecznym, zachowującym swą tożsamość od wieku co najmniej XV aż po dziś.

W charakterze symptomatycznych, dających, jak sądzę, do myślenia, przykładów rozpatrzmy dwie, stworzone kolejno przez Aleksandra Kara-Murzę i Leonida Polakowa antologie, najpierw wybranych przejawów rosyjskiej myśli i refleksji nad postacią i dziełem Piotra I – Popiotrową Rosją – a następnie nad bolszewizmem; każdorazowo wraz z analizą komentarzy i objaśnień przedstawionych przez autorów owych antologii¹⁰. Zapowiadany przez nich uporząd-

⁹ Por. A. Lipatow, *Carat moskiewski – imperium petersburskie – totalitaryzm radziecki (rozdwójenie kultury i ciągłość systemu ustrojowego)*, [w:] F. Apanowicz, Z. Opacki (red.), *Okno na Europę, Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, Gdańsk 2006, s. 21.

¹⁰ Wybrany przeze mnie porządek rozpatrywania prac Kara-Murzy i Polakowa oraz Afanasjewa nie jest przypadkowy. Jakkolwiek zgodnie z logiką wzrastającej ogólności objaśnianych problemów,

kowany zbiór wypowiedzi myślicieli rosyjskich, podejmujących jeszcze bardziej ogólną refleksję nad Rosją, zmierzających do rozpoznania i identyfikacji istoty rosyjskości nie doczekała się już, przynajmniej dotychczas, realizacji. Próby samodzielnego uporania się z problemem rozpoznania podstawowych wyznaczników charakteru i dziejowych losów rosyjskiej państwowości i społeczeństwa rosyjskiego, całościowego i integralnego ich objaśnienia, podjął się natomiast w swej syntetycznej koncepcji Jurij Afanasjew. Rozpatrując zaproponowane przez wymienionych autorów sposoby problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej i podejmując się próby problematyzacji z kolei ich samych, spróbuję następnie spojrzeć na nie i na nią w perspektywie wyznaczonej przez współobecność jednej i drugiej problematyzacji, rozpoznać, w jakiej relacji pozostają one w szczególności w stosunku do rozważanego w książce sposobu pytania o Rosję i towarzyszących mu wysiłków jej zrozumienia.

5.1. DZIEŁO PIOTRÓWE I ROSJA POPIOTROWA

Upadek sowieckiego komunizmu zintensyfikował i zaktualizował tam po raz kolejny znaczenie wzajemnego stosunku Zachodu (Europy) i Rosji, a także Zachodu i reszty świata, oraz związanego z nimi problemu odpowiedzi Rosji, i świata niezachodniego, na zachodnią potęgę, formułę cywilizacyjną, ustrój polityczny, charakter więzi społecznej, system wartości itp. W sferze międzynarodowej świadomości publicznej pojawiły się wówczas również wyzwania towarzyszące – niewolnym skądinąd od wielorakich sprzeczności i kontrtendencji – procesom integracji zachodzących w ramach poszczególnych cywilizacji, wzmacniającym syndrom krajów spokrewnionych. W ich perspektywie Rosja okazała się krajem na rozdrożu, jednym z najważniejszych spośród nich w skali globalnej¹¹. „Panowanie komunistyczne przerwało [bo przesłoniło – przyp. M. B.] historyczną dysputę pomiędzy okcydentalistami a słowianofilami. Upadek komunizmu sprawił, że pytanie to” – o to, czy Rosja jest częścią Zachodu, czy przywódczym jądrem odrębnej cywilizacji słowiańsko-prawosławnej o ambicjach mniej lub bardziej uniwersalnych – „znowu wraca”¹². Jego powrót nie

naturalne byłoby uporządkowanie przeprowadzonych analiz w kolejności: refleksja nad bolszewizmem, nad Rosją Popiotrową i nad Rosją w ogóle, są powody, by postąpić inaczej. Antologia poświęcona bolszewizmowi powstała kilka lat później niż antologia poświęcona dziełu Piotra I, wykorzystuje niektóre ogólniejsze schematy teoretyczne poprzedniej, zdaje się ponadto ujawniać również przejawy rozwijającej się samoświadomości teoretycznej swych twórców, a także uwzględniać doświadczenia historyczne pięciu następnych lat. Koncepcja Afanasjewa – w swej zwartej, syntetycznej formie – została przedstawiona jeszcze później, bo, odpowiednio, pięć i dziesięć lat po publikacji antologii Kara-Murzy i Polakowa.

¹¹ Por. S. P. Huntington, *Wojna cywilizacji?*, „Nowa Res Publica” 1994, nr 2 (65), s. 69–77; L. Zacher, *Rosja na rozdrożach – kierunki, struktury, potencje transformacji*, [w:] A. Stepien-Kuczyńska (red.), *Europa Środkowa i Wschodnia wobec współczesnych wyzwań integracyjnych*, Łódź 2003, s. 276–279, 283–288.

¹² S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004, s. 232–234.

powinien dziwić, skoro: „Antynomia Wschodu i Zachodu, Rosji i Europy Zachodniej organicznie weszła do rosyjskiej tradycji duchowej”¹³, podobnie zresztą, jak pojawiające się w niej od dawna idee ich pozytywnej syntezy. W przekonaniu rosyjskiego semiotyka Borysa Uspienskiego, swoistość kultury rosyjskiej polega właśnie na jej pograniczności: „Rosja pojmuję siebie jako terytorium pogranicza – w szczególności jako obszar leżący między Wschodem a Zachodem: jest to Zachód na Wschodzie i zarazem Wschód na Zachodzie”¹⁴.

Głębokość i zasięg kryzysu tożsamości przeżywanego przez Rosjan w końcu wieku XX były tak wielkie, że pytania o rosyjskość, jej losy i przyszłość nie mogły ograniczyć się do bolszewickiego doświadczenia Rosji. Formułowane pytania sięgały niejednokrotnie o wiele głębiej w rosyjską historię, poszukiwano również bardziej generalnych i pełnych odpowiedzi. W sytuacji, gdy dzieje ojczyzny dzieli się tam tradycyjnie na dwa podstawowe okresy, przedpiotrowy i popiotrowy, akcentując przełomowy charakter dzieła Piotra I, w okresie, gdy ponownie odżył problem Zachodu jako wzorca kulturowego, społecznego i politycznego dla Rosji, nieodłącznym wręcz składnikiem pytania o rosyjskość stało się pytanie o Piotra, o Piotrową i Popiotrową Rosję. W ramach proponowanej w książce perspektywy badawczej interesujące stają się przede wszystkim przypadki, w których próby zrozumienia osoby i czynu Piotra I – oraz refleksja nad nimi – traktowane są jako element szerszej refleksji nad historyczną i współczesną – nie tylko świadomościową – rzeczywistością Rosji, w kontekście ich znaczenia dla przyszłości kraju. Podjęcie „zagadki-tajemnicy” Piotra prowadzi do ogólniejszego wyzwania rosyjskiej „zagadki-tajemnicy”.

W myśl opracowanej przez Aleksandra Kara-Murzę i Leonida Polakowa antologii, wypowiedzi rosyjskich historyków, myślicieli i pisarzy z XVII–XX w., dotyczących osoby i dzieła Piotra I, dają się pogrupować w – kontrastujących niejednokrotnie ze sobą – 13 typologicznych „blokach znaczeniowych”, bardzo zresztą również niekiedy wewnętrznie zróżnicowanych, a czasami wręcz antynomicznych w swych treściowych identyfikacjach, rozstrzygnięciach i konkretyzacjach. W ramach pierwszego z nich car pojmowany jest jako „twórca ojczyzny” (stworzył z niczego wielką Rosję; stworzył jej ciało, ale nie duszę; tchnął w Rosję duszę; podobny Bogu, Chrystusowi i św. Piotrowi; pogańskie bóstwo, tytan itp.)¹⁵. W ramach drugiego występuje jako „wybawca ojczyzny” (wybawca

¹³ Ł. Szaposznikow, *Swojeobrazije otieczestwiennoj, zapadnojeuropejskiej i russkoj duchownych tradicyj*, [w:] *Otieczestwiennaja filosofija: russkaja, rossijskaja, wsieмирnaja*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 18.

¹⁴ B. Uspienski, *Duchowość – Rewolucja – Lud*, „Gazeta Wyborcza”, 29–30.07.2000, s. 14; por. N. Rzhewsky, *Russian cultural history: introduction*, [w:] tenże (red.), *Modern Russian Culture*, Cambridge 1999, s. 14.

¹⁵ Por. A. Kara-Murza, L. Polakow, *Rieformator. Russkije o Pietrie I. Opyt analiticeskoj antologii*, Iwanowo 1994, s. 23 i n.

Rosji od: rozkładu, historycznie ślepych uliczek rozwojowych, cudzoziemskiego jarzma, Europy, żywiołowego napływu zachodniego oświecenia, anarchii, śmiertelnej choroby wewnętrznej itp.)¹⁶. Dla przedstawicieli trzeciego „bloku” Piotr I to „krzewiciel oświaty – uniwersalista” (nauczyciel – z instynktu bądź z konieczności historycznej; wytwór „oświecenielskiej” kultury baroku; wprowadzający wzory oparte na emigranckim stereotypie zachowania; przywodzący do władzy nową wykształconą warstwę społeczną)¹⁷. Dla czwartego – „rosyjski europeista” (odgadł europejskie przeznaczenie Rosji; przyśpieszył rozpoczętą już wcześniej europeizację kraju; przywrócił Rosję do rodziny europejskich narodów chrześcijańskich; okcydentalista mimo woli; europeista-barbarzyńca; krzewiciel oświaty skazany na niepowodzenie)¹⁸, dla piątego – „prorok ogólnoświatowego powołania Rosji” (wprowadził Rosję do uniwersalnych wartości kulturowych; wyrzekł się narodowo-kulturowych ograniczoności, umożliwiając realizację uniwersalnego przeznaczenia Rosji; dokonał dzieła syntezy rosyjskiego żywiołu i elementów zachodnich; odmienił wyobrażenie Rosjan o człowieczeństwie)¹⁹.

W ujęciu reprezentantów szóstego „bloku” Piotr I to z kolei „typowy człowiek rosyjski” (instynktowny wyraziciel rosyjskiego ducha narodowego; syn swego narodu; kontynuator dzieła narodowego; prawdziwie rosyjski z powodu dążenia do praktycznego myślenia zdroworozsądkowego, gotowości do narodowego samowyrzeczenia się, skłonności do poszukiwania prawdy)²⁰. W oczach przedstawicieli siódmego „bloku” – „spadkobierca cesarstwa moskiewskiego” (miał godnych poprzedników; zachował tradycje moskiewskie; doprowadził tradycje moskiewskie do skrajności; przejął najgorsze obyczaje moskiewskich carów)²¹. W ramach, najbogatszego treściowo, ósmego „bloku” Piotr Wielki pojmowany jest jako „samowładca nietradycyjny” (m. in. wykształcony monarcha; zwykły śmiertelnik, a nie bóstwo na tronie; sługa ojczyzny; car-rzemieślnik; patriota; przepełniony nienawiścią wróg Rosji; tyran-ciemiężca; niewolnik własnej władzy; twórca Absolutyzmu; twórca agresywnego państwa policyjnego; inicjator geopolitycznego przeciwstawienia Rosji i Europy; koczownik na tronie; rewolucjonista na tronie; totalitarysta; pierwszy bolszewik; poprzednik: Lenina, Stalina, Jelcyna; twórca praobrazu KPZR; pierwszy lider-technokrata; lider kupiectwa i kapitału handlowego)²².

¹⁶ Por. tamże, s. 35 i n.

¹⁷ Por. tamże, s. 47 i n.

¹⁸ Por. tamże, s. 59 i n.

¹⁹ Por. tamże, s. 73 i n.

²⁰ Por. tamże, s. 85 i n.

²¹ Por. tamże, s. 97 i n.

²² Por. tamże, s. 107 i n.

Reprezentantom trzech kolejnych „bloków” Piotr I jawi się jako „antypatriota” (wróg i niszczyciel wszystkiego co rosyjskie; agent Zachodu; przywódca najemników i zdrajców; stworzył *raskoł* w sferze państwowości; poniżył ducha narodowego Rosjan; złamał narodową tradycję monarchii rosyjskiej)²³; „pseudoreformator” (pseudotwórca; pseudoprawodawca; naśladowca; tępy przywódca; przerwał i zdeformował naturalny bieg oświecenia kraju; jego reformy – dotknęły tylko bytu wierzchołka społecznego, ale nie ludu, ograniczały się do stolicy, były nieefektywne; przekształcenia piotrowe to rezultat pośpiechu i próżności, wyłącznie samozłuda i maskarada)²⁴; bądź jako „odstępca religijny” (antychryst; poganin w postaci chrześcijańskiej; rosyjski diabeł; dziecko rosyjskiego *raskoła*; źródło prawdziwego rosyjskiego *raskoła*; człowiek reformacji; zniszczył „symfonię władz” prawosławnej Rosji)²⁵. W ramach bloku dwunastego Piotr I identyfikowany jest jako „inteligent” (pierwsza wolna jednostka wielkoruska; pierwszy rosyjski inteligent; jego działania przesądziły o słabości rosyjskiej inteligencji)²⁶, dla przedstawicieli zaś następnego, ostatniego już „bloku” Piotr to przede wszystkim „człowiek skrajności” (myśliwy opanowany przez: fobie, fatalną namiętność zakosztowania wszystkiego aż do krańca; ofiara i demon; genialny obłąkany; dziecko-despota; baba; rozpustnik i chuligan; osoba, której ułomności wyrównywane są przez jej cnoty)²⁷.

Przedstawione i „stypologizowane” przez Kara-Murzę i Polakowa wypowiedzi jego rodaków, zmierzające do identyfikacji osoby i dzieła Piotra, łączą ze sobą bardzo często – w sposób typowy dla tamtejszej tradycji intelektualnej i kulturowej – pierwiastki sakralne i profaniczne, chrześcijańskie i pogańskie, mistyczne i dyskursywne, mityczne i historyczne, archaiczne i współczesne, staroruskie i europejskie, narodowe i uniwersalistyczne; treści uznawane przez ich autorów za autentyczne i zmistyfikowane, istotowe i pozorne, rzeczywiste i pseudorzeczywiste itp. Już samo objaśnienie, i uzasadnienie, współobecności i integralności związku tak wzajemnie odmiennych treści w ramach poszczególnych formuł i konstrukcji identyfikacyjnych, a jeszcze bardziej towarzyszący im często zamysł definitywnego rozpoznania istoty rosyjskości i związana z nimi perspektywa-wizja wspólnotowego spełnienia – wiązana pozytywnie z dziełem Piotra, pojmowanym jako radykalne *novum*, kontrastujące z dotychczasowością bądź jako składnik wyższej syntezy pierwiastków zastanych i wnoszonych albo jako radykalne przeciwieństwo możliwego rosyjskiego spełnienia – zdaje się sytuować wielu ich twórców w roli osób usiłujących sięgnąć głębi piotrowej

²³ Por. tamże, s. 151 i n.

²⁴ Por. tamże, s. 161 i n.

²⁵ Por. tamże, s. 191 i n.

²⁶ Por. tamże, s. 199 i n.

²⁷ Por. tamże, s. 205 i n.

i rosyjskiej „tajemnicy” po to, by rozwiązać wreszcie „zagadkę”, nie tylko Piotra, ale i Rosji.

Jak podkreślają we wspólnej przedmowie twórcy antologii, uderza wręcz ogromny rozrzut, a jeszcze bardziej biegunowość, identyfikacji i ocen, dotyczących osoby i działań Piotra I²⁸. Rozwijając ich konstatację zauważmy, że przejawy powyższego zjawiska można dostrzec nie tylko w formie krańcowo spolaryzowanych opozycji zewnętrznych: ocalił ojczyznę – zdradził Rosję, patriota – antypatriota, Chrystus – Antychryst, prowadzony przez Boga – wiedziony przez Szatana, chrześcijanin – poganin, twórca (zupełnie) nowej Rosji – spadkobierca państwa moskiewskiego, reformator – pseudoreformator itd. Ich obecność można rozpoznać również wewnątrz poszczególnych formuł identyfikacyjnych, ujawniających towarzyszącą im ambiwalencję, antynomiczność czy paradoksalność: poganin-w postaci chrześcijańskiej, europejczyk-barbarzyńca, okcydentalista mimo woli, dziecko-despota, car-rzemieślnik, niewolnik własnej władzy, koczownik na tronie, rewolucjonista na tronie itd. Krańcową polaryzację formuł identyfikacyjnych i ocen odnoszonych w Rosji do Piotra I traktują oni jednocześnie jako zjawisko symptomatyczne, ujawniające istotne cechy i problemy tamtejszej tradycji i samoświadomości narodowej, wpływające negatywnie na losy kraju: „Ale czy nie dosyć u nas skrajności? Dawno już dla Rosji czas ustatkować się [*ostiepienit'sia* – M. B.], znaleźć tę środkową drogę, którą kroczą cywilizowane narody”²⁹. Zamiast głęboko utrwalonego przyzwyczajenia do jaskrawego rozdzielania „tego, co czarne” i „tego, co białe”, przychodzi nauczyć się dostrzegać odcienie, pogodzić się z różnorodnością świata i narodowej historii. Być może, kontynuują oni, właśnie Piotr I okaże się przewodnikiem na owej drodze, ucieleśnieniem poszukiwanej syntezy „jedności przeciwnieństw”. W przytoczonej przez badaczy – będącej, jak podkreślają, „samą w sobie wielką zagadką twórczą” – Puszkiniowskiej formule Piotra:

Oblicze jego straszne.
Ruchy szybkie. On piękny

Należy odróżnić – eksplikują Kara-Murza i Polakow – to, co estetycznie piękne (*priekrasnoje*) od tego, co piękne (*krasiwoje*) w znaczeniu powszednim, utylitarnym. Estetyczne piękno jest harmonią części, które wcale niekoniecznie muszą być piękne same z siebie. Pytanie o stworzony przez Puszkina poetycki obraz monarchy staje się następnie, w ich ujęciu, pytaniem o współczesną rzeczywistość rosyjską i o postawy wobec niej, a rozwiązanie „zagadki Piotra” kluczem do rozwiązania „zagadki Rosji” – w wymiarze nie tylko teoretycznym, skoro

²⁸ Por. A. Kara-Murza, L. Polakow, *Priedisłowije. „Pietra tworien'je”*, [w:] tychże, *Rieformator...*, s. 205 in.; L. Nowikowa, I. Siziemskaia, *Russkaja filosofija istorii. Kurs lekcyj*, Moskwa 1999, s. 43–44.

²⁹ A. Kara-Murza, L. Polakow, *Priedisłowije...*, s. 14.

nie estetyka nam w głowie, kiedy „straszne oblicze” wdiera się w nasze życie, próbując również jemu nadać „szybkie ruchy”. Czy nie powstaje w nas protestujący, normalny obywatel, tj. prywatny człowiek, ten sam, który jest za reformami, ale nie za „straszonym obliczem”, a w miarę możliwości z „ludzką twarzą”?³⁰

W ujęciu A. Kara-Murzy i L. Polakowa, pytania o Piotra I nie mają zatem znaczenia wyłącznie historycznego:

charakter działań Piotra Wielkiego to temat o nadzwyczajnym znaczeniu dzisiaj. Może się bowiem okazać, że Piotr, zmarły przed 270 laty, jest o wiele bardziej współczesny, niż niektórzy nasi współcześni!³¹

W świadomości rosyjskiej pozostaje on symbolem rzeczywistej potrzeby, a także woli, społecznych przemian: gruntownych, szybkich, efektywnych – jako człowiek, który „w ćwierć wieku zmienił zaściankową Moskwę w wielkie państwo – Imperium Rosyjskie”³². Spojrzenie na mapę dzisiejszej Rosji pokazuje tymczasem, że jej kształty bardzo przypominają granice Rusi Przedpiotrowej, bezpośrednio po okresie *smuty*. „Co znaczy ten powrót nie w czasie, a w przetrzeźnieniu? Być może, głęboka logika rosyjskiej natury pokonała jednak, w końcu, logikę imperialnych form Wielkiego Reformatora?”³³ W dalszym ciągu – kontynuują badacze – pozostają aktualne pytania: jaki powinien być stopień przemocy w reformach modernizacyjnych?; czy nie lepiej zdać się na spontaniczne, ewolucyjne procesy rozwojowe?; czy przemoc reformatorów nie prowadzi jedynie do czysto zewnętrznego przyjmowania zapożyczeń?; czy przemocą realizowane reformy nie eliminują szans na „wyrastającą z wewnątrz”, autentyczną modernizację i europeizację?; czy wprowadzana pseudoreforma nie prowokuje późniejszego pojawienia się kontrreformy?; czy można ufać w instynkt samokształtowania się mieszkańców Rosji, a może da się ich uszczęśliwić tylko siłą?³⁴

Kończąc swą *Przedmowę*, badacze przypominają opinię Wissariona Bielińskiego, w myśl której zwykły śmiertelnik nie jest zdolny ocenić Piotra Wielkiego – postaci providencjonalnej, „posłanej z wysoka”. W podobnym duchu pi-

³⁰ Tamże, s. 15.

³¹ Tamże. Podobny pogląd nie jest w Rosji odosobniony. Dla przykładu, w przekonaniu Andrzeja Burowskiego, polemizującego z pozytywnymi „mitami Piotra” i „mitami epoki piotrowej”, postawa zajmowana wobec Piotra I jest ważna dla przyszłych losów jego rodaków: „nie wyobrażajcie sobie, że ten wybór w żaden sposób nie odbije się na waszej przyszłości i na przyszłości waszych dzieci i wnuków. Wybierając przeszłość, wybieramy również przyszłość”. A. Burowskij, *Piotr Pierwyj. Proklatyj impierator*, Moskwa 2008, s. 344.

³² A. Kara-Murza, L. Polakow, *Priedisłowije...*, s. 15.

³³ Tamże.

³⁴ Por. tamże, s. 15–16. Postawione przez nich pytania są bez wątpienia ważne przy analizie popiotrowej rzeczywistości Rosji – należy pamiętać, że formy forsownej modernizacji, dokonywanej siłą przez władzę, pragnącą dogonić i prześcignąć innych, nie sprzyjają rozwijaniu wartości związanych z rozwojem jednostki, jej praw i wolności. Por. L. Gudkow, *Idieologiema „wraga”*: „Wragi” kak massowyj sindrom socyokulturnoj integracji, [w:] N. Kondratowa (red.), *Obraz wraga*, Moskwa 2005, s. 22.

sał o nim Mikołaj Polewoj, odmawiający potomnym prawa do oceny działań cara – może wszak wydawać się im błędem to, co jest właśnie konieczne w perspektywie czasu, który jeszcze nie nadszedł, ale który on już wcześniej przewidywał. Oznaczałoby to, zauważają autorzy, że najwyższy zamysł, dotyczący Rosji i Piotra Wielkiego, nie jest dany nikomu do odgadnięcia, nikomu z osobna.

Ale może jest dany – wszystkim wspólnie? Być może, my jako „dzieło Piotra”, zwróconym wstecz wysiłkiem krytycznej refleksji i historycznego samookreślenia, jesteśmy w stanie przemóc czary swojego „twórcy”. I nam jest dana możliwość, by na drodze swobodnej samorealizacji, przejść od bycia zniewolonym przez kolejny mit do tego, co można określić jako nasze własne „dzieło Piotra”³⁵.

Możliwość poznania Prawdy wiązana jest przez nich, zauważmy, z podmiotem ponadjednostkowym, wspólnotowym i soborowym, a jej dostąpienie owocować ma przemianą rzeczywistości, prowadzącą Rosjan ku samospelnieniu i wolności. Gdy – eksplikują swe nadzieje Kara-Murza i Polakow – zrozumienie osoby i dzieła Piotra zostanie wreszcie dokonane, poza dwoma przeciwstawnymi maskami „geniusza-cudotwórcy” i „złodzieja-tyrana” uda się, być może, Rosjanom zobaczyć wieloraki, malowniczy obraz Wielkiego Cara, stworzony przez popiotrową historię. W typowy dla tradycji rosyjskiej sposób motyw sięgnięcia Prawdy łączą oni z motywem, czy wręcz patosem, oczyszczenia, demaskacji, zerwania wcześniejszych „masek”, odrzucenia półprawd i pseudoprawd, przekroczenia ich i wyzwolenia się od nich³⁶, a podkreślony motyw „odczarowania” odnoszony jest przede wszystkim do sfery złych „czarów”.

O ile przedmowa jest wspólnym tekstem obu badaczy, o tyle całą antologię kończą dwa – wzajemnie uzupełniające się – zakończenia. Pierwsze z nich, *Rossija i Piotr*, zostało napisane przez L. Polakowa, w którego przekonaniu za sporem o Piotra I kryje się, przynajmniej *implicite*, fundamentalny spór o Ruś Przedpiotrową i dopiero rozpatrywanie obu sporów łącznie może stworzyć szansę objaśnienia rosyjskich przełomów społecznych i towarzyszących im przemian zbiorowej tożsamości.

Intelektualnym oparciem dla Polakowa staje się – zainspirowana intuicjami Piotra Czaadajewa – dziewiętnastowieczna koncepcja Siergieja Sołowjowa, umieszczająca reformę piotrową w ramach ogólnej teorii socjologicznej, rozróżniającej dwa podstawowe typy społeczeństw: „barbarzyński” i „cywilizowany”, pojmowane zarazem jako dwie epoki („wieki”) w rozwoju każdego narodu historycznego. W odniesieniu do Rosji oznaczało to, konstatuje Polakow, że „cywilizacja” nie była traktowana po prostu jako coś nabytego czy przyswojonego z zewnątrz.

³⁵ A. Kara-Murza, L. Polakow, *Priediskowije...*, s. 18–19.

³⁶ Por. s. 91–92, 193, 439, 459.

Zasadniczym rysem Sołowjowowskiego podejścia do Piotra i jego dzieła było właśnie to, że uznał on ową jednostkę-wydarzenie za punkt zerwania między starą („barbarzyńską”) Rusią a nową („cywilizowaną”) Rosją³⁷.

Kryteria rozróżnienia obu typów zostały przez Sołowjowa zapożyczone ze współczesnej mu socjologii zachodniej – za kryterium owego rozróżnienia, a jednocześnie kryterium etapu rozwoju, uznał on podział pracy. W kontraście do społeczeństwa „barbarzyńskiego”, w społeczeństwie „cywilizowanym” „panuje podział zajęć i wobec tego panuje również zjednoczenie sił, albowiem wszyscy znajdują się we wzajemnej więzi i zależności”³⁸.

W odniesieniu do przemian w sferze duchowej i emocjonalno-psychologicznej, Polakow wskazuje, że po okresie *smuty* (przełom XVI–XVII w.) społeczeństwo rosyjskie pozostawało nadal w fazie „kryzysów kolektywnej tożsamości” – tradycyjna mentalność Starej Moskwy stanęła przed zupełnie nowymi wyzwaniem, związanymi m. in. z koniecznością dokonania nowego samookreślenia się.

Dla adekwatnego rozumienia epoki piotrowej nadzwyczaj istotne jest łączenie się procesów prowadzących do przełomów w strukturze społecznej ze zmianami w świadomości zbiorowej, wyrażającymi się w formie kryzysów³⁹.

Pierwsze z nich objaśnia on korzystając z socjologicznej teorii Emila Durkheima, drugie zaś – z psychoanalitycznej teorii Zygmunta Freuda.

Jak eksplikuje rosyjski badacz, Durkheim rozróżniał dwa podstawowe typy więzi społecznej: „solidarność mechaniczną” i „solidarność organiczną”. Pierwsza z nich, oparta na społecznych podobieństwach, osiąga swe maksimum wtedy, gdy świadomość kolektywna nie pozostawia miejsca na świadomość indywidualną. Przejście do drugiego typu solidarności nie jest jednak rezultatem kumulatywno-ewolucyjnego procesu, prowadzącego płynnie do punktu równowagi między „świadomością kolektywną” i „świadomością jednostkową”. Wewnątrz społeczności opartych na „solidarności mechanicznej” przebiega bowiem własny proces ewolucji, doprowadzający „świadomość kolektywną” do krańcowej intensyfikacji właśnie wtedy, kiedy wykształcają się już w nich bardziej zaawansowane struktury podziału pracy, generujące potrzebę społecznego przełomu. Posegmentowane społeczeństwo o podstawie klanowej, wychodząc z fazy ordy, wytwarza instytucje absolutnej władzy. Więź, łącząca jednostki z wodzem, jest wówczas identyczna z więzią, łączącą w rozumieniu współczesnym rzecz z osobą. Władza absolutna znajduje oparcie w dwóch podstawowych formach „świadomości kolektywnej”: w „religii” i „komunizmie” – dokonuje się sakralizacja despotycznej władzy, a jednostki stają się „wspólnie” jej własnością⁴⁰.

³⁷ Cyt. według: L. Polakow, *Rossija i Piotr*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Rieformator...*, s. 239.

³⁸ Tamże, s. 240.

³⁹ Tamże, s. 242.

⁴⁰ Por. tamże, s. 245.

W zastosowaniu Durkheimowskiego schematu do historii Rosji Ruś Kijowska to, zdaniem Polakowa, posegmentowane społeczeństwo o strukturze klanowej, Ruś Moskiewska od czasów Iwana III stanowi natomiast dalsze stadium ewolucji społeczeństwa rozważanego typu – religijność staje się w nim wówczas przenikającym wszystko *Domostrojem* – służącym odnalezieniu i określeniu „odpowiedników porządku Bożego w organizacji życia codziennego mieszkańca Rusi”⁴¹ – dokonuje się sakralizacja władzy carskiej i pojawia ideologia „Moskwy-Trzeciego Rzymu”. Dokonująca się centralizacja władzy jest w swej istocie procesem rozprzestrzeniania się *wotcziny* na całe terytorium państwa, przekształcania Rosji w *wotczinę* swojego władcy (poł. XV – poł. XVII w.)⁴². Jak konkluduje rosyjski badacz,

ustanowienie po okresie *smuty* reżimu scentralizowanego samodzielnego oznaczało osiągnięcie kresu w ewolucji pierwotnego typu społecznego, opartego na solidarności mechanicznej. Tradycyjne społeczeństwo rosyjskie wstąpiło w stan przejściowy, w którym nowy typ społeczny może się rozwijać tylko kosztem wyparcia poprzedniego typu⁴³.

Procesowi podobnej modernizacji społeczeństwa rosyjskiego przeszkadzały jednak jego elementy bazowe: prawosławie jako intensywna forma świadomości kolektywnej i nieograniczone samodzielnictwo, a także – mniej już jednak ważne dla objaśnienia przemian epoki piotrowej – wspólnotowy (wiejski i pogrodzki) komunizm oraz przenoszenie tradycyjnych form organizacji społeczności na nowe terytorium (kolonizacja)⁴⁴.

Instrument teoretyczny, umożliwiający opis i objaśnienie kryzysów tradycyjnej mentalności moskiewskiej, Polakow znajduje w psychoanalitycznej koncepcji Freuda, w szczególności w jej treściach związanych z psychologią mas, korespondujących, jak podkreśla, z konceptem „świadomości kolektywnej”, wypracowanym przez socjologię Durkheima. Badając prawidłowości procesów tworzenia się i funkcjonowania „mas” – za szczególnie ważne wśród nich twórcę psychoanalizy uznawał „Kościół” i „wojsko”. Freud doszedł do następującej konkluzji: „Wielość równych, mogących identyfikować się ze sobą, i jeden-jedyny, przewyższający ich wszystkich – oto sytuacja, urzeczywistniona w zdolnej do życia masie”⁴⁵.

⁴¹ H. Kowalska, *Domostroj – Boży świat człowieka*, [w:] *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej. Kartina człowieka i mira w ruskim myśleniu*, Kraków 1998, s. 21.

⁴² L. Polakow powoływał się tu na konstatacje Richarda Pipesa, oparte z kolei – jak podkreślał – głównie na badaniach rosyjskich historyków, S. Sołowjowa i W. Kluczewskiego. Por. tamże, s. 246; por. także R. Pipes, *Własność a wolność*, Warszawa 2000, s. 259–271.

⁴³ A. Kara-Murza, L. Polakow, *Rieformator...*, s. 247.

⁴⁴ Por. tamże, s. 248.

⁴⁵ Cyt. według: tamże, s. 250.

Jak zauważa Polakow, w rosyjskiej historii właśnie – wyszczególnione przez Freuda jako „sztuczne masy” – „wojsko” i „Kościół”, stanowią absolutnie dominujące formy ogólnonarodowej identyfikacji. Przypadek z „wojskiem” ukazuje proces najbardziej archaicznej identyfikacji z władcą-wodzem wojskowym, umożliwiając psychoanalityczną interpretację rosyjskiego „mitu cara”, a przypadek z „Kościołem” – „mitu Świętej Rusi”.

Zgodnie z klasycznym schematem późnego Z. Freuda, normalna przestrzeń psychiczna wyrasta jako rezultat kształtowania się „ego”, które, wykorzystując energię pierwotnego instynktu (libido) wypełniającego „id”, i pod kontrolą społeczno-normatywnej instancji „superego” (sumienie), przewycięża „zasadę przyjemności” we wzajemnym oddziaływaniu z rzeczywistością⁴⁶.

W społeczeństwach zachodnich – oparta na prawie i tworzącej je umowie – feudalna organizacja życia społecznego narodów stanowiła socjokulturowo znaczącą sferę, umożliwiającą formowanie się i wzmacnianie pozycji „ego”. Pogańskie jądro ulegało dwoistej dyferencjacji. Jedna jego część, pod naciskiem „superego” (Kościół katolicki), wypierana w przedchrześcijańską przeszłość, zlewała się z kulturą antyczną, współkształtując energetyczno-kreatywną sferę „id”. Druga ulegała sublimacji w „superego”, wytwarzając różnorodność zachodniego świata chrześcijańskiego w jego podstawowych formach: katolickiej i protestanckiej.

Renesans-Reformacja jest właściwie stadium kulturowej syntezy europejskiego „ego”, kiedy pogańskie „id” i chrześcijańskie „superego” wchodzą w kompromis, pozwalając „ego” Europejczyka czasów nowożytnych przyjąć wyzwanie rzeczywistości⁴⁷.

Spółceństwo staroruskie – w którym nieobecność umowy jako przestrzeni socjokulturowo⁴⁸ znaczącej blokowała proces wykształcania się, podobnej jak na Zachodzie, pozycji „ego” – zmierzało natomiast w kierunku przeciwnym. Od swobód okresu dzielnicowego podążało ono w stronę scentralizowanego społeczeństwa *wotczinowego*, gdzie prawo suwerena i prawo własności zlewały się ze sobą, a władza polityczna była sprawowana tak, jak dysponowanie własnością⁴⁹. Zamiast wejść we wzajemny kompromis, sfera pogańskiego „id” i wysublimowane prawosławne „superego” – przy braku przestrzeni umożliwia-

⁴⁶ Tamże, s. 252.

⁴⁷ Tamże, s. 253.

⁴⁸ W sferze tradycyjnej mentalności rosyjskiej umowa – z założenia zawierana jedynie z „obcymi” – wiązana jest z oszustwem (i traktowanym jako oczywiste prawem do niego). W kontaktach ze „swoimi” natomiast oszustwo traktowane było jako ciężki grzech, a umowa nie była potrzebna – wystarczało zaufanie. Por. Ju. M. Łotman, *Siemiosfera*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 384–385.

⁴⁹ Jak diagnozuje rosyjski historyk S. Płatonow: „W osobie księcia dokonano się połączenie dwóch kategorii prawa, prawa politycznego władcy i prawa prywatnego właściciela [...]. Książę jest nie tylko nosicielem najwyższej władzy w kraju, jest jego dziedzicznym właścicielem”. Cyt. według: L. Nowikowa,

jącej ich wzajemne zapośredniczenie – funkcjonowały albo w systemie pełnej rozbieżności, albo jako utożsamiane ze sobą. Pozycja „ego” – zamiast wyrastać z wnętrza indywiduum – była wynoszona „na zewnątrz” i nadawana społeczeństwu jako całości. Rosyjskie kolektywne „ego” występowało, w następstwie powyższego, jako symbiotyczne „My”, w którym zlewały się ze sobą „id” i „superego”.

Mit „Świętej Rusi” od początku kształtował się w opozycji do mitu „władcy-Cara”, rozrywając i przeciwstawiając sobie wzajemnie identyfikację poprzez księcia-wojskowego wodza, wypieraną w sferę pogańskiego „id”, oraz identyfikację poprzez prawosławną Cerkiew, sublimowaną w „superego”. Jednocześnie mit ów sam wyznaczał formułę wewnętrznej tożsamości kolektywnego „ego”, łącząc archaiczny, pochodzący jeszcze z czasów pogańskich, etnonim „Ruś” z, wyrażającym moment cerkiewnej sakralizacji, epitetem „Święta”. Identyfikacyjną dominantą – stabilizującą archaiczny typ społeczny, oparty na solidarności mechanicznej, gdy w połowie XVII w. dobiegł on już kresu swojej ewolucji i wkroczył w kryzysową fazę przejściową – stało się prawosławie. W myśl zbioru praw, zatwierdzonego na Soborze Ziemskim w 1649 r., wszelka odmienność czy odstępstwo religijne były karane śmiercią. Kolektywna struktura tożsamości nabierała charakteru totalnego: „Car uważał siebie za Naród i Cerkiew, Cerkiew uważała siebie za Naród i Państwo, Naród uważał siebie za Cerkiew i Państwo”⁵⁰.

Reformatorska działalność patriarchy Nikona, od początku popierana przez cara, uderzyła w ideologię, legitymizującą istniejący porządek, uwalniając władcę od krępujących ograniczeń, odpowiadających standardom doskonałości odnoszonym do „Trzeciego Rzymu”, ucieleśnianego jakoby w Rosji. Dążenie do doskonałości, założone w ideologiczno-utopijnej symbiozie Moskiewii, wykształciło jednak typ kolektywnej tożsamości, wykluczający jakąkolwiek korektę „z zewnątrz”, stanowiący „reakcję na świat zewnętrzny, który popadł pod władzę heretyków i innowierców, tj. w ostatecznym (eschatologicznym) rachunku – Szatana i apokaliptycznego Antychrysta”⁵¹. Postawiona w sytuacji dramatycznego wyboru, większość społeczeństwa rosyjskiego podporządkowała się po prostu woli i autorytetowi władcy, a integrująca i legitymizująca istniejący porządek „oficjalna” ideologia zaczęła tracić kontakt z rzeczywistością. Druga jego część – pozostając wierna utopijnym treściom moskiewskiej tożsamości, wybrała natomiast drogę *raskoła* – próbę wyjścia poza państwo i historię, uznając, że „święte carstwo” rosyjskie przekształciło się w „carstwo Antychrysta”⁵².

I. Siziemskaia, *Russkaja filosofija...*, s. 24; por. A. Boronjow, P. Smirnow, *Rossija i russkije. Charakter naroda i sud'ba strany*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 61–64.

⁵⁰ Niniejszy fragment syntetycznej eksplikacji owej struktury, sformułowanej przez Sołowiewicz – cyt. według: L. Polakow, *Zakluczenije. Rossija i Piotr*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Rieformator...*, s. 256.

⁵¹ Tamże, s. 259.

⁵² Por. J. H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 148–149.

Jak diagnozuje Polakow, kryzys narodowej tożsamości, będący przejawem kryzysu archaicznego typu społecznego, prowadził do zerwania symbiotycznej jedności „id” i „superego”, stwarzając możliwość pojawienia się niezależnego – wprawdzie jednego tylko, bo wyłącznie cesarskiego – „ego”. Jego funkcją stała się interakcja z zewnętrzną rzeczywistością – „Europą” i „Zachodem”, występującymi dotychczas po prostu w charakterze obiektu identyfikacji negatywnej. Jednocześnie, w następstwie neurotycznej transgresji – spowodowanej owym zerwaniem oraz cofającymi w przeszłość próbami przewyciężenia istniejącego kryzysu tożsamości – funkcja „superego” uległa zawężeniu, a jego treść uległa faktycznemu wyparciu w głębokie warstwy kolektywnej podświadomości. W sytuacji osłabienia swoiście ludzkiego pierwiastka średniego, to, co „święte” i to, co „zwierzęce” zaczęło zlewać się ze sobą, stwarzając przesłanki dla pojawienia się i żywotności konceptu człowieka pojmowanego jako „świętozwierzę”⁵³.

Stworzona możliwość pozytywnej identyfikacji z „Zachodem” odnosiła się jednak przede wszystkim, a właściwie wyłącznie, do osoby cara, ucieleśniającej pozycję indywidualnego „ego”, uwolnionego spod władzy totalnej identyfikacji. Jego historyczną personifikacją stał się właśnie Piotr I. Zadanie, którego się on podjął, kontynuuje Polakow, polegało na przeniesieniu „obiekta pożądania” – „Europy” – do Rosji, co zakładało zmianę typu społecznego przy zachowaniu samodzierżawia, następnego, po osłabionym i zmarginalizowanym prawosławiu, czynnika blokującego modernizację społeczeństwa. Zakładało to zerwanie z „narcyzmem”, którego społeczno-kulturowym ekwiwalentami były: zamkniętość, izolacjonizm i samowystarczalność państwa oraz mesjanizm jego ideologii. W mentalności rosyjskiej – w rozpatrywanej perspektywie szczególnie symptomatyczny charakter mają postawa i wypowiedzi Czaadajewa – uruchomione zostały wówczas dwa paralelne procesy: racjonalnej samoidentyfikacji z jednej strony oraz nieświadomie neurotycznego przeżywania traumy zerwania ze „swoim” i stawania się „cudzym” z drugiej⁵⁴. Fakt, że zerwanie z – pierwotnym stadium „kolektywnej nieświadomości” – narcyzmem było dokonane przez samodzierżawne, narcystyczne „ego” okazał się, w dalszym toku ewolucji społecznej, potężnym czynnikiem hamującym. Jako władca absolutny, Piotr I mógł czynić praktycznie wszystko, co chciał, ale jednak jedynie wtedy, gdy występował w roli „Ojca Ojczyzny”⁵⁵. Do „Europy” mógł się on wówczas odnosić wyłącznie w sposób utylitarny (inaczej mogło być tylko wtedy, gdy występował w charakterze wyłącznie osobistym, np. jako szkutnik-pasjonat)⁵⁶.

⁵³ Por. L. Polakow, *Zakluczenije. Rossija...*, s. 261–261.

⁵⁴ Tamże, s. 264–265.

⁵⁵ W rosyjskiej tradycji religijnej, przypisywany sobie przez Piotra I tytuł „Ojca Ojczyzny”, przysługiwał wcześniej jedynie głowie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Por. A. Burowskij, *Piotr Pierwyj...*, s. 175.

⁵⁶ L. Polakow, *Zakluczenije. Rossija...*, s. 265.

W procesie „narcystycznej identyfikacji – by posłużyć się, cytowaną przez Polakowa, wypowiedzią Freuda –

obiekt zbudowany we własnym „ego”, rzutowany jest jakby na własne „ego” [wtedy] własne „ego” zostaje potraktowane jako porzucany obiekt i doświadcza na sobie wszelkich napaści i przejawów mściwości, które były przeznaczone dla obiektu⁵⁷.

W następstwie powyższego, z jednej strony nasiliły się różnorakie ekscesy, towarzyszące próbom brutalnego wykorzenienia tradycyjnej tożsamości moskiewskiej, z drugiej – selektywne i pragmatyczne zapożyczanie instrumentarium cywilizacyjnego Europy, w celu wyposażenia narcystycznego „ego” w nowe, potężniejsze niż dotychczasowe, środki działania w otoczeniu zewnętrznym i kontrolowania go⁵⁸. Carskie „ego” zaczęło jednocześnie funkcjonować jako „superego”, wypierając swego wcześniejszego konkurenta – władzę kościelną, sprowadzoną do rangi państwowego departamentu, i zajmując jej miejsce w strukturze mentalności rosyjskiej⁵⁹.

Przeprowadzona przez Piotra rewolucja społeczna podzieliła Rosję na dwie części: „starą” i „nową”.

W rezultacie tego nowego „raskoła” zaczyna wyrastać zasadniczo inna przestrzeń identyfikacyjna, struktura której warunkowana jest teraz przez rzutowanie „do wewnątrz” tego zewnętrznego „My”, które w formie ideologicznego/utopijnego kompleksu Trzeci Rzym/Święta Rusz przeciwstawiało się całemu pozostałemu światu⁶⁰.

Cały naród rosyjski (poprzednio wyobrażany jako już całościowo ukonstytuowany w określony sposób) został przemieszczony w wewnętrzną przestrzeń „Imperium Rosyjskiego”, przekształcając się w „obiekt pożądania” dla władzy państwowej. Lustrzanym, zmiernym, zmierzającym w przeciwnym kierunku, odpowiednikiem powyższego stała się, wychodząca ze strony „narodu”, identyfikacja z carskim „My”, z chłopskim Carem-*batiuszka*: „dla nich »Car« – to tylko »obiekt pożądania« ich kolektywnego »ego«, źródło i obrońca »prawdy-sprawiedliwości«”⁶¹.

Obok tradycyjnej formuły „car-naród” wytworzył się nowy kanon identyfikacyjny „car-dworianstwo”, w ramach którego obie strony pojmują się wzajemnie nie w charakterze „obiektu”, lecz raczej w charakterze wzoru do naśladowania w rozwoju własnego indywidualnego „ego”. Carowi *dworianstwo* jawiło się jako ucieleśnienie własnego ideału – „sługi ojczyzny”, oddającego jej w swobod-

⁵⁷ Cyt. według: tamże; por. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1984, s. 415.

⁵⁸ Jak wyznał kiedyś sam Piotr I: „Europa jest potrzebna nam tylko kilka dziesięcioleci. A potem możemy odwrócić się do niej tyłem”. Cyt. według: L. Siemiennikowa, *Rossija w mirowom soobsczesztwie cywilizacyj*, Moskwa 2008, s. 194.

⁵⁹ Por. tamże, s. 267; M. Rajew, *Rossija za rubieżom. Istorija kultury russkoj emigracji 1919–1939*, Moskwa 1994, s. 153–155; Dż. Chosking, *Rossija i russkije*, kn. 1, Moskwa 2003, s. 245–246.

⁶⁰ L. Polakow, *Zakluczenije. Rossija...*, s. 269.

⁶¹ Tamże.

ny sposób całe bogactwo swego indywidualnego „ego”. Dla *dworianstwa* z kolei car uosabiał – z definicji nieosiągalny – najwyższy stopień wolnościowej formy życia jednostki, określanego w odpowiedzialny sposób wolnym aktem jej woli.

Wraz z upływem czasu oba wskazane kanony identyfikacyjne coraz bardziej rozchodziły się ze sobą, pokazywały to kolejne niepowodzenia podejmowanych prób szlacheckiego (*dworianskiego*) „chodzenia w lud” i *raznoczyńskiego* „chodzenia w szlachtę”⁶². Zbiegły się one jedynie w osobie rosyjskiego cara-samodzierżawcy, tworząc ambiwalentną tożsamość „ego (Ja) = My”. Symbiotyczne połączenie kanonu wszechrosyjskiego imperatora/*dworianskiego* cara i chłopskiego (prawosławnego) „*cara-batiuszki*” wymagało wzajemnej równowagi obu; ściślej –

była potrzebna pewna własna, niezależna od przedstawionych kanonów tożsamość samodzierżawcy, która pozwalałaby mu/jej utrzymać się, nie w charakterze „punktu O”, a w charakterze wierzchołka trójkąta, ograniczającego nową przestrzeń identyfikacyjną⁶³.

Warunek taki spełniał jedynie, występujący w sferze archaicznej przestrzeni socjokulturowej, obraz nieograniczonego niczym władcy – „despoty”. Sens i istota kryzysu kolektywnej tożsamości – rozpoczętego przez działania Piotra I, a zakończonego zabójstwem Mikołaja II i carskiej rodziny w 1918 r. – polegały na nieustannym poszukiwaniu miary „despotyzmu”, „na przeżywaniu/wypieraniu go w charakterze neurotycznego kompleksu w sferę podświadomości rosyjskiej tożsamości narodowej, kształtującej się w toku ewolucji społecznej”⁶⁴.

Drugi ze współautorów antologii, Aleksander Kara-Murza, swoje do niej zakończenie rozpoczyna od przytoczenia paradoksalnego wniosku, do którego doszedł Mikołaj Michajłowski w czasie obchodów dwusetnej rocznicy urodzin wielkiego cara: „»Prawdziwa« formuła Piotra jest wciąż jeszcze niejasna dla społeczeństwa rosyjskiego”⁶⁵. Podejmując swoje poszukiwania owej „formuły”, Kara-Murza rozpoczyna od analizy poglądów Mikołaja Karamzina i Aleksandra Hercena. Pierwszy z nich, wskazuje badacz, wyeksplikował, ujawniającą się już wcześniej w myśli rosyjskiej, najważniejszą treściową opozycję w sposobie uświadamiania sobie przez Rosjan osoby i dzieła Piotra I. Jej bieguny wyznaczają dwie przeciwstawne tezy: w myśl pierwszej – przez swoje nowatorstwo Piotr I dołączył Rosjan do wspólnoty ogólnoludzkiej, zgodnie z drugą – naśladowanie przez cara Zachodu stało się początkiem małpowania, tj. zdziczenia Rosjan.

⁶² Mianem „raznoczyńców” określano w XVIII–XIX-wiecznej Rosji ludzi, którzy nie należeli do żadnego ze stanów i utrzymywali się z własnej pracy; w XIX w. przede wszystkim inteligentów pochodzenia nieszlacheckiego o radykalnych, postępowych poglądach.

⁶³ Tamże, s. 270–271.

⁶⁴ Tamże, s. 271.

⁶⁵ Cyt. według: A. Kara-Murza, *Zakłuczenie. Formuła Pietra Wielikiego*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Rieformator...*, s. 272.

W ujęciu A. Hercena, kontynuuje swe wywody Kara-Murza, bezsporna zasługa Piotra I polega na „uczciwym uświadomieniu sobie barbarzyńskiego braku jakichkolwiek perspektyw [rozwojowych – przyp. M. B.] dla moskiewskiej Rusi, na zrozumieniu imperatywu jej »uczłowieczenia«”⁶⁶. Jednocześnie Hercen dostrzega, że „barbarzyńskie”, tyrańskie metody działania cara nie są w stanie zapewnić „ludzkiej wolności” i swobodnego rozwoju kraju. Popiotrowe społeczeństwo rosyjskie zostaje ściśnięte przez dwie „niehumanitarne” formy: „azjatyckie barbarzyństwo z tyłu” i „pseudozachodnie barbarzyństwo z przodu”. Jedynym wyjściem pozostaje, w przekonaniu „ojca rosyjskiego socjalizmu”, powrót nie do „dzikich form” Przedpiotrowej Rosji, lecz do ich przeobrażonej, „ludzkiej treści” – do wiejskich wspólnot i arteli robotniczych; po to, by „uwolnić zasady, na których są one oparte, oczyścić [je – przyp. M. B.] od wszystkiego, co naniezione, skażające, od dzikiego mięsa, którym one obrosły – w tym tkwi, naturalnie, nasze powołanie”⁶⁷.

Jak konstatuje Kara-Murza, Hercen akceptuje u Piotra I wszystko to, co wiąże się z jego rolą cywilizacyjną, uczłowieczającą, odrzuca natomiast jego „barbarzyństwo”, „dzikość”, „zwierzęcość”. Czy jednak, pyta badacz, sam car uświadamiał sobie w ogóle podniesiony problem, własne rozdarcie między Człowiekiem i Zwierzęciem (sprawa istotna, gdyż – jak twierdzi – trzywiekowy już spór o Piotra zdaje się *de facto* zakładać właśnie pojmowanie go jako „Nadczłowieka” z jednej strony i jako „Superzwierzęcia” z drugiej). W przyjmowanej perspektywie, zastrzega on, ważne jest nie to, czy zastana przez młodego cara Ruś była rzeczywiście dzika i barbarzyńska, ale to, czy były podstawy, by mógł on tak o niej myśleć.

Odpowiedź na powyższe pytania, udzielona przez Kara-Murzę, jest pozytywna. Dla jej uzasadnienia przywołuje on wypowiedź S. Sołowjowa, odnoszącą się do Przedpiotrowej Rosji:

Choroba społeczeństwa rosyjskiego polegała na barbarzyńskiej gnuśności, na dążeniu, by możliwie jak najmniej robić i żyć na cudzy koszt: stąd główny sprawca przewrotu Piotr stał się uosobieniem zasady przeciwnej, zasady pracy, stał się wiecznym robotnikiem na tronie...⁶⁸

Jego bezwzględna, często krwawa, walka z lenizmem, gnuśnością i pasożytnictwem „wyrządziła wielki przewrót, wielkie poruszenie w życiu narodowym, dążenie, by oddzielić się od zasad społeczeństwa barbarzyńskiego i przyswoić sobie zasady społeczeństwa cywilizowanego”⁶⁹. Zgodnie z oceną Sołowjowa,

⁶⁶ Tamże, s. 276.

⁶⁷ Cyt. według: tamże, s. 280.

⁶⁸ Tamże, s. 282.

⁶⁹ Cyt. według: tamże; por. A. Gleason, *Ideological structures*, [w:] N. Rzhewsky (red.), *Modern Russian Culture...*, s. 103.

Ruś Przedpiotrową cechowało nie tylko piętno „barbarzyństwa”, ale również „nie ludzkości” i „zwierzęcość”. Pierwotny bodziec podobnego postrzegania jej przez samego Piotra, Kara-Murza wiąże w szczególności z dziecięcym przeżyciem okropności buntu strzelców z 1682 r.⁷⁰, który na całe życie pozostawił w przyszłym carze „głęboki wstręt duchowy do zwierzęcego oblicza dzikiego, ciemnego, prymitywnego, i w ogóle nie chrześcijańskiego, staromoskiewskiego fanatyzmu”⁷¹. Późniejszy Piotr I uderzał w „barbarzyństwo” i „zwierzęcość” wszędzie tam, gdzie się ich – w Rosji i ludziach – dopatrywał.

Przytoczywszy z aprobatą opinię-diagnozę Lwa Tołstoja, zgodnie z którą postępowanie Piotra I wyznaczało pragnienie, by poznać wszystko aż do samych granic, Kara-Murza postawił pytanie o to, co właściwie car chciał poznać w równie krańcowy sposób. Zaproponował następującą odpowiedź: „Piotr »szukał człowieka«”⁷². Poszukując ostatecznej Prawdy o Człowieku, pytał o granicę między Człowiekiem i Zwierzęciem, chciał poznać, skąd bierze się i gdzie kończy Człowiek, skąd bierze się patologia itp. Ogarnięty fobią „przed możliwością niepostrzegalnego przenikania zwierzęcości w ludzi”, nienawiścią do stanu przywyknienia do stałej obecności „zwierzęcia [...] razem z ludźmi, która stałaby się życiową, bytową »normą«”⁷³, wszędzie tępił „zwierzęcość” i wszędzie szukał Człowieka – włącznie ze samym sobą.

Można zatem mówić, wywodzi Kara-Murza, o różnych obliczach Piotra: „człowieka wśród barbarzyńców”, „superzwierzęcia wśród zwierząt” i „barbarzyńcy wśród ludzi”. Cały zaś problem podobnych wieloznaczności wiąże się, kontynuuje on, z odmiennością opinii na temat tego, co uważa się za „barbarzyństwo”; jeśli np. odrzuci się pogląd o „barbarzyństwie” dawnej Rusi, przychodzi zapytać, z czym właściwie walczył car swoimi „barbarzyńskimi” metodami, i odpowiedzieć: walczył z ludźmi. Za sporem – i u jego podstaw – o Piotra Wielkiego, kryje się zatem bardziej ogólny i podstawowy spór, dotyczący narodu rosyjskiego i jego losu. Zajęcie stanowiska w owym sporze zakłada *de facto* określony koncept historiozoficzny.

Jeśli naród jest barbarzyńcą, to metody Piotra są usprawiedliwione; jeśli naród w porównaniu z nami jest, przeciwnie, niepojętą przez Piotra cywilizacją, to barbarzyńcą automatycznie okazuje się on sam⁷⁴.

⁷⁰ Por. Burowskij, *Piotr Pierwyj...*, s. 45–54.

⁷¹ A. Kara-Murza, *Zakluczenije. Formula...*, s. 283.

⁷² Tamże, s. 285.

⁷³ Tamże, s. 288. Współczesny nam rosyjski hierarcha prawosławny objaśnia z kolei sprawę strachu Piotra I przed zwierzęcością w sposób radykalnie odmienny, identyfikując ją jako „strach szatański”, przeciwstawny „strachowi Bożemu” – strach o ciało, nie zaś o Sąd Boży i los pośmiertny. Por. Episkop Warnawa (Bielajew), *Osnovy iskusstwa swiatosti*, Niżnij Nowogorod 2003, s. 488–489.

⁷⁴ A. Kara-Murza, *Zakluczenije. Formula...*, s. 296.

W jednym i drugim przypadku „formuła cara” pozostaje pochodną takiego bądź innego określenia i oceny narodu. Skoro zaś w Rosji nie ma powszechnej zgody w kwestii tego, co jest bardziej cywilizowane, a co bardziej dzikie – naród czy władza – w prowadzonej polemice o „rosyjskiej cywilizacji” i „rosyjskim barbarzyństwie” obraz Piotra Pierwszego w sposób naturalny otrzymuje wielorakie oblicza. Nic dziwnego, jeśli zważyć, że sam car pozostaje jednocześnie symbolem rozdarcia Rosji i przedmiotem sporu, który ją jednoczy – konkluduje A. Kara-Murza.

Pytanie o Rosję – zapośredniczone przez pytanie o Piotra Wielkiego – okazuje się, w ujęciu Polakowa i Kara-Murzy, docelowo pytaniem o rosyjską władzę i relacje łączące ją ze społeczeństwem. Trafną metaforę powyższego odnajdują oni w szczególności w symbolice „Jeźdźca miedzianego”, petersburskiego pomnika Piotra I. „Dziś – wskazuje Polakow – kiedy Rosja przeżywa szok traumatycznego zerwania z »komunizmem« i »imperium«, coraz bardziej dostrzegalna obecność »Jeźdźca miedzianego« jest i symptomatyczna, i współczesna”⁷⁵. W okresie po raz kolejny przeżywanej *smuty*, silną pokusę autorytaryzmu, ławo przechodzącego w autokrację, najlepiej wyraża, kontynuuje badacz, alegoria trzymania Rosji przez władcę (władzę) „żelazną uzdą” – ulegają jej tak przecież liczni i zdawałoby się tak wzajemnie odmienni politycy zarówno z obozu liberalno-demokratycznego, jak i nacjonalistyczno-imperialnego⁷⁶.

Jak eksplikuje Kara-Murza, w Puszkiniowskiej wizji „Jeźdźca miedzianego” – swoistego „centaura” – jej twórcą

potwierdza historyczną słuszność imperium i Piotra jako jedynie możliwych poskromicieli barbarzyńskiego żywiołu – nie tylko przyrodniczego, ale i społecznego, „buntu bezmyślnego i bezlitosnego” [i dopowiada:] koń pod imperatorem, postawiony przez niego „dęba nad przepaścią”, to przecież właśnie Rosja⁷⁷.

Przywołana przez nich metafora nie jest w rosyjskiej tradycji i świadomości narodowej jednoznaczna w swej wymowie⁷⁸. Narastająca wraz z upływem lat od rozpadu systemu komunistycznego pokusa autorytaryzmu wypiera jednak coraz pełniej – ze sfery publicznej świadomości i jej wpływu na postawy społeczne – odmienne od „Puszkiniowskiego” sposoby konceptualizacji rzeczywi-

⁷⁵ L. Polakow, *Zakluczenie. Rossija...*, s. 271.

⁷⁶ Zgodnie z – symptomatyczną dla podobnych postaw i oczekiwań – konstatacją Iwana Pieriesiewtowa, pochodzącą z połowy XVI w.: „Władztwo pozbawione grozy jest jak koń bez uzdy, którego dosiada car”. Cyt. według: J. H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, Kraków 2008, s. 71.

⁷⁷ Cyt. według: A. Kara-Murza, *Zakluczenie. Formuła...*, s. 291. Jak mawiał sam Puszkini, ukazy Piotra „są jak gdyby pisane knutem”. Za: A. Burowskij, *Piotr Pierwyj...*, s. 55.

⁷⁸ Por. Ju. Łotman, *Puszkini. Biografia pisateľa*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 297–299; A. Gudzienko, *Russkij mientalitet*, Moskwa 2001, s. 46–47, 55–56.

stości kraju, w szczególności te, wprowadzone do tamtejszej tradycji przez Andrieja Biełogo i Walerija Briusowa, gdzie

„Jeździec” jest symbolem degradującego, zacofanego Imperium, które „żelazną uzdą” trzymając i paralizując „Społeczeństwo”, samo właśnie staje się głównym czynnikiem barbaryzacji⁷⁹.

Gdy przychodzi mu sformułować własne stanowisko w sprawie racji czy potrzeby tendencji autorytarnych, Polaków w ostatnim zdaniu swojego *Zakończenia* stawia po prostu pytanie: „Problem jedynie w tym oto: czy my, ludzie dzisiejsi, zgadzamy się uznać, że znajdujemy się »nad przepaścią«”⁸⁰.

Co jednak, zapytajmy, może leżeć u podstaw konstатовanego przez Polakowa rosyjskiego *fatum* znajdowania się nad „przepaścią”? Inaczej niż na współczesnym Zachodzie, władza w Rosji nie jest pojmowana przede wszystkim jako instrument ochrony – przedpolitycznie już zakorzenionych i legitymizowanych – praw i wolności obywatelskich z jednej strony oraz porządku i zasad życia społecznego z drugiej. Sprawa nie ogranicza się do świadomościowego aspektu rzeczywistości rosyjskiej; jego korelatem pozostaje określony kompleks instytucjonalny, w ramach którego władza nie jest po prostu jednym z wielu, w pewnym choćby stopniu równorzędnych, partnerów czy arbitrów, ale – nieskrępowaną *de facto* jego formalnymi regułami – prainstancją, podstawą, źródłem istnienia, trwania i dynamiki całego owego porządku. Gdy przestaje być do tego zdolna, przed Rosją pojawia się groźba chaosu i rozpadu, urastająca w oczach jej mieszkańców do rozmiarów totalnej katastrofy narodowej⁸¹. Po powtarzających się okresach rozkładu, stymulujących poszukiwania rozmaitych, często wzajemnie przeciwstawnych, dróg wyjścia pojawiają się ponownie tendencje, prowadzące do powrotu ku formom i zachowaniom tradycyjnym, zespalającym ze sobą *sacrum* i *profanum*, władzę, przewożenie, ład, tożsamość, prawdę, słuszność i sprawiedliwość, identyfikującym remedium na podstawowe zagrożenia i problemy społeczne z ponownym wzmocnieniem autokratycznej władzy centralnej⁸².

Traktując krańcowość i binaryzm formuł identyfikacyjnych i towarzyszących im ocen, odnoszonych w Rosji do Piotra I jako zjawisko symptomatyczne – ujawniające istotne cechy i problemy rosyjskiej tradycji i samoświadomości narodowej, wpływające znacząco na losy kraju – Kara-Murza i Polaków

⁷⁹ A. Kara-Murza, *Zakluczenije. Formula...*, s. 291.

⁸⁰ L. Polakow, *Zakluczenije. Rossija...*, s. 271.

⁸¹ Por. I. Kondakow, *Krizis cywilizacyjnojj idienticznosti w istorii Rossii*, [w:] N. Chrienow, *Iskusstwo w kontiektie cywilizacyjnojj idienticznosti*, t. 1, Moskwa 2005, s. 118.

⁸² Por. M. Broda, *Rosja: archaiczne korzenie, ich historyczne metamorfozy i wyzwania przyszłości*, „Sprawy Wschodnie” 2005, z. 2–3 (9–10), s. 7–12.

podkreślają, przypomnijmy, potrzebę uwolnienia się ich ojczyzny od hipertrofii skrajności, wkroczenia kraju na „środkową drogę” właściwą dla narodów „cywilizowanych”. Jak zapowiadają, pytanie o „Puszkiniowski” obraz Piotra staje się w ich ujęciu pytaniem o rosyjską rzeczywistość końca XX w., a on sam – jako ucieleśnienie „jedności przeciwieństw” – możliwym przewodnikiem przy wprowadzaniu Rosji na podobną drogę⁸³.

Jest, zauważmy, wątpliwe, by – w toku i w świetle wyników, prowadzonych przez nich wywodów – podobną rolę Piotra I dało się podtrzymać (sami badacze *explicito* nigdy się w powyższej sprawie definitywnie nie wypowiadają). W zaakcentowanym przez twórców antologii rozróżnieniu i wzajemnym skontrastowaniu piękna estetycznego i utylitarneho, treści estetycznych i moralnych⁸⁴ można doszukiwać się próby wyjścia poza – ugruntowaną w rosyjskiej kulturze, duchowości i tradycji intelektualnej, świadomie lub bezwiednie zorientowaną na stan mitycznego *coincidentia oppositorum* – formułę „wiedzy integralnej”, pojmowanej jako składnik i warunek „integralnego życia” w „społeczeństwie integralnym”⁸⁵. Z drugiej jednak strony, wskazywana przez Kara-Murzę i Polakowa, intencjonalnie emancypacyjna kategoria „jedności przeciwieństw”, zaczerpnięta z neoplatonizującej – czy ściślej i bardziej bezpośrednio z jej, finalistycznej w swych założeniach, heglowsko-marksistowskiej wersji – tradycji intelektualnej, zawiera treści, i związane z nimi oczekiwania, zakładające *de facto* właśnie podobne zorientowanie.

Przychodzi zauważyć, że – wbrew konstatacji Kara-Murzy i Polakowa – przedstawiany w ich antologii, ujawniający się w rosyjskiej tradycji intelektualnej i kulturowej, obraz Piotra I w jego relacji z Rosjanami i Rosją nie jest bynajmniej wieloraki w istotnym sensie przywołanego słowa. Co więcej, można wręcz sądzić, że nie jest taki, paradoksalnie, właśnie z powodu, który sam badacz *implicito* wskazuje, identyfikując źródła owego obrazu w ostrości sporu o „rosyjską cywilizację” i „rosyjskie barbarzyństwo”. Przedstawione przez rosyjskiego badacza syntetyczne „formuły Piotra” jako: „człowieka wśród barbarzyńców”, „barbarzyńcy wśród ludzi” i „superzwierzęcia wśród ludzi”⁸⁶ ujawniają charakterystyczne rysy mentalnego, kulturowego, ideologicznego itp. binaryzmu, niezostawiającego zasadniczo miejsca dla rzeczywistej wielorakości, gry barw i odcieni czy przejawów pluralizmu w odbiorze osoby i dzieła cara. Zamiast nich mamy jedynie do czynienia z ograniczoną różnorodnością powtarzających się treściowo-aksjologicznych opozycji; dotyczy to również koncep-

⁸³ Por. s. 349–350.

⁸⁴ Por. s. 157–158.

⁸⁵ Por. W. Zienkowskij, *Istorija ruskoj filozofii*, t. 2, cz. 1, Leningrad 1991, s. 26–28; M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 37–38.

⁸⁶ Por. s. 360.

tu „superzwierzęcia wśród zwierząt”, w którym znamię binaryzmu nie określa charakteru wewnątrzformułowej relacji Piotr – Rosja (Rosjanie), wyraża natomiast dominujący w tradycji rosyjskiej sposób pojmowania świata, podzielający podobny – w rozpatrywanym przypadku, dychotomicznie przeciwstawiany „zwierzęcemu” – „ludzki” punkt widzenia. Wskazywany przez Kara-Murzę brak zgodności Rosjan w kwestii tego, kto jest bardziej barbarzyński – naród czy władza – prowadzi co najwyżej do *quasi*-pluralistycznego obrazu Piotra (a także Rosji i Europy), pozostającego *de facto* w ramach binarnych schematów konceptualizacyjnych.

Jak pamiętamy, dla objaśnienia społecznego wymiaru przemian piotrowych, Polakow wybrał – za pośrednictwem S. Sołowjowa – teorię Durkheima. Sołowjow dla swoich konstatacji, mających objaśniać rosyjską rzeczywistość społeczną, zaczerpnął z niej przede wszystkim kryterium rozróżnienia dwóch podstawowych typów i zarazem etapów rozwoju każdego narodu historycznego, by pokazać rosyjskie przejście od „barbarzyństwa” do „cywilizacji” jako proces samorozwoju Rosji⁸⁷. W wytworzonej perspektywie osoba i dzieło Piotra I nabierają jednak charakteru ambiwalentnego: z jednej strony traktowane są jako wytwór rosyjskiego samorozwoju, który stwarza możliwość i potrzebę otwarcia na to, co inne (na „Europę”, „Zachód”), z drugiej – jak wskazuje sam badacz – czynią owe otwarcie neurotycznym i instrumentalnym, wymagającym, dla uchronienia społeczeństwa przed rozpadem, podtrzymywania politycznego despotyzmu, blokującego i wypaczającego z kolei jego sens i sens związanej z nim przemiany Rosji. W następstwie powyższego, zamiast pożądanej „pozytywnej syntezy” wartości rosyjskich i europejskich nad Popiotrową Rosją zdaje się ciążyć raczej *fatum* „syntezy negatywnej”, wzajemnego przyciągania się i potęgowania barbarzyńskich pierwiastków obu cywilizacji⁸⁸.

Diagnoza L. Polakowa, zgodnie z którą – oparta na prawie i umowie – feudalna organizacja życia społecznego narodów zachodnich stała się socjokulturowo znaczącą sferą, umożliwiającą kształtowanie się i wzmacnianie indywidualnego „ego”, natomiast w Rosji nieobecność umowy jako przestrzeni kulturowo znaczącej blokowała proces wykształcania się podobnej pozycji „ego”, wydaje się niepozobawiona racji. Brakuje w niej jednak próby bliższego i bardziej systematycznego objaśnienia, gdzie szukać społecznych, mentalnych, religijnych i kulturowych źródeł i uwarunkowań sytuacji, w następstwie której w Rosji brakowało miejsca dla indywidualnego „ego” – z jedynym wyjątkiem osoby samodzielnego władcy⁸⁹. Jednak również on, twierdzi badacz, wyznaczając, obcą

⁸⁷ Por. s. 353.

⁸⁸ Por. A. Kara-Murza, *Azjopa czy pop we fraku*, „Forum” 1998, nr 50, s. 7.

⁸⁹ Por. s. 356–357.

i cudzą (europejską) kulturę w charakterze punktu identyfikacyjnego odniesienia, w swej roli „Ojca Ojczyzny” nie mógł jej traktować inaczej niż w sposób utylitarny i instrumentalny: dla zdobycia środków służących sprawowaniu politycznej kontroli i zawłaszczaniu – w samej Rosji i poza jej granicami⁹⁰.

Gdyby sprawa dotyczyła wyłącznie ówczesnego okresu, pytanie o Piotra I miałoby jedynie wymiar historyczny. Uznając je – może nawet przede wszystkim – również za pytanie o współczesną rzeczywistość rosyjską, autorzy antropologii przyjmują, że podobna charakterystyka w istotnym stopniu zdaje się dotyczyć także dzisiejszej Rosji, stosunku rosyjskiej władzy do własnego społeczeństwa, a także zewnętrznego, w szczególności zachodniego, otoczenia kraju. We wskazanym kontekście, w okresie piętnastu lat, które upłynęły od czasu sformułowania przez Kara-Murzę i Polakowa powyższych uwag, problem uległ dodatkowemu zaostreniu. Nowe doświadczenia historyczne pokazują bowiem (przede wszystkim w związku ze wzrostem potęgi „nieeuropejskich” przecież Chin), że zwiększanie zdolności państwa do politycznej kontroli i ekspansji nie musi opierać się koniecznie na przyswajaniu wzorców i wartości zachodnich, choćby nawet instrumentalnie i utylitarnie traktowanych.

W ujęciu Kara-Murzy i Polakowa, podstawowym procesem dziejotwórczym Rosji ostatnich stuleci okazuje się wewnętrzna i zewnętrzna ekspansja władzy, a podstawowym rytmem – następujące po sobie przejawy jej wznoszenia i regresu. Powtarzające się, zaskakująco do siebie podobne, okresy *smuty* zdają się pokazywać, że dzieje Rosji sytuują się jakby poza czasem. Ich sens sprowadza się bowiem do postępów ekspansji politycznej i terytorialnej – sens, a właściwie bezsens, skoro obszar pokomunistycznej Rosji jest bardzo zbliżony do obszaru państwa rosyjskiego bezpośrednio po okresie siedemnastowiecznej *smuty*. Co więcej, po raz kolejny reprodukują się w ich kraju analogiczne, jak w odniesieniu do epoki piotrowej, pytania, dotyczące współczesnej rzeczywistości społecznej, w ramach wciąż tych samych opozycji: samorozwój – wprowadzane przemocą reformy, pseudoreforma – kontrreformacja itp.⁹¹ Dla podobnych poszukiwań archetypowy, również w swej ambiwalencji, status Piotrowego dzieła nie wydaje się przypadkowy, skoro z osobą Piotra I wiąże się zarówno zaprowadzenie w Rosji – niemiarkowanego już tradycją – despotyzmu, jak i forsowną próbę westernizacji kraju⁹², a oba owe procesy tyleż zakładały się wzajemnie, co kolidowały ze sobą, sprawiając, że w debacie dotyczącej problemu autentyczności Piotrowej nie trafne były stanowiska skrajne, jednostronne i jednowymiarowe w swej prostocie i wzajemnej dychotomiczności⁹³.

⁹⁰ Por. A. Achijezier, I. Klamkin, I. Jakowienko, *Istorija Rossii: koniec ili nowoje naczalo?*, Moskwa 2008, s. 175–176.

⁹¹ Por. s. 350.

⁹² Por. D. Likhachev, *Religion: Russian Orthodoxy*, [w:] N. Rzhnevsky (red.), *Modern Russian Culture...*, s. 49.

⁹³ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 26–37.

Symptomatyczne wydaje się jeszcze coś innego: dla objaśnienia rzeczywistości społecznej Rosji, z mnogości historycznych koncepcji socjologii zachodniej, Polakow wybrał teorię Durkheima, zakładającą, jak to odczytywał, fundamentalne przeciwstawienie dwu podstawowych typów społeczeństw. U jej podstaw leżało zaakcentowanie zasadniczej dwoistości człowieka (*homo duplex*) jako istoty rozdartej między duszę i ciało, zmysły i rozum, instynkt i świadomość⁹⁴. Można przypuszczać, że właśnie, typowy dla Rosjan i Rosji, mentalny i kulturowy binaryzm, który Polakow usiłował skądinąd przezwyciężyć, sprzyjał wyborowi – z bogatej i wielorakiej myśli socjologicznej Zachodu – podobnego punktu oparcia, a także wystrzającej pierwiastki binarne interpretacji koncepcji Durkheima. Jak bowiem podkreśla w swej *Historii myśli socjologicznej* Jerzy Szacki, w koncepcji francuskiego socjologa przeciwstawienie dwu podstawowych typów społeczeństwa i więzi społecznej nie ma charakteru absolutnego i pełni głównie funkcje heurystyczne:

Durkheim sądził, że we wszystkich społeczeństwach (z wyjątkiem najprostszych) występują oba rodzaje solidarności, toteż chodziło mu nie tylko o przeciwstawianie sobie społeczeństw tradycyjnych i nowoczesnych, lecz również o wskazanie, że solidarność społeczna ma zawsze „podwójne źródło”⁹⁵.

Spotęgowany binaryzm sposobu konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej – mający, co więcej, swój instytucjonalno-społeczny odpowiednik, stanowiący do pewnego stopnia jego „materialną” obiektywizację i jednocześnie ważną determinantę – zarówno intensyfikuje potrzebę przezwyciężenia dramatycznie odbieranych sprzeczności i napięć, jak i zdaje się podważać możliwość owego przezwyciężenia. Jego źródeł nie można sprowadzać do neurotycznych zmian, związanych z kryzysem świadomości archaicznego typu społecznego, prowadzących do osłabienia swoiście ludzkiego pierwiastka średniego, wpisanego w dychotomię „święte-zwierzęce”⁹⁶. Należy przecież pamiętać o przynajmniej kilku innych jeszcze uwarunkowaniach i okolicznościach. Jednym z podstawowych schematów – również przedkryzysowej – świadomości archaicznej był, obdarzony kosmogenicznym sensem i ontologizowany, odwieczny spór Prawdy i Krzywdy. Prawosławie – silniej niż jego zachodnie odpowiedniki zachowujące, właściwy religiom przedchrześcijańskim, kosmologiczny charakter percepcji świata – a później także instytucjonalno-społeczny system polityczny – oparty na zasadzie: kształtowana „z góry” przez centrum jedność albo rozpad – stymulowały tendencje do aksjologicznej polaryzacji dokonywanych ocen, wzmacniały niechęć do wartości i rozwiązań cząstkowych czy względnych, finalistyczny

⁹⁴ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002, s. 377.

⁹⁵ Tamże, s. 385.

⁹⁶ Por. s. 356.

maksymalizm formułowanych celów itp. sprzyjały utrwaleniu się i żywotności mentalnego, kulturowego i społecznego binaryzmu w Rosji⁹⁷. W kontekście powyższego, nawet w roli „Ojca Ojczyzny”, Piotr I był, zauważmy, przede wszystkim „Synem (swej) Ojczyzny”, „Jej (współ)Twórcą”, ale jeszcze bardziej „tworem”.

W ramach rozpatrywanego w książce nurtu rosyjskiej myśli i tradycji kulturowej, identyfikacja polarności, sprzeczności i przeciwieństw skłania do poszukiwania – związanego z ich dojściem do maksymalnej krańcowości – totalnego, finalnego rozpoznania, identyfikacji i rozwiązania. To, co definitywnie rozpoznawalne, identyfikowalne i rozwiązywalne w sferze mitycznej percepcji świata, w sferze rzeczywistości społecznej i w sferze historycznych wysiłków poznawczych zdaje się jednak – z pewnymi oczywiście dokonującymi się zmianami, związanymi z oddziaływaniem rozmaitych czynników wewnętrznych i zewnętrznych, procesów ich interakcji i adaptacji, generowaniem określonych tendencji i kontrtendencji itp. – reprodukować bez końca, a naznaczone piętnem podobnego binaryzmu teoretyczne schematy eksplanacyjne tyleż eksplikują, odtworządzając się wciąż fundamentalność stojących przed Rosją problemów rozwojowych, co mimowolnie pokazują, że – w ich właśnie świetle – nie bardzo wiadomo, jak można byłoby owe problemy racjonalnie i efektywnie rozwiązać. Usiłujące wyjść poza ramy radykalnych dychotomii koncepcje, akcentujące potrzebę wejścia Rosji na „środkową drogę”, afirmujące intencjonalnie wielorakość i pluralizm, ujawniają z kolei szybko swą „nierzeczywistość”, unaoczniając społeczne i mentalne wyobcowanie, odosobnienie i bezsilność towarzyszących im postaw i sposobów myślenia. Problem w tym, że im bardziej zdają się być one w stosunku do niej wyemancypowane, tym bardziej tracą swoją emancypacyjną moc sprawczą w odniesieniu do historycznej rzeczywistości społecznej – są bezradne wobec jej „immanentnej” dynamiki, pojmowanej, a przez to również współkształtowanej, w rytmie: despotyzm – smuta (i zagrożenie rozpadem) – despotyzm... Jednocześnie zaś – poprzez swój binaryzm i finalizm – pozostają mentalnie w nią uwikłane, stając się, paradoksalnie, przejawami i kontynuacją tego właśnie, z czym usiłują zerwać.

W rosyjskich pytaniach o Piotra I i jego historyczne dzieło – nie przypadkiem spór „o znaczenie, o ocenę Piotrowej reformy jest [...] fundamentalnym rosyjskim sporem”⁹⁸ – zdają się być obecne, choćby *implicitie*, pytania o stosunek Rosji do Europy i europejskości, o europeizację Rosji w jej wymiarze historycznym, aktualnym i perspektywicznym. Z jednej strony formułowane są one,

⁹⁷ Por. A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje osnowanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 385–390; M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 27–30.

⁹⁸ Wypowiedź rosyjskiego historyka, teologa i filozofa Aleksandra Schmemanna cytując według: *Antologija russkoj filozofii w trioch tomach*, t. 3, Sankt-Pietierburg 2000, s. 301.

intencjonalnie bądź nie, z perspektywy *de facto* popiotrowej, z drugiej pojawiają się – jako pytania fundamentalne i dramatyczne – właśnie w związku z odczuwaną potrzebą i próbami wypracowania dystansu wobec aktualnej, uznawanej w swym istotnym wymiarze za popiotrową, rzeczywistości rosyjskiej. W wielu przypadkach towarzyszy im, odpowiadający finalizmowi tradycyjnego, rosyjskiego sposobu myślenia, mit, jakoby naturalnym przeznaczeniem przynajmniej Popiotrowej Rosji, była europejskość albo też, przeciwnie, jej definitywne odrzucenie. Kolejne dziesięciolecia, zamiast podobnego rozstrzygnięcia, reprodukcją jednak wciąż dotychczasową „przejsiowość”. Co symptomatyczne, jeśli spojrzeć na sprawę nie przez pryzmat wzajemnie spolaryzowanych poglądów pro- i antyzachodnich myślicieli i inteligentów, a poprzez sferę wpływowych postaw, interesów i ról społecznych – generowanych i wzmacnianych przez tamtejszy system społeczny oraz jego ideologiczne artykulacje i uzasadnienia – nietrudno dostrzec, że zdają się one w dużym stopniu kontynuować, odtwarzać i powielać stosunek Rosji i Rosjan do Europy, wyrażony w swej archetypowej formie właśnie przez Piotra I w jego roli „Ojca Ojczyzny”. Z kolei prywatny, osobisty stosunek Piotra I do Europy i europejskości (w ich niektórych treściach i przejawach) – jako pasjonata-miłośnika – może być wówczas rozpatrywany jako archetypowa wersja postaw rosyjskich inteligentów-okcydentalistów.

Kultura rosyjska była od wieków zwrócona na kulturę obcą, najpierw, w związku z chrystianizacją na Bizancjum, później, w okresie popiotrowym, na Europę. Pograniczny, kresowy charakter Rosji rodzi jednocześnie

dwoistą samoświadomość kultury rosyjskiej, podwójny punkt odniesienia – na Zachód i na Wschód. Wciąż zatem obserwujemy w Rosji albo ciężenie ku kulturze zachodniej, albo – odwrotnie – świadomość odrębnej drogi, pragnienie odseparowania się i przetrwania. Tak czy owak – w obu przypadkach – Zachód, kultura zachodnia występuje jako stały punkt odniesienia...⁹⁹

Nawet poszukiwania własnej samoistności, osobnych korzeni czy purystyczne odrzucanie obcej kultury mają tu często w dużym stopniu charakter wtórny i reaktywny, łącząc się zarazem „z inspiracją i wpływem tej właśnie tradycji – zachodniej – w stosunku do której chce się uzyskać i uzasadnić swoją samodzielność”¹⁰⁰. W konsekwencji, by podać znaczący przykład:

Dużą część tak zwanej rosyjskiej idei, poczynając od doktryn słowianofilów, można pojmować jako romantyczny protest przeciwko racjonalizmowi, liberalizmowi, kulturze burżuazyjnej, krócej mówiąc, jako protest przeciwko modernizacji, który nigdy nie był obcy także Zachodowi¹⁰¹.

⁹⁹ B. Uspienski, *Duchowość...*, s. 14.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Dż. Skenlan, *Nużna li Rossii russkaja filozofija?*, „Woprosy filozofii” 1994, № 1, s. 62.

Ignorowanie podobnych faktów dla podkreślenia kontrastu rosyjsko-zachodniego i upajania się absolutną jakoby unikalnością i wyjątkowością Rosji sprawia, że poszukiwanie własnej prawdy-idei wspiera się na poznawczych i ideologicznych mistyfikacjach, skazuje na pozostawanie w sferze fałszywej świadomości w jej elementarnym sensie. Brak jednoznacznego wyobrażenia Rosjan o swym miejscu na ziemi, ambicje związane z jego upragnioną centralnością w świecie, opozycja wobec Zachodu oraz wielkomocarstwowa nostalgia itp. przyczyniają się do tego, że na przełomie wieków XX i XXI

niemal trzy czwarte Rosjan uważa Zachód za wroga, a tyle samo chce, by ich kraj podążał własną drogą, choć nie potrafią powiedzieć jaką. W rezultacie Rosja postkomunistyczna miota się pomiędzy pretensjami do europejskości, podkreślaniem wspólnoty interesów z Chinami a izolacjonizmem¹⁰².

Warto zauważyć charakterystyczną biegunowość opinii na temat stosunku Rosjan, a także rosyjskiej kultury i cywilizacji, do innych: współtworzą ją, z jednej strony – wywodzona przez badaczy m. in. z bizantyńskich prawzorów i inspiracji – ksenofobiczność postaw, z drugiej przekonanie o szczególnej, ekskluzywnej wręcz, uniwersalności, szerokości i otwartości duszy rosyjskiej. Dla obu stanowisk nietrudno znaleźć dowolną liczbę potwierdzających je przejawów i artykulacji, choć nawet intuicyjnie wyczuwa się jednocześnie ich jednostronność. Szukając odpowiedzi innej niż nadużywana często abstrakcyjna teza o antynomiczności „duszy rosyjskiej”, wskazać można raczej m. in. na, nie zawsze przez Rosjan upragniony, wpływ innych kultur i jednocześnie na równie silne mechanizmy i wysiłki obrony własnej, jak chciałoby wielu z nich, „rdzenej” tożsamości przed pierwiastkami obcymi. Trudno byłoby doszukiwać się tu zresztą jakiejś szczególnej paradoksalności czy antynomiczności, gdyż rosyjska otwartość na świat zewnętrzny pozostaje przecież nie tylko selektywna, ale również w znacznym stopniu utylitarna i instrumentalna. Jej, chętnie akcentowana i kultywowana w Rosji jako ekskluzywna, uniwersalność ma – w dużym stopniu, zakorzenioną w strukturach myślenia archaicznego – etnocentryczną genezę i charakter, wpływające m. in. na treści wpisywane sens rosyjskiej idei.

Należy jednocześnie pamiętać, że sprawa europejskości – „europejskości” czy nieeuropejskości bądź „nieeuropejskości” – Rosji nie rozstrzyga i nie rozwiązuje się jedynie, czy przede wszystkim, na poziomie dokonywanych przez władzę wyborów geopolitycznych. Dla przykładu, putinowska teza – „I w tym [tj. kulturowym, przy równoczesnym założeniu, że „istotą każdego kraju jest jego kultura” – przyp. M. B.] sensie Rosja jest krajem europejskim. Nie może być wątpliwości”¹⁰³ – była przede wszystkim formalną deklaracją akcesu cywili-

¹⁰² R. Pipes, *Czasy nowe...*, s. 9.

¹⁰³ *Nie wolno mi się bać. Rozmowa Adama Michnika z prezydentem Rosji Władimirem Putinem*, „Gazeta Wyborcza”, 16.01.2002, s. 6.

zacyjnego i dokonywanego wówczas, jak się wydawało, strategicznego wyboru politycznego, a nie uzasadnioną merytorycznie diagnozą rzekomej jednoznaczności kulturowej tożsamości Rosji czy zasadniczego kierunku jej społecznej transformacji. Teza, zgodnie z którą Rosja w wymiarze kulturowym jest krajem europejskim, a w wymiarze społecznym – nie, zakłada niesocjologiczne rozumienie kultury, wyrwywające sferę kultury z życia społecznego. Wydaje się ona jedną z symptomatycznych konkretyzacji tradycyjnej skłonności Rosjan do myślenia dychotomicznego, w ramach którego nasilone przeciwieństwo obecne w terażniejszości staje się przesłanką przyszłej jedności i pełni.

W rzeczywistości Rosji Popiutowej zarówno rdzenna „rosyjskość”, jak i czyta „europejskość” stanowiąc mogą jedynie abstrakcje myślowe o domniemywanej, wysoce spekulatywnej, wtórnie konstruowanej treści¹⁰⁴. To samo dotyczy strony podmiotowej: świadomość inteligencji rosyjskiej – zaczynu rewolucji – jest genetycznie i strukturalnie ukonstytuowana przez dyfuzję kultury zachodniej w Rosji, zatem jej samorozumienie nie może dokonywać się już (również wtedy, gdy subiektywne intencje niektórych jej przedstawicieli są całkowicie przeciwstawne) bez nieuniknionej obecności europejskiego zapośredniczenia¹⁰⁵. W następstwie powyższego zmagania myślicieli rosyjskich i samej Rosji z Europą pozostają siłą rzeczy jednocześnie ich zmaganiem z samymi sobą¹⁰⁶. Uogólniając: w odniesieniu do Rosji trzech ostatnich stuleci, której charakter i dynamikę współwyznacza interakcja „substancji” zastanej i treści kultury zachodniej, a oba genetycznie odmienne pierwiastki współstapiają się – chociaż nie do końca – ze sobą, tworząc niesprowadzalną już do nich rzeczywistość *sui generis*, stosowanie rozróżnień typu „wewnętrzne” i „zewewnętrzne”, „endogenne” i „egzogenne” wymaga szczególnej ostrożności¹⁰⁷. Gdy nie towarzyszy im dostateczna samoświadomość kontekstu stają się zabiegiem sztucznym, w manicheizującym duchu absolutyzującym dualizm, przemieszanych ze sobą, ale i przenikających się wzajemnie, w znacznym stopniu składników rzeczywistości rosyjskiej.

Podniesioną kwestię, ujmowaną nawet w analogicznej perspektywie, dostrzegali już, przekonani o doniosłości dzieła Piotra I – „trzeba się cofnąć zawsze do niego, by zrozumieć terażniejszą Rosję...”¹⁰⁸ – markiz A. de Custine:

¹⁰⁴ Por. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja*, Łódź 1995, s. 54 i n.

¹⁰⁵ Dostrzegali to już P. Czaadajew. Por. P. Czaadajew, *Filosofskie pisma*, [w:] M. Gierszenzon, *P. Ja. Czaadajew. Żyć i myśleć*, Sankt-Pietierburg 1908, s. 272.

¹⁰⁶ Por. S. Filipowicz, *Rosja i Europa – eros i trauma*, [w:] *Historia i geopolityka. Rosja na progu XXI stulecia. Studia polityczne Instytutu Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego*, Warszawa 2000, s. 127.

¹⁰⁷ Kulturowe dziedzictwo historyczne Rosji nie może być zresztą opisane wyłącznie w kategoriach „rdzennie rosyjskie” i „zachodnie”; ważne były przecież również m. in. wpływy skandynawskie, mongolskie. Por. A. J. Toynbee, *A Study of History*, t. 12, *Reconsideration*, London–New York–Toronto 1961, s. 537–542.

¹⁰⁸ A. de Custine, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, Kraków 1989, s. 134.

Rosja znajduje się na granicy dwóch kontynentów, i to, co pochodzi z Europy, nie może stopić się bez reszty z tym, co zostało wniesione z Azji. To społeczeństwo rozwijało się dotychczas znosząc przemoc i nieprzystosowalność obu obecnych w nim cywilizacji, zawsze bardzo odmiennych¹⁰⁹.

Nie wykluczających jednak przecież, w jego przekonaniu, wznoszącej się nad ową dwoistość, tożsamości kulturowej kraju: „To nie jest Europa ani Azja, to Rosja – i jej serce [tj. Moskwa – przyp. M. B.]”¹¹⁰. Problemy w podobny sposób rozumianej tożsamości pozostają aktualne również dziś:

Kiedy lecisz z Moskwy do Warszawy – napisał ponad półtora wieku później Wiktor Jerofiejew – mówisz: lecę do Europy; kiedy podróżujesz z Moskwy do Ałma Aty – mówisz, że lecisz do Azji. W obu przypadkach wiadomo, dokąd się udajesz, trudno tylko zrozumieć – skąd¹¹¹.

Kluczowy dla Rosji, zaktualizowany po raz kolejny po upadku ZSRR problem jej stosunku do Zachodu jest w ogóle bardzo złożony. Na kwestie wy­mogów modernizacji nakładają się – w przekonaniu milionów Rosjan – treści związane z utrzymaniem bądź odzyskaniem własnej zagrożonej tożsamości narodo­wo-kulturowej społeczeństwa, dla którego przecież zarówno czysta „rosyjskość”, jak i „europejskość” pozostają, podkreślmy to raz jeszcze, *de facto* od trzystu lat jedynie zmitologizowanymi konstrukcjami myślowymi. Najbardziej samoswiadomi zwolennicy konsekwentnej europeizacji w Rosji nie mogą jednocześnie lekceważyć historycznych doświadczeń swego kraju, które wskazywały na w znacznym stopniu destrukcyjny, jak dotąd, efekt „naświetlenia” Rosji indywidualistyczną kulturą Zachodu. Proces ów prowadził bardzo często do rozpadu tradycyjnych więzi środowiskowych, do wzrostu wykorzenienia i atomizacji jednostek, skłonnych do zachowań skrajnych, przy równoczesnych trudnościach połączenia ich więzią opartą na rynku i prawach obywatelskich¹¹². Nie przypadkiem w rosyjskim języku potocznym i świadomości wielu Rosjan demokracja staje się w ich kraju *dier'mokratiją* (od *dier'mo* – gównem), prywatyzację zastępuje *prichwatizacyja* (od *prichwatit'* – zagarnąć, ukraść, wziąć co leży bezpiecznie), a inspirowane angielskim *rake* (grabie, grabić) nowe rosyjskie słowo *rekiety* utworzone zostało dla oznaczenia nasilającego się jeszcze, jak postrze­gano, starego ruskiego zwyczaju grabieży¹¹³.

¹⁰⁹ Tamże, s. 104.

¹¹⁰ Tamże, s. 212. Zbliżone stanowisko zajmował m. in. I. Sołoniewicz: „Rosja – i nie Azja i nawet nie Eurazja. To – po prostu Rosja”. I. Sołoniewicz, *Osnownyje položenija tolko dla Rossii*, [w:] *Antologija...*, t. 3, s. 301.

¹¹¹ W. Jerofiejew, *Czy Rosja przeżyje XXI wiek?*, „Rzeczpospolita”, 21.09.2000, s. A8.

¹¹² Por. A. Kara-Murza, *Wobec wykorzenienia*, „Res Publica” 1991, nr 2, s. 37. W podobnym duchu P. G. Fiedotow dostrzegał, że zetknięcie się Rosji z kulturą Zachodu prowadziło w stronę nihilizmu. Por. G. Fiedotow, *Rossija i swoboda*, [w:] tenże, *Sud'ba i griechi Rossii. Izbrannyje statji po filosofii russkoj istorii i kultury*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1992, s. 296 i n.

¹¹³ Por. M. Wilk, *Wilczy notes*, Gdańsk 1998, s. 233, 244 i 246.

Błędem byłoby sprowadzanie problemów związanych z następstwami kontaktu Rosji z kulturą europejską jedynie do wybranych przez siebie schematów myślowych, przesądających *a priori* – jedynie jednak w sferze podmiotowych struktur sensu – o wyznacznikach, ramach i charakterze dynamiki społecznej i możliwych wariantach przyszłości. „Przywykliśmy rozważać te zagadnienia – wskazuje A. Kara-Murza – w kategoriach totalitaryzm – demokracja, *tertium non datur*. Tymczasem istnieje trzeci wariant, jest nim stan degeneracji i rozpadu społeczeństwa”¹¹⁴. Powraca stary, podnoszony m. in. już przez Leontjewa¹¹⁵, problem trudności stabilizacji życia społecznego Rosji opartego na instytucjach rynkowych i prawnych oraz zasadach etycznego utylitaryzmu. Nie bez znaczenia dla mentalności Rosjan, oswojonych z mitem „gnijącego Zachodu”, pozostawał również fakt, że ich ojczyźnie przyszło się nań otwierać – z intencją odrodzenia Rosji – w okresie, gdy jego własne elity zdawały się niejednokrotnie skłaniać ku zwątpieniu, nostalgii i dekadencji.

Należy pamiętać, przypomina Kara-Murza, że Rosja przynajmniej trzy razy przechodziła rozczarowanie kolejnymi projektami przebudowy społecznej, zakładającymi

ucywilizowanie rodzimej gleby według wzorów zachodnich: „Kto winien?”. Obsta-
ję przy koncepcji tak zwanej „negatywnej syntezy”. Nie zawiniło ani rodzime podglebie,
ani napływowe idee, ale szczególnie typ ich wzajemnego oddziaływania na siebie, me-
chanizm przyciągania się zbarbaryzowanych elementów zarówno rosyjskiej tradycji, jak
tkwiących w projektach zachodnich¹¹⁶.

Podobne intuicje wyrażają, przytoczone przez niego, dosadne niekiedy określenia rosyjskiej tożsamości w czasach popiotrowych, dokonywane przez myślicieli o najróżniejszych orientacjach intelektualnych i politycznych (tu kolejno: A. Wybyszewa, I. Aksakowa, M. Gogola, A. Hercena, W. Rozanowa, M. Trockiego, P. Konczałowskiego): „owoc» z jednej strony zielony i zgniły po drugiej”; „niespotykane połączenie dziecięcej niedojrzałości z niemocą zgrzybiałej starości” i „tatarska nahajka roboty niemieckiego majstra”; „pop we fraku”; „niemiecki biurokrata, zrośnięty z bizantyjskim eunuchem”; „dziecię-starzec”; „nikczemne połączenie azjatyckiego knuta i europejskiej giełdy”; „pruski formalizm w połączeniu z chamstwem i nieuczciwością rosyjskich funkcjonariuszy” itp. Jak lapidarnie zreasumował sprawę Paweł Miliukow: zamiast „Euroazji” w Rosji zawsze powstaje „Azjopa”. W przekonaniu A. Kara-Murzy można wręcz twierdzić, że „barbaryzacja jakiegokolwiek projektu cywilizacyjnego

¹¹⁴ A. Kara-Murza, *Wobec wykorzenia...*, s. 37–38.

¹¹⁵ Por. K. Leontjew, *Sobranije sočinienij*, t. 5, Moskwa 1912, s. 386; t. 7, Sankt-Pietierburg 1913, s. 25, 217.

¹¹⁶ A. Kara-Murza, *Azjopa...*, s. 7.

na glebie rosyjskiej wplata się w tragiczny algorytm rosyjskiego losu”¹¹⁷. Wyzwaniem dla społeczeństwa i państwa rosyjskiego staje się zatem podjęcie działań zdolnych sprawić, by w przyszłości mogło być inaczej...

W skomplikowanej i pod wieloma względami dramatycznej sytuacji społeczno-kulturowej kraju odtworzeniu i ewolucji ulegały archetypowe postawy rosyjskie, polaryzujące się wobec problemu Rosji i Europy, „historycznej misji Rosji”, socjalizmu i kapitalizmu, sporu między tradycją „średniowiecza” i tradycją „oświecenia”, zwolennikami zamkniętego bądź otwartego typu organizacji społeczeństwa, wokół kontrowersji odnoszących się do relacji *sacrum* i *profanum* w życiu społecznym, stosunku jednostki i państwa, podstaw więzi społecznej, zasad organizacji systemu ekonomicznego itp. Możliwe stały się również, wykraczające poza dotychczasową polaryzację postaw, rozmaite, karkołomne niekiedy, „syntezy” ideologiczne¹¹⁸, przybierające choćby, w jednej ze swych metamorfoz, postać tzw. narodowego bolszewizmu. Obok treści dla siebie swoistych, ostro przeciwstawianych programowo formułom innym, alternatywnym, ujawniają one również treści współdzielane z owymi innymi, typowe dla rozpatrywanych w książce sposobów percepcji i konceptualizacji rzeczywistości. Dla przykładu, w przypadku A. Prochanowa podobnej formule towarzyszy swoista historiozofia, w myśl której losy Rosji określone są przez dialektykę idei „białej” i „czerwonej”, z ukazaną perspektywą – zakładającą w istocie stan *coincidentia oppositorum* – przeciwstawianego Zachodowi narodowego zbawienia i pojednania¹¹⁹.

Pokomunistyczny powrót do źródeł rosyjskiej filozofii i dziedzictwa myślowego w ogóle – nabierający szczególnego znaczenia w sytuacji odczuwanej niezdolności do pośpiesznego tworzenia w pełni nowych i samodzielnych syntez, objaśniających charakter i współtworzących sens dokonujących się przemian – okazał się, w swym pierwszym zwłaszcza okresie, w przypadku znacznej części rozbudzonej intelektualnie inteligencji rosyjskiej, przede wszystkim zwrotem do tradycji modernizmu religijno-filozoficznego z przełomu wieków¹²⁰. Zwrot ów, płodny być może w wymiarze egzystencjalnego wzbogacenia wewnętrznego jednostek, prowadził jednak, w wymiarze społecznej percepcji świata i zbiorowego doń stosunku, do odtworzenia struktur myślowych, postaw i iluzji prze-

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Złożone konglomeraty nacjonalistycznych koncepcji łączą idee o rodowodzie prawicowo-konserwatywnym, sięgające niejednokrotnie w instrumentalny sposób odczytanych poglądów słowianofilów, Danilewskiego, Leontjewa i Pobiedonoscewa, z treściami lewicowo-komunistycznych utopii, wyrażając w każdym przypadku niewzruszone przekonanie o swoistości rosyjskiej czy euroazjatyckiej kultury oraz wiarę w możliwość znalezienia „trzeciej drogi” rozwoju. Por. J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm...*, s. 113 i n., 130.

¹¹⁹ Por. A. Prochanow, *A ty gotow postojat' za Rossiju?*, „Dien” 1992, № 43, s. 1.

¹²⁰ Por. A. Gleason, *Ideological structures...*, s. 122–123.

szłości, współtworzących naturę „duszy rosyjskiej” i współodpowiedzialnych za losy historyczne Rosji oraz ich, by użyć paradoksalnego określenia, dostrzeżalną „ahistoryczność”. „Rosja jest krajem, w którym naprawdę przechadza się geniusz powtórzeń. Jakikolwiek rok weźmiecie, zobaczycie, że wszystko jest takie same, dylematy są te same”¹²¹. Rzecz zresztą, podkreślmy, nie tyle w tym, czy – co oczywiście przysłoby uznać za nieprawdziwe – Rosja stoi rzeczywiście poza historią, odtwarzając nieustannie identyczne sytuacje i problemy, ile w tym, że przeświadczenia podobne do przytaczanej ostatnio wypowiedzi Meraba Mamardaszwiliego stanowią rozpowszechniony składnik świadomości znacznej części Rosjan, wpływając na ich sposób myślenia i działanie.

W odróżnieniu od *homo historicus* Zachodu, bardziej spontanicznie uprzymiarniającego sobie nieodwracalność zdarzeń, ludzi i epok przeszłości oraz swój historyczny do nich dystans, w Rosji relatywnie silniejsza – niekiedy nawet dominująca w psychologii masowej – obecność przed- czy niehistorycznej, zmitologizowanej percepcji świata¹²² sprawia, że we współczesny

spór o drogi rozwoju wciągnięte są, tak naprawdę, wszystkie epoki dziejowe. „Wertykalność” czasu na nowo przekształca się w „horyzontalność” dlatego, że tak jak i wcześniej Rosja nie może przezwyciężyć swej przeszłości, wyjść we współczesność...¹²³

Sprawa nie ogranicza się jednak wyłącznie do sfery percepcji i myśli, skoro, jak trafnie wskazywał w końcu ubiegłego stulecia Aleksander Bowin, Rosja pozostaje

odbiciem wszystkich sprzeczności, kolizji, przemieszania czasów. Jednocześnie jest państwem rozwiniętym, państwem rozwijającym się i państwem słabo rozwiniętym. Rosja to zarazem Europa i Azja, Wschód i Zachód, Północ i Południe, Chrystus i Mahomet, byłe imperium i wciąż jeszcze imperium¹²⁴.

Wskazana ostatnio sytuacja koresponduje, zauważmy, z pojmowaniem rzeczywistości rosyjskiej w kategoriach „duszy”. W ramach podobnego sposobu myślenia o rzeczywistości, łączącego ze sobą intencjonalnie duchowość i materialność, racjonalność i cielesność, świadomość i instytucjonalność, czasowość i przestrzenność – zakładające, by tak powiedzieć, istotową ahistoryczność – rozpoznawanie w jej dynamice kolejnych powtórzeń nie jest czymś przypadkowym, gdyż stanowi konsekwencję zastosowania strukturalnie acza-

¹²¹ Cyt. według: W. M. Sołowjow, *Tajny ruskiej duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 25.

¹²² Stanowi ona w szczególności podłoże możliwości formułowania i akceptacji przekonań typu: „Jedynym wyjściem dla Rosji jest obecnie powrót do idei Filoteusza i grekofilów”. S. Jewstigniejew, *Rossija i Zapad: istorija i sowriemiennost'*, [w:] *Otieczestwienaja filosofija...*, s. 228.

¹²³ J. Afanasjew, „*Narodowlastije*” *protiw diemokratii*, [w:] *God posle Awgusta. Goriecz' i wybor. Sbornik statiej i interwju*, Moskwa 1992, s. 111.

¹²⁴ A. Bowin, *Nie imperium, choć imperium*, „Gazeta Wyborcza”, 15.06.1998, s. 12.

sowej konstrukcji światopoglądowej. Objaśniane w jej ramach wszystkie zjawiska i procesy, zostają bowiem już wcześniej umieszczone w – redukującym bądź marginalizującym ich indywidualność, niepowtarzalność i historyczność – abstrakcyjnych schematach: „dusza” – „nie dusza”, aktualność – potencjalność, ale i wizja – realizacja, spełnienie – niespełnienie. Ma tak być aż do czasu oczekiwanego finalnego Spełnienia, które sukcesywnie oddalając się, sprzyja *de facto* reprodukcji dotychczasowości¹²⁵. Jednym z jej istotnych charakterystyk pozostaje od kilku już stuleci w szczególności sytuacja europejskiego wyzwania – Rosji w ogóle i inteligencji rosyjskiej w szczególności.

Próbując je podjąć – poprzez uporanie się z „wielką zagadką” Piotra i Piotrowego dzieła – Kara-Murza i Polaków wydają się wierni pierwszemu przykazaniu, ze sformułowanego przez Leszka Kołakowskiego, hendekalogu inteligenta:

ćwicz się w myśleniu o sprawach życia zbiorowego i własną pracę traktuj jako przyczynę do tego życia, stosownie do twoich mniemań o tym, jak ów świat mógłby być naprawiony lub usprawniony¹²⁶.

Dostrzegając słusznie współobecność społeczno-instytucjonalnego i intelektualno-świadomościowego elementu, obserwowanych przez siebie z rosnącym niepokojem, kolejnej w dziejach procesów samoreprodukcji dotychczasowych treści i struktur rosyjskiej rzeczywistości, starają się oni zarazem wskazać drogę emancypacyjnych przemian. Jednocześnie własne konstrukcje myślowe obu badaczy wydają się w owe treści i struktury wyraźnie uwikłane, stanowiąc tyleż świadectwo potrzeby, co odczuwanej bezsilności pojmowanego w podobny sposób inteligentckiego myślenia – współtworzącego *de facto* sytuację, w której oczekiwaniu upragnionej przemiany świadomości społecznej towarzyszy wciąż brak przesłanek niezbędnych do tego, by mogła się ona rzeczywiście dokonać¹²⁷.

5.2. BOLSZEWICKI KOMUNIZM I ROSJA

Rosyjskie pytania o bolszewizm i, szerzej, o komunistyczne doświadczenie kraju, nie rozpoczęły się z chwilą jego upadku. Pewne przeczucia, dotyczące „czerwonej” przyszłości Rosji pojawiły się nawet jeszcze przed 1917 r. Próby rozpoznania, identyfikacji i oceny tego, co się w niej później dokonywało, nabrały jednak aktualności, intensywności i dramatyzmu z chwilą, gdy bolszewicka władza stała się faktem, komunistyczny eksperyment przechodził zaś kolejne

¹²⁵ Por. s. 49–50, 263–265.

¹²⁶ L. Kołakowski, *Hendekalog inteligenta*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 1–2, s. 3.

¹²⁷ W. Mildon, *O nieobchodimosti i wozmożnosti nowogo soznanija w Rosji* [w:] M. Broda, O. Nadska-kuła, A. Płaczek (red.), *Rosja współczesna. Dziedzictwo i przyszłość*, Toruń 2010, s. 42–42.

fazy kształtowania i utrwalenia się, wzlotu potęgi i ekspansji, a następnie stagnacji, kryzysu i rozkładu.

Czym w ujęciu myślicieli rosyjskich był bolszewizm? Gdzie doszukiwali się oni, i doszukują się nadal, jego istoty czy kwintesencji? W deklaracjach swych przywódców i ideologów, w sferze *quasi*-religijnej wiary swych zwolenników i wyznawców, bolszewizm, a także eksperyment komunistyczny w ogóle, pojmowany był – przy wszystkich wewnętrznych różnicach i prowadzonych sporach – jako instrument, środek, załączek i wzorcowa forma, rozpoczętego jakoby na ziemi rosyjskiej przejścia od „klasowej prehistorii” ludzkości do jej właściwej historii, do tworzenia ogólnoludzkiej wspólnoty, stanowiącej – rozpoznane w sposób jedynie prawdziwy i naukowy przez teorię marksistowsko-leninowską – ukoronowanie i finalne spełnienie dziejów, umożliwiające jakoby rzeczywisty „skok do królestwa wolności”¹²⁸.

Diametralnie bardziej zróżnicowany obraz intuicji, identyfikacji, diagnoz i objaśnień dotyczących bolszewizmu – pełen paradoksów, ambiwalencji, wzajemnych kontrastów i przeciwieństw – odnaleźć można u niebolszewickich myślicieli rosyjskich. Ambitnego zadania klasyfikacji – „analitycznej antologii” – prób identyfikacji istoty bolszewizmu, dokonywanych przez dwudziestowiecznych, niebolszewickich myślicieli rosyjskich, twórców kultury i działaczy społecznych, w kraju i na emigracji, podjęli się autorzy opublikowanej w 1999 r. antologii *Russkije o bolszewizmie* Aleksander Kara-Murza i Leonid Polakow.

W ich ujęciu, według niektórych myślicieli rosyjskich bolszewizm był, odpowiednio, przede wszystkim: społeczną barbaryzacją i kulturową degradacją Rosji (wylewem pierwotnego komunizmu ordy; linią najmniejszego oporu dla ciemnych instynktów natury ludzkiej; najazdem wewnętrznego barbarzyństwa; królestwem leni i próżniactwa; rewolucją zmęczonych katorżników; obróceniem ludzi w błoto w celu panowania nad nimi itp.)¹²⁹; panowaniem gorszych (buntem pracy materialnej przeciw pracy duchowej, „ludu” przeciw „kulturze”; systemem wzajemnej wulgaryzacji ludzi; produktem biologicznych odpadów narodu; dyktaturą kultywującą podłość; triumfem szarości; władzą „uczniów trójkowych nad prymusami” itp.)¹³⁰; systemem kryminalnego podziemia (ideologią socjalnego przestępstwa; mafią rewolucyjno-socjalistyczną, która zdobywszy władzę stworzyła świat „złodziei na mocy prawa”; gangsterską organizacją społeczeństwa, przekształceniem Rosji w „stan rozbójniczy”, reżimem, w którym komunizm jest zmiękczonej przez kapitalizm, a kapitalizm utrzymywany przez komunizm itp.)¹³¹.

¹²⁸ Por. s. 179–189, 190–191.

¹²⁹ Por. A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 11 i n.; por. M. Broda, *Mentalność...*, s. 75–97 i in.

¹³⁰ A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije...*, s. 35 i n.

¹³¹ Por. tamże, s. 49 i n.

Inni myśliciele rosyjscy istotę bolszewizmu próbowali z kolei zidentyfikować w kategoriach kultury, dostrzegając w nim w szczególności: reprodukcję i jeden z przejawów tamtejszej tradycji historycznej (wyniesienie na powierzchnię starych pokładów rosyjskiej historii; wariant staroobrzędostwa; kontynuację moskiewskiego samodzierżawia; kolejne wcielenie idei samozwaństwa; obnażenia się starej, gogolowskiej, nieludzkiej, półzwierzęcej Rosji; karę-zapłatę za grzechy dawnej Rosji itp.)¹³²; azjatyzację Rosji (paradoksyzm azjatyizmu; wyraz azjatyckiej części duszy rosyjskiej; powtórna orientalizację Rosji; awangardę Wschodu w walce z Zachodem; prymitywną despotię azjatycką opartą na bezprawiu i samowoli; konkretyzację „azjatyckiego sposobu produkcji”; analog ordy tatarsko-mongolskiej; kitaizację Rosji itp.)¹³³; metamorfozę rosyjskiego okcydentalizmu lub antyokcydentalizmu (kolejną próbę naciągnięcia na Rosję niemieckiego kaftana; apoteozę negacji Rosji według schematów Europy Zachodniej; apogeum rosyjskiej „miłości-nienawiści” do kultury zachodniej i niespełnionego pragnienia zniszczenia Europy; próbę uczynienia z „brudnej, pijanej i prostackiej Rosji” mesjasza Europy; apogeum europeizacji, prowadzącą do barbarzyństwa, azjatycką reakcją na europeizację Rosji w formie „ultraokcydentalizmu”; odrzucenie kulturalnego europeizmu na rzecz antyintelektualnej amerykanizacji; ostateczny zwrot Rosji na zachodnią drogę totalitaryzacji – od razu od strony socjalizmu itp.)¹³⁴.

W bolszewizmie widziano również: innobyty kapitalizmu (pasywną reakcją na świat burżuazyjny; doprowadzenie do końca kultury burżuazyjnej; odpady świata burżuazyjnego; negatywny sobowtór kapitalizmu; metamorfozę kapitalizmu; „Kapitało-Komunizm”; odsłonięcie „żywej tragedii socjalizmu” itp.)¹³⁵; „negatywną syntezę kultur i cywilizacji (rezultat skrzyżowania chorób Rosji z chorobami Europy; chimeryczny owoc zejścia się chorej Rosji i zachodniego wygnańca-schizofrenika marksizmu; owoc grzechu pierworodnego dwóch narodów mesjańskich: rosyjskiego i żydowskiego; negatywną syntezę azjatyckiego despotyzmu i radykalnych teorii zachodnich; zderzenie kresowej Azji i kresowej Europy; wybuchową mieszaną zachodnich idei i wschodniej świadomości narodowej; rezultat tragicznego skrzyżowania rosyjskiej religijności przedkulturalnej i europejskiej kultury postreligijnej itp.)¹³⁶.

Pojawiły się także próby identyfikacji istoty bolszewizmu w sferze duchowo-psychicznych wymiarów rozpatrywanego zjawiska. Dostrzegano w nim wówczas: chorobę psychiczną (paranoję; rezultat pełnego obłądzenia; samobójczą

¹³² Por. tamże, s. 57 i n.

¹³³ Por. tamże, s. 94 i n.

¹³⁴ Por. tamże, s. 100 i n.

¹³⁵ Por. tamże, s. 119 i n.

¹³⁶ Por. tamże, s. 125 i n.

sprawkę diabelską; racjonalne szaleństwo; opętana nienawiść ideologiczną; marzycielski idiotyzm; formę bredzenia przedsiębiorczych profanów; freudowski sen wymyślony przez Rosję jako motywacja dla grabieży itp.)¹³⁷; metamorfozę rosyjskiej duszy narodowej (zjawisko typowo rosyjskie; charakterystyczną właściwość plemienia wielkoruskiego, skłonnego do metafizycznej hysterii i opętania; odpowiedź prawosławnej Rosji na wyzwania modernizacji; odsłonięcie odwiecznego „rosyjskiego draństwa”; najgłębszy żywioł duszy rosyjskiej; wytwór charakterystycznego dla Rosji kompleksu „serwilizmu-służalczości” itp.)¹³⁸; lub skutek „kompleksu podrostrka” cywilizacji rosyjskiej (bunt dzieci przeciw rodzicom; wypełnienie woli ojcobójstwa; realizację podrostkowego kompleksu europejskich prowincjuszy; skutek duchowego dzieciokratyzmu rosyjskiej klasy wykształconej itp.)¹³⁹.

W rosyjskiej debacie nad bolszewizmem nie brakowało udziału również tych, którzy wiązali jego istotę z rolą odegraną przez inteligencję (w bolszewizmie widzieli oni w szczególności: apogeum rosyjskiego nihilizmu inteligenckiego; rezultat oderwania inteligencji od narodu; wynik rozwoju szczególnej klasy społecznej – inteligencji rosyjskiej; formę demagogii zagranicznej półinteligencji przeciw rosyjskiej inteligencji pracującej; przewyciężenie inteligencji na drodze rewolucji; rozprawę okcydentalistycznej inteligencji z Rosją; rezultat rozkładu świadomości społecznej inteligencji rosyjskiej, krachu inteligencji rewolucyjno-humanistycznej; eksperyment rewolucjonistów-technokratów; przekształcenie Rosji ze „Świata Człowieka” w „Świat Maszyny”; antynarodową dyktaturę inteligencji nomenklaturowej w sojusz z inteligencją liberalną itp.)¹⁴⁰.

Istoty bolszewizmu i komunizmu doszukiwano się w sferach: metafizycznej (grzech Rosji; triumf „Królestwa Ludzi Płaskich”; zwycięstwo szatańskiego „Królestwa Nudy”; wyraz ciemnej, nieświadomej strony historii; wytwór wiary w ideę „czystego człowieka”; kara Boża; trzecie wcielenie demona wielkomocarstwowej państwowości z pomocą uniwersalnej Doktryny – marksizmu, przygotowujące ustanowienie powszechnej satanokracji itp.)¹⁴¹ bądź społecznej (formuła społecznego maksymalizmu; zorganizowane koczowisko; lewicowy ekstremizm, zwrócony przeciwko chłopstwu; rezultat „demokratyzacji reakcji”; socjobiologiczny organizm, realizujący cele Hobbes’owskiego Lewiatana; kolonizacja Rosji przez Moskwę; wymuszony kolektywizm w formie totalitarnego industrializmu państwowego; dyktatura nomenklatury jako jeden z etapów przejścia od feudalizmu do kapitalizmu; oddolna modernizacja; rozrastanie

¹³⁷ Por. tamże, s. 137 i n.

¹³⁸ Por. tamże, s. 141 i n.

¹³⁹ Por. tamże, s. 154 i n.

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 161 i n.

¹⁴¹ Por. tamże, s. 302 i n.

się „komunalności” przy jednoczesnym ograniczaniu jej żywiołowości itp.)¹⁴². Byli i tacy, którzy w bolszewizmie rozpoznawali przede wszystkim metamorfozę świadomości religijnej (nie naukę, lecz fanatyczne zasady wiary; „nowy islam”, który bolszewicy chcą ogniem i mieczem narzucić narodowi; przejaw „czerwonego żywiołu chłystowsko-pogańskiego”; „Nowe Średniowiecze”; szatańskie przenicowanie wiary religijnej; rezultat zastąpienia religijnego poczucia winy przez społeczne poczucie krzywdy; „czerwoną imitację Cerkwi”; przejaw opętania Rosji przez diabła itp.)¹⁴³.

Jeszcze inni dostrzegali w bolszewizmie przede wszystkim plód wojny (wytwór militarizmu; „przedłużenie wojny za pomocą innych środków”; destrukcyjny socjalizm – prawowite dziecko destrukcyjnego kapitalizmu, jaki przejawiał się w latach wojny; panowanie ciemnej soldateski; polityczny „armiocentryzm” i „armiomorfizm”; stan permanentnego przygotowania się do wojny światowej; przedłożenie wojny nad pracę itp.)¹⁴⁴ albo – utopijny terroryzm (system terroru, jako taki; terroryzm państwowy; rezultat niezrozumienia anarchizmu życia; próbę doprowadzenia życia do Formuły; wiarę w zbieganie się owej Formuły z życiem; zaślepienie schematem i cyniczny stosunek do człowieka traktowanego jako środek; sprzeczny z naturą sposób zbudowania antynaturalnej konstrukcji społecznej, terrorystyczną formę postępowania „świętej władzy”, usiłującej wyprzedzić czas itp.)¹⁴⁵. Nie zabrakło również myślicieli, którzy istotę bolszewizmu wiązali z narodzinami nowego typu antropologicznego (rezultat zwycięstwa nowego typu ludzkiego – „nowego raznoczyńca”; syntezę dwóch typów rosyjskiego inteligenta: racjonalisty-liberała i aktywisty-narodnika; wytwór doktrynerów-półinteligentów; dzieło „Homo Europea-Americana”; twór „rosyjskiego marzyciela oderwanego od gleby” itp.)¹⁴⁶.

Sedno bolszewizmu próbowano także uchwycić, poszukując jego odpowiedników w historii świata (dostrzegano je m. in. w etatystycznych despotiach przeszłości; w sakralizowanej władzy egipskich faraonów; starożytnej Sparcie; grabieżczych podbojach Attyli; europejskiej reformacji; inkwizycji; państwowym socjalizmem wprowadzonym przez jezuitów w Paragwaju; jakobinizmie; termidorze; mesjańskiej tradycji europejskiej; w jednoczesnym odtwarzaniu archetypów chiliastycznego rewolucjonizmu i inkwizytorskiej zachowawczości; platońskiej idei państwa-koszar i sekciarstwie anabaptystów)¹⁴⁷; w charakterze wzajemnych relacji bolszewizmu i marksizmu (ten pierwszy identyfikowano

¹⁴² Por. tamże, s. 270 i n.

¹⁴³ Por. tamże, s. 191 i n.

¹⁴⁴ Por. tamże, s. 343 i n.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 328 i n.

¹⁴⁶ Por. tamże, s. 241 i n.

¹⁴⁷ Por. tamże, s. 173 i n.

wówczas jako ortodoksyjny marksizm; odrzucenie teorii Marksa o prymacie gospodarki i oparty na tym gwałt ideologii nad życiem, marksizm uproszczony w sposób odpowiadający rosyjskiej glebie; marksizm, potraktowany wyłącznie jako narzędzie nienawiści itp., a jego stalinowska wersja jako: pełne przeciwieństwo marksizmu; autentyczny leninizm; deformację leninizmu; chuligańską kpinę z marksizmu itp.)¹⁴⁸.

Tożsamość bolszewizmu i komunizmu starano się również zidentyfikować rozpatrując go jako zjawisko o charakterze i znaczeniu ogólnoswiatowym (rozpoznawano w nim wówczas m. in. środek dyskredytacji socjalizmu; znak wskazujący drogę do przyszłego życia ludzkości; symptom popadnięcia świata w antychrześcijańskość; rezultat ogólnoeuropejskiego chaosu; sposób ocalenia Europy; chorobowy spazm ogólnoświatowej rewolucji; ujawnienie podstawowych trendów losu społeczeństwa europejskiego; dowód niemożliwości absolutnego upaństwowienia gospodarki; krwawą zorzę, zwiastującą przyszłość)¹⁴⁹ bądź – w sposób pośredni – poprzez refleksję nad możliwością jego przewyciężenia (szans na pokonanie bolszewizmu szukano m. in. w: walce o dusze ludzi; zapanowaniu nad metafizycznymi głębinami rewolucji; pracy nad wewnętrznym rozbolszewinieniem; odsunięciu od władzy doktrynerów i maksymalistów; nieposłuszeństwie ideologicznym; prawosławnym pokajaniu się za grzechy; terapii duchowej; odrodzeniu religijno-narodowym; tysiącstuletniej historii narodu rosyjskiego; interwencji zewnętrznej)¹⁵⁰.

Dla wielu innych myślicieli rosyjskich istotowy sens bolszewizmu wiązał się natomiast przede wszystkim z charakterem jego wpływu na los Rosji: jedni widzieli w nim ocalenie Rosji (uratowanie jej przed anarchią; zdyscyplinowanie rewolucyjnego wandalizmu; dobro, jakie bolszewizm przyniósł milionom ludzi; stworzenie „ideologicznego rajy ziemskiego”; jego bezalternatywność dla możliwości istnienia porządku w Rosji; sposób patriotycznej obrony kraju przed obcą interwencją; zapewnienie Rosji międzynarodowego szacunku i prestiżu; uchronienie kraju przed podbojem przez zagraniczny kapitał; pochłonięcie biospołecznego indywidualizmu przez biospołeczny socjalizm; bycie najmniejszym złem – najlepszą władzą ze wszystkich możliwych w Rosji itp.)¹⁵¹; albo, przeciwnie, samobójstwo bądź zabójstwo Rosji (cudzoziemski podbój; zorganizowany przez Niemcy środek zniszczenia Rosji; nie zabójstwo, lecz samobójstwo narodu rosyjskiego; istnienie na granicy bytu i niebytu; negację życia; zburzenie organicznego biegu życia narodu; zabójstwo „rosyjskiego Erosa” i „wieczno-

¹⁴⁸ Por. tamże, s. 252 i n.

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 313 i n.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 352 i n.

¹⁵¹ Por. tamże, s. 203 i n.

kobiecego pierwiastka” duszy rosyjskiej; narzędzie światowego żydostwa; przekształcenie Rosji w kolonię w celu wykupienia jej przez światowy kapitalizm; instrument zniszczenia Rosji jako samoistnej alternatywy dla zachodniej cywilizacji industrialnej itp.)¹⁵².

Bogactwo zasygnalizowanych wyżej formuł identyfikacyjnych, które pojawiły się w Rosji, zmierzających do uchwycenia istoty bolszewizmu nie ustępuje wielorakości podobnych konceptów, dotyczących osoby i dzieła Piotra I, przedstawionych w poprzednim podrozdziale. W próbach rozpoznania i objaśnienia fenomenu bolszewizmu współwystępują niejednokrotnie ze sobą treści historyczne, prehistoryczne i ahistoryczne, empiryczne i metafizyczne, religijne, etniczne, polityczne, ideologiczne i edukacyjne, antropologiczne, biologiczne i społeczne, psychologiczne i terapeutyczne, etyczne i kryminologiczne, rosyjskie i zewnątrzkontekstowe. Ich mnogość i wieloaspektowość świadczy z jednej strony o złożoności zjawiska bolszewizmu, z drugiej zaś o intensywności potrzeby jego identyfikacji oraz o skali i powadze problemu, jakie swym historycznym pojawieniem się postawiło ono przed myślą rosyjską. O ile zwolennicy-wyznawcy bolszewizmu widzieli w nim *de facto* formę rozwiązania „zagadki” rosyjskiej – a zarazem uniwersalnej – historii, umożliwiającego finalne spełnienie, rosyjskich i ogólnoludzkich dziejów, o tyle w oczach myślicieli niebolszewickich stawał się on często pseudorozwiązaniem czy wręcz antyrozwiązaniem. W ostatnim z wymienionych przypadków właśnie demaskacja – nierozpoznanej lub skrywanej przez jego twórców – prawdziwej istoty bolszewizmu pomowana była nierzadko jako przesłanka możliwości znalezienia pozytywnego rozwiązania lub po prostu otwarcia przed Rosją perspektywy lepszej, bardziej normalnej czy właściwej dla niej, społeczności chrześcijańskiej, społeczeństwa współczesnego itp. przyszłości¹⁵³.

Przychodzi zapytać o sposób czy może sposoby rozumienia problematyki bolszewizmu, jej historycznego, społecznego, politycznego, kulturowego, intelektualnego kontekstu itp. przez samych Kara-Murzę i Polakowa. We wspólnej *Przedmowie* wskazują oni, że ich propozycje klasyfikacyjne i interpretacyjne powstały w okresie – w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku – kiedy „bolszewizm” w świadomości wielu Rosjan nie utracił jeszcze do końca swych pretensji do występowania w charakterze synonimu „rosyjskości”, a dość liczni widzieli w nim wciąż realny „wybór Rosji”¹⁵⁴. Co więcej, dodają, wraz z upływem lat rosyjskie spory, dotyczące roli rewolucji bolszewickiej w historii kraju, zasadności traktowania „bolszewizmu” jako przejawu autentycznej „rosyj-

¹⁵² Por. tamże, s. 220 i n.

¹⁵³ Por. s. 173–174.

¹⁵⁴ A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije...*, s. 3.

skości”, dostrzegania w nim zbawiennej alternatywny na przyszłość itp. nadal (tj., przypomnijmy, w końcu XX w.) nie cichną, o ile się wręcz nie zaostają. Wciąż na nowo powraca się do fatalnego dylematu rosyjskiej samoświadomości: „Co trzeba nam – Rosjanom – zrobić z naszą całkiem niedawną przeszłością, żeby wejść w trzecie tysiąclecie wiary chrześcijańskiej: kajać się czy chlubić?”¹⁵⁵

W przekonaniu Kara-Murzy i Polakowa, już sam fakt występowania podobnego dylematu powinien budzić trwogę, jako symptom choroby społecznej: „Z przekleństw i panegiryków nie wykształci się przecież ani »społeczne ciało« nowej Rosji, ani nie uformuje się jej »dusza«”¹⁵⁶. Kierując się Leninowską tezą o przekształceniu „wojny imperialistycznej w wojnę domową”, bolszewizm doprowadził do tego, że po jego upadku Rosja jest znowu wewnątrznie rozdarta i zdychotomizowana, podobnie jak w okresie, w którym doszedł on do władzy. Nie może natomiast dziwić, podkreślają badacze, fakt, że problematyka bolszewizmu znalazła się w swym centrum rosyjskiej samoświadomości narodowej, skoro wiąże się z nim jeden z najpoważniejszych kryzysów tożsamości, doświadczanych przez społeczeństwo rosyjskie, modernizujące się, od czasu pojawienia się cerkiewnego *raskoła* drugiej połowy XVII w.¹⁵⁷

Jak konstatuje z kolei, już w pierwszym zdaniu swojego komentarza do antologii, Kara-Murza, w zgłębianiu fenomenu bolszewizmu tkwi – z uwagi na, porażającą wręcz wielu badaczy bolszewizmu i komunizmu, głębię owej problematyki, nieprzypadkowo – „pewna zagadka”. Przywołuje on następnie z aprobatą słowa, napisane w 1948 r. przez Fiodora Stiepuna: „Chociaż robiliśmy tylko to, że trudziliśmy się nad... rozwiązaniem zagadki rewolucji bolszewickiej, myśmy wcale tej zagadki jeszcze nie rozwiązali...”¹⁵⁸ Przytacza również słowa francuskiego filozofa Jean-Luc Nancy’ego: „Problem Rosjan tkwi nawet nie w tym, że u Was był komunizm. Przede wszystkim w tym, że sądząc po wszystkim, nie pojęliście, co to oznaczało”¹⁵⁹.

Prowadzone przez Kara-Murzę, a także grono jego współpracowników, analizy bolszewizmu i sowieckiego totalitaryzmu, będące próbą odpowiedzi na podobne wyzwanie intelektualne, przeszły – wskazuje on – przez trzy etapy. Na pierwszym sowiecki totalitaryzm pojmowany był przez nich jako „negatywna synteza” cywilizacji rodzimej i zachodniej; w myśl tej koncepcji winę za jego triumf w Rosji ponosi „nie miejscowa gleba i nie napływowa idea [tj. marksizm – przyp. M. B.], a ich szczególnego rodzaju konstelacja, rezultat wzajemnego

¹⁵⁵ Tamże, s. 4.

¹⁵⁶ Tamże.

¹⁵⁷ Tamże, s. 4, 10.

¹⁵⁸ Cyt. według: A. Kara-Murza, *Bolszewizm i komunizm: interpretacji w ruskiej kulturze*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije...*, s. 365.

¹⁵⁹ Tamże.

oddziaływania między nimi¹⁶⁰. W trakcie drugiego etapu istotę bolszewickiego komunizmu badacze ci widzieli w przeciwstawianiu się przezeń nie demokracji, a chaosowi. Dostrzegali w nim wówczas reakcję nie na demokrację, a na nieudającą się demokrację, reakcję tradycji nie na modernizację, a na nieudającą się modernizację, obronną reakcję tradycjonalistycznego społeczeństwa nie na zagrożenie reformami, a na groźbę degradacji i rozpadu. Zmierzając ku władzy, bolszewizm zgotował społeczeństwu kolejną wersję tradycyjnej zabawy rosyjskiej: „barbarzyńskiej walki przeciwko barbarzyństwu”. We wskazanej perspektywie bolszewickiej komunizm okazywał się jedną z najbardziej radykalnych form rosyjskiego barbarzyństwa, pozostającego jednak – intencjonalnie i programowo – opozycją nie „wobec Cywilizacji, a, przeciwnie, wobec Barbarzyństwa (rzeczywistego lub wyobrażonego) w imieniu Cywilizacji...”¹⁶¹

Na trzecim etapie uwaga badaczy skupionych wokół Kara-Murzy skoncentrowała się na analizie wewnętrznej logiki rozwojowej bolszewizmu i komunizmu rosyjskiego. Głównym problemem stała się wówczas kwestia „bolszewizmu jako intencji, bogatego treściwo nastawienia i stylu postępowania ideokratycznej władzy”¹⁶². Obok „lokalnej gleby” i „napływowej idei” w polu widzenia pojawiał się wówczas jeszcze trzeci – najważniejszy, jak twierdzą – czynnik: represja totalitarna. Poszukuje ona niezbędnych dla siebie elementów represyjnych zarówno w rodzimej glebie, jak i w sferze zewnętrznych zapożyczeń – przyswaja je i pasożytuje na nich. „Badanie bolszewizmu w jego różnych hipostazach dowodzi: ideologia może sama być represją”¹⁶³; co więcej, w ówczesnej Rosji bolszewizm natrafił na glebę wytwarzającą zintensyfikowany popyt na ideologiczną totalność i represyjność. Powołując się na myśl wypowiedzianą już w latach trzydziestych przez Fiodora Stiepuna, Kara-Murza twierdzi, że „główną intencją bolszewizmu jako formy represji ideowej jest gra w »przypisywanie winy« ze stałym przemieszczaniem »obiektu winy«”¹⁶⁴, przy czym represyjna procedura „przypisania winy” komuś innemu i „zwolnienia od winy siebie” zachodzi tu, w odróżnieniu od totalitaryzmu hitlerowskiego, wewnątrz własnego społeczeństwa¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Tamże, s. 366. Jak można sądzić, mechanizmy „negatywnej syntezy”, pomagające objaśniać charakter bolszewizmu i podstawy jego zwycięstwa w Rosji, nie dotyczyły jedynie interakcji kulturowej z Zachodem, ale niejednokrotnie towarzyszyły również jej zetknięciu się z kulturami azjatyckiego Wschodu i z kulturami archaicznymi. Por. E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orient*, Tübingen 1955, s. 406; I. Deutscher, *Marxism and Primitive Magic*, [w:] *The Stalinism Legacy. Its Impact on Twentieth-Century World Politics*, Suffolk 1984, s. 116.

¹⁶¹ A. Kara-Murza, *Bolszewizm...*, s. 367.

¹⁶² Tamże, s. 368.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Tamże; por. N. A. Chrienow, *Wola k sakralnomu*, Sankt-Pietierburg 2006, s. 485–486.

¹⁶⁵ Na brak poczucia politycznej odpowiedzialności, cechujący – co ważne w rozpatrywanym kontekście – inteligencję rosyjską, zwracał uwagę jeszcze przed rewolucją bolszewicką Piotr Struwe. Por. B. P. Bałujew,

W rezultacie przeprowadzonych analiz Kara-Murza proponuje następujące rozgraniczenie kluczowych dla nich kategorii pojęciowych:

„bolszewizm” – to represyjna ideologia, system werbalnych i tekstowych inwektyw, uruchamiający „totalizator”. „Totalitaryzm” – to społeczna represja, skierowana na socjalne uproszczenie społeczeństwa (w tym znaczeniu „totalitaryzm” – to nie ostateczny, końcowy stan społeczeństwa, a sam proces jego uproszczenia). „Realny socjalizm” – to faktyczny stan społeczeństwa, otrzymywany w rezultacie (dzięki, a niekiedy i wbrew nim) represyjnych praktyk totalitarnych¹⁶⁶.

Jak jednak – zapytajmy za Kara-Murzą, rekonstruując tok jego myślenia – rodzi się podobny system, oparty na „przemieszczaniu winy” i w jaki sposób ulega on totalitaryzacji? Zrzucanie całej odpowiedzialności na Marksa czy Lenina oznaczałoby, zdaniem rosyjskiego badacza, znalezienie się *de facto* w zakłętym kręgu totalitarnej zabawy w poszukiwanie winnego. Totalitaryzm w ogóle – a, będący jego rosyjską odmianą, bolszewizm w szczególności – jest represywną intencją władzy, kształtującą społeczeństwo: „Paradoks polega na tym, że represywny ideokratyzm pasożytuje tu na idei urzeczywistnienia pozytywnego ideału społecznego”¹⁶⁷. Sprzyjającą sukcesowi bolszewizmu głębę stanowił, dominujący, jego zdaniem, w rosyjskiej klasycie religijno-filozoficznej, sposób stawiania problemu stosunku między Dobrem a Złem, w myśl którego zła nie można przewyciężyć przez abstrakcyjne głoszenie Dobra, można je jedynie wyprzeć poprzez mniejsze zło. Podobnemu przekonaniu, wskazuje Kara-Murza, nie towarzyszyło jednak u bolszewików przyjmowanie odpowiedzialności moralnej – w szczególności osobistej, własnej – za istniejące zło, w szczególności za zło czynione przez siebie. W rozpatrywanym sensie w Rosji od dawna nie brakowało potencjalnych bolszewików¹⁶⁸.

W szerszym, ponadrosyjskim kontekście rzecz ujmując: „W ogóle, proces »pulsacji«, tj. kondensacji i rozpływania się totalitarnych praktyk inwektywnych – to, uniwersalny proces światowy, jedna z inwariantnych stron kultury ludzkiej”¹⁶⁹. Jeśli tak, to pytając o środowisko i idee, sprzyjające konsolidacji totalitarnej represji ideologicznej, objaśniamy jednocześnie dlaczego komunizm stał się faktem właśnie w Rosji. W punkcie wyjścia bliższych analiz rozpatrywanych kwestii, Kara-Murza umiejscawia swoją perspektywę badawczą w znacznie szerszej tradycji rosyjskiej:

P. B. Struwe o roli inteligencji w socjalnym mirotworczestwie, [w:] Je. Rudnickaja (red.), *Mirotworczestwo w Rosji: Cerkow', politiki, mysliteli*, Moskwa 2003, s. 477–481.

¹⁶⁶ A. Kara-Murza, *Bolszewizm...*, s. 369–370.

¹⁶⁷ Tamże, s. 373; por. P. Kenez, *Odkłamana historia Związku Radzieckiego*, Warszawa 2008, s. 143–146.

¹⁶⁸ A. Kara-Murza, *Bolszewizm...*, s. 373.

¹⁶⁹ Tamże, s. 374.

Wracając raz jeszcze do pytania o stopień winy za totalitaryzm „rosyjskiej gleby” i „napływowej idei”, powiem od razu, że solidaryzuję się z klasyczną linią zgłębiania metamorfoz świadomości rosyjskiej, idącą od Dostojewskiego [...] do Sołżenicyna, którzy, ogólnie rzecz ujmując, dokonują wariacji jednej i te samej myśli: „Komunizm – to choroba rosyjskiej duszy”¹⁷⁰.

W Rosji, gdzie z jednej strony nie było – i, jak zaznacza badacz, wciąż nie ma – konsensusu w sprawie podstawowych wartości i kulturowo-cywilizacyjnej tożsamości Rosji, a z drugiej dotkliwie przeżywane rozwojowe zapóźnienie kraju stymuluje próby przełamania historycznych ograniczeń, gra w poszukiwanie „winnego” znajdowała podłoże, sprzyjające jej sukcesowi. W środowisku rosyjskiej inteligencji – w warunkach potęgujących bezwzględne prawa „doboru naturalnego” i „przeżywania najsilniejszego” – właśnie radykalne praktyki inwektywne i potencjalnie represywne ideologemy wykazywały szczególną siłę i żywotność. Przez długi czas działały jeszcze w Rosji pewne mechanizmy samoograniczenia, powstrzymujące ekspansję totalitaryzującej indoktrynacji: nihilistyczno-apokaliptyczny potencjał „rosyjskiej duszy” ulegał „pacyfikacji” i sublimacji w rozmaitych formach ideowych, takich, jak „słowianofilstwo”, „okcydentalizm” czy idee „wszechjedności”¹⁷¹. Zmianę, która się później dokonała, dobrze objaśnia porównanie bolszewizmu z, dominującym wcześniej w tamtejszej myśli radykalnej, narodnictwem. Możliwość totalizacji przez narodnictwo całej świadomości rosyjskiej blokowana była w szczególności przez następującą okoliczność:

podstawowy ideologem narodnicki – wzięcie na siebie winy przed ludem i pragnienie „cierpienia za lud” – lokalizował i zamykał problematykę „winy historycznej” właśnie w środowisku narodnickim¹⁷².

Uruchomienie bolszewickiego „totalizatora” wymagało zatem rozhermetyzowania owego środowiska i inwersyjnego wyrzucenia winy na zewnątrz. O ile Aleksander Uljanow (starszy brat późniejszego przywódcy bolszewików, stracony przez władze carskie), wierzył jeszcze w naprawienie świata przez heroiczny czyn i ofiarę z własnej krwi, o tyle leninizm zorientowany był na przelewanie obcej krwi, usuwając u rewolucjonistów przeżywane wcześniej napięcie między psychologią i etyką.

Zgadając się z opinią Fiedotowa, Kara-Murza diagnozuje, że jakkolwiek „bolszewizm może wyrastać nie tylko na marksizmie, to jednak »nauka Marksa« była [dla niego – przyp. M. B.] wyjątkowo sprzyjającą glebą”¹⁷³. Dlaczego

¹⁷⁰ Tamże, s. 374–375.

¹⁷¹ Por. tamże, s. 366–367.

¹⁷² Tamże, s. 377; por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, s. 32–38, 57–61, 79, 101–106, 109–115 i in.

¹⁷³ A. Kara-Murza, *Bolszewizm...*, s. 379.

jednak, i w jaki sposób, w rosyjskiej historii nastąpiło takie właśnie spotkanie marksizmu i rosyjskiej „walki z historią” (*istorioborczeŭstwa*)? Za podstawową antynomie rosyjskiego charakteru, a także źródło, usiłującego przezwyciężyć historię, maksymalizmu – przypomina Kara-Murza – Bierdiajew uznawał antynomie: nihilizm-apokaliptyka.

Jeśli tak jest, to sukces marksizmu na rosyjskiej glebie łatwo jest objaśnić: jego maksymalizm idealnie zarezonował z nihilistyczno-apokaliptyczną dominantą „duszy rosyjskiej”¹⁷⁴.

„Rosyjski marksizm” odniósł w Rosji sukces ze względu na swoją zdolność ucieleśnienia głównej „rosyjskiej idei” – sytuując się na styku „uniwersalizmu” i „samoistności” – międzycywilizacyjnej syntezy, włączającej w siebie potencjał radykalizmu zarówno prozachodniego okcydentalizmu, jak i antyzachodniej orientacji, kultywującej „samoistność” Rosji. „Medium” między partyjną elitą i masami – swego rodzaju „transformatorem” pierwotnej idei bolszewickiej – stała się „półinteligencja”, swoiste „nowe raznoczyństwo”. Wywodzącym się z owej warstwy „aktywistom” marksistowska eschatologia ukazywała swą immoralną stronę: w ich przekonaniu „uniwersalne prawa historii”, „interesy proletariatu” („ludu pracującego”, „rewolucji” itp.) usprawiedliwiają wszystko. Zrzucenie osobistej winy na „»bezlitosne prawa historii« staje się nader pociągającym »totalizatorem«”¹⁷⁵. Komuniści uruchamiają proces represyjnych inwektyw w imię utopii, odsuwając społeczeństwo od rozwiązywania realnych zadań i problemów, zawładnąwszy zaś masami pozyskują wciąż nowych uczestników gry w „poszukiwanie winnych”¹⁷⁶. Rządzący się, wytwarzanymi przez siebie, mechanizmami „samopożerania”, proces totalitaryzacji przestaje być przez kogokolwiek kontrolowany.

W jaki sposób Kara-Murza objaśnia z kolei „wyjście z bolszewizmu”? Skoro rosyjska nihilistyczno-apokaliptyczna walka z historią stanowi o wiele głębszy podkład „rosyjskiej duszy” niż jego marksistowska modyfikacja-konkretyzacja, można było spodziewać się, że wcześniej czy później wyrzeknie się ona i Marksa, i Lenina. Jak podkreśla rosyjski badacz, już podczas gorbaczowskiej *pieriestrojki*, dostrzegął on istnienie tendencji do podtrzymywania krzepiącej „iluzji, że w tym kraju był mimo wszystko możliwy (i jest możliwy teraz) »skok do królestwa wolności i sprawiedliwości«”, a zawiodła jakoby jedynie „zapożyczona doktryna – dla zachowania owej utopii świadomość archaiczna jest gotowa poświęcić koniec końców każdego i wszystko...”¹⁷⁷

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ Tamże, s. 383.

¹⁷⁶ Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008, s. 468–470.

¹⁷⁷ Cyt. według: tamże, s. 385.

W podobnej perspektywie, diagnozuje Kara-Murza, ekipa Gajdara postępowała całkiem „po rosyjsku” – łącząc nihilistyczne odrzucenie przeszłości z wiarą w realność skoku w „świetlaną przyszłość”, aktualizowała ona fundamentalną rosyjską intencję „nihilizm/apokaliptyka”. Podobnie jak bolszewizm, legitymizowała ona swą – werbalną jednak teraz przede wszystkim – represywność, powołując się na „jeszcze bardziej przodującą teorię”; wcześniejszą zaś tradycję dyskredytowała natomiast piętnami „zapóźnienia” i „barbarzyństwa”. „Półbolszewizm” gajdarowskich reformatorów był jednak

mimo wszystko poważnym krokiem [...] ku poszukiwanemu „wypaleniu rosyjskiego świństwa w jego własnej logice” [nosił bowiem w sobie – M. B.] immanentny potencjał „samolikwidacji” [...] miał na względzie gospodarczą autonomię, wprowadzenie demokratycznych procedur, pluralizm partii i poglądów, zniesienie cenzury i wiele innych, zasadniczo niezgodnych z „totalizatorem”¹⁷⁸.

Jak diagnozuje, z kolei Leonid Polakow, drugi z twórców rozpatrywanej antologii, w swym zamykającym całość komentarzu, podczas rozpadu ZSRR i jego transformacji we Wspólnotę Niepodległych Państw, podstawą identyfikacji własnej tożsamości przez Rosjan stał się – w miejsce państwowości rosyjskiej – narodowy etnos:

W terminach F. Tönniesa – jest to wyrzeczenie się istnienia w ramach rosyjskiej [*rosijskiej* – M. B.] nacji jako politycznego stowarzyszenia obywateli [*Gesellschaft* – M. B.] na rzecz swojego „narodu” jako wspólnoty opartej na pokrewieństwie i więzi rodzinnej [*Gemeinschaft* – M. B.]¹⁷⁹.

Jednocześnie naród rosyjski, dla którego tradycyjnym punktem identyfikacyjnego odniesienia była przestrzeń „imperialna”, znalazł się, wskutek owego rozpadu, w stanie głębokiego kryzysu tożsamości. Przeszkodami w procesie modernizacji stały się w szczególności: brak ideologii, umożliwiającej intelektualno-psychologiczną legitymizację przeprowadzanych reform oraz w ogóle brak tożsamości współczesnej Rosji, zdolnej wytworzyć, modyfikować i korygować ową legitymizację. Przesłanką postępującej modernizacji mógłby być przede wszystkim rozwój tożsamości indywidualnej, zdolnej zastąpić dotychczasowy monopol tradycyjnych form kolektywnej tożsamości, prowadzący do ideologicznego „monolitu” czy wręcz totalitarnych ideologii.

Potrzebne jest zatem, kontynuuje Polakow, wyzwolenie się samoświadomości Rosjan z retrospektywnych i perspektywnych ideologii, czyniących – każdorazowo – z terażniejszości jedynie środek. Uznanie autotelicznej wartości terażniejszości byłoby świadectwem zmiany samego typu kolektywnej tożsamości, symbolizm której powinien

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ L. Polakow, *Bolszewizm...*, s. 390.

utracić charakter przymusowej normatywności i stać się wyrazicielem jednostkowej wielorakości życia narodowego¹⁸⁰.

Wydarzenia lat 1917–1921 były wyrazem, sięgającego bardzo głęboko, kryzysu tożsamości, stanowiącego jednocześnie ważny etap w procesie modernizującego się społeczeństwa, czy ściślej jego dearchaizacji. Gdy oba podstawowe wcześniej stabilizatory archaiki – „prawosławie” (w terminologii Durkheima „świadomość kolektywna”) i „samodzierżawie” („despotyzm”) – „wyczerpały swój potencjał, na pierwszy plan wysuwa się »ciało kolektywne« – *narod* [lud, naród – przyp. M. B.]”¹⁸¹ – przybierające społeczną formę „komunizmu” agrarno-wspólnotowego, co stało się odtąd centrum kształtowania się nowej tożsamości. Okcydentalistyczna utopia uległa rozbiciu nie poprzez słowianofilski eskapizm, lecz, paradoksalnie, poprzez proces jej wcielenia w rzeczywistość. Pozbawiona swych jakościowych, kulturowych określoności „narodowość” w swej „bezpośredniości czy „czystocie” staje się „powszechnością” jako taką, zdolną „istnieć tylko jako ilość – »masa«, dla której »równość« (w terminach moralnych »prawda-sprawiedliwość«) jest jedyną i najbardziej adekwatną formą tożsamości”¹⁸².

Bolszewicy, objaśnia Polakow, zwyciężyli w Rosji, ponieważ „bezlitosnemu buntowi rosyjskiemu” potrafili przydać formę zorganizowanej „racjonalności”. Wbrew komunistycznej wizji, Europa nie uległa jednak rewolucyjnej pożodze, w następstwie czego bolszewicka energia destrukcyjna skumulowała się wewnątrz ich własnego państwa. Zamiast szybkiego przejścia społeczeństwa od archaiki do współczesnego typu społeczeństwa, od mechanicznego do organicznego typu solidarności społecznej¹⁸³, nastąpił regres. W carskiej Rosji, mimo absolutyzmu władzy, rozpoczął się już bowiem proces demontażu *wotcziny* monarchii¹⁸⁴ – poprzez stopniowe autonomizowanie i utrwalanie się własności prywatnej samodzierżawna władza ulegała samoograniczeniu. „Komunizm” zmarginalizował natomiast radykalnie przestrzeń własności, ustanawiając praktycznie absolutną kontrolę władzy nad przestrzenią publiczną i prywatną, a „przebieg władzy strukturalizowała się wokół jednego »wodza«”¹⁸⁵. Ideologia komunistyczna znajdowała swe uzasadnienie i samopotwierdzenie w aktach przestrzennego rozszerzania się „imperium”. W okresie postalinowskim identyfikacyjny kompleks łączył w sobie – paradoksalnie – dwie utopie: futurystycz-

¹⁸⁰ Tamże, s. 392.

¹⁸¹ Tamże, s. 393.

¹⁸² Tamże.

¹⁸³ Por. tamże, s. 398.

¹⁸⁴ Por. s. 189–190.

¹⁸⁵ L. Polakow, *Bolszewizm...*, s. 401.

ne zorientowanie na komunistyczną przyszłość, z retrospektywnymi hasłami powrotu do „norm leninowskich”, propagowanych jako „normy życia” w ogóle. Ideologia „realnego socjalizmu”, legitymizując stan istniejący, ograniczyła *de facto* przestrzeń obecności i siłę wpływu obu owych utopii.

Dla pełniejszego rozumienia przedstawionego przez A. Kara-Murzę i L. Polakowa sposobu ujęcia istoty bolszewizmu – jako problemu nie tylko historycznego, ale również, zwłaszcza wówczas, tj. w końcu lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, współczesnego problemu-wyzwania Rosjan i Rosji, sformułowanego w kontekście podjętej przez obu badaczy próby uporządkowania, typologizacji i analizy rosyjskich formuł identyfikacyjnych rozpatrywanego fenomenu – ważne wydaje się uświadomienie sobie przynajmniej kilku, wskazanych niżej kwestii.

Okres rozpadu systemu komunistycznego, dezorganizacji i poszukiwań nowej formy rzeczywistości po raz kolejny dramatycznie zintensyfikował w Rosji problem narodowej, państwowej, duchowej i kulturowo-cywilizacyjnej tożsamości:

Rosjanie niemal codziennie zmagają się z wątpliwościami co do samych siebie: co jest naszą ojczyzną? Kto jest naszym bohaterem? Jaka jest nasza przyszłość? W co tak naprawdę wierzymy? Kto jest naszym przyjacielem, a kto wrogiem? Czy jesteśmy Europejczykami, Azjatami, czy jeszcze kimś innym? Z czyich doświadczeń możemy korzystać, a czyje są dla nas obce i nieużyteczne?¹⁸⁶

Jednocześnie mieliśmy tam do czynienia z kolejną w ponad tysiącletniej historii Rosji sytuacją, w której – przy formalnym zerwaniu z przeszłością – w znacznym stopniu ujawniały się bądź niepostrzeżenie odtwarzały tyleż głębokie, co trwałe społeczne i mentalne struktury systemu¹⁸⁷, a na procesy rozkładu nakładały się procesy częściowej reintegracji, tendencje do kontynuacji i zmian.

Niepokojąca świadomość homologii między niektórymi strukturami myślowymi prawosławia, towarzyszącej mu heterodoksji religijnej, rosyjskiego genotypu kulturowego w ogóle z jednej strony oraz ideologii komunistycznej¹⁸⁸ i niektórych ruchów postkomunistycznych z drugiej mogła rodzić podejrzenie, że to, co stało się w Rosji po roku 1917, nie było czymś całkowicie obcym jej

¹⁸⁶ D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 10.

¹⁸⁷ Dla ilustracji: uchodzący, także intencjonalnie, za szczególnie radykalne, wyzwalające zerwanie z ciężarem „złej” tradycji rosyjskiej, głośny tekst Walerii Nowodworskiej *Nosorożce*, zawierał niepokojąco wiele „starego” myślenia. Wychodząc od problematycznej i w swej dychotomiczności typowo rosyjskiej diagnozy – „kultura rosyjska nigdy nie przynależała do mocarstwa, istniała poza nim i wbrew niemu” – prowadzi ku groźnym w swej skrajności wnioskom: „Normalni ludzie od dawna mają tam wszystkie swoje prawa, a temu, kto głosował na Żyrynowskiego i Ziuganowa, żadnych praw dawać nie wolno”. I dalej: „Partia Gajdara powinna zebrać pod swymi znakami wszystkich, którzy zamierzają pozostać ludźmi”. W. Nowodworska, *Nosorożce*, „Gazeta Wyborcza” 1994, nr 62, s. 7.

¹⁸⁸ Por. G. Wetter, *Rosyjska filozofia religijna a marksizm*, „Aletheia” 1989, nr 2–3, s. 172–182.

rodzimej tradycji, przyniesionym jedynie z zewnątrz i przypadkowym. Przychodziło w szczególności zastanowić się nad myślą, że ideologii bolszewickiej dane było spróbować tego, o czym mniej lub bardziej świadomie marzyła i czego Rosja szukała od końca wieku XVII – reintegracji całego życia rosyjskiego, ukształtowania nowej jednorodnej duchowości, takiej jak dawniej, antropocentrycznej, z wyczuleniem na problematykę społeczną i historiozoficzną, z silnym ładunkiem mesjanizmu i planem budowy doskonałego społeczeństwa¹⁸⁹.

Państwo bolszewickie „zaczynało od dezorganizacji władzy, terrorem ratowało się przed rozpadem, a potem starało się powtórzyć w karykaturalny sposób państwo carów – jedyne znane rewolucjonistom doświadczenie państwowość¹⁹⁰, wykorzystując tradycyjne postawy Rosjan wobec władzy¹⁹¹. Tradycja państwowego samowładztwa i autorytaryzmu, brak świadomości praw człowieka, świeżość i słabość instytucji własności prywatnej, brak rzeczywistej odpowiedzialności władzy i biurokracji państwowej przed prawem, idea i mentalność imperialna itp., sprzyjały utrzymaniu się władzy bolszewickiej oraz realizacji komunistycznych ambicji i planów¹⁹². Potęga dyktatorskiej, absolutnej władzy, podobnie jak w czasach carskiego samodzierżawia, dawała poddanym poczucie wartości, społecznego ładu i uczestnictwa w wielkomocarstwowej potędze, kompensujące brak swobód obywatelskich i życiową biedę.

We wskazanej perspektywie pytanie o krach komunizmu i rozkład radzieckiego imperium stawało się pytaniem o sens całej kultury rosyjskiej i jej tradycji intelektualnej. Nie wystarczało, jak czynią to chętnie rosyjscy nacjonaliści, piętnować po prostu importowany, zachodni charakter ideologii komunistycznej. Kultura europejska jest przecież bardzo różnorodna, nie można zatem uciec od pytania, dlaczego właśnie totalitarogenny nurt myśli zachodniej został w Rosji zaadaptowany i zradykalizowany, odnosząc w niej ogromny sukces w opanowaniu i zreformowaniu mentalności całego niemal społeczeństwa w ciągu trzydziestu najwyżej lat po rewolucji¹⁹³. Bolszewizm – jak zauważył kiedyś M. Bierdiajew – jest daleko bardziej zgodny z rodzimą tradycją niż jest przyjęte o tym myśleć, „jest on zgodny ze swoistością rosyjskiego procesu hi-

¹⁸⁹ Por. A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 8.

¹⁹⁰ Głos w dyskusji *Rosyjska choroba*, „Rzeczpospolita. Raport o Rosji”, 12.9.1998, s. II.

¹⁹¹ Por. R. C. Tucker, *The Soviet Political Mind*, New York 1972, s. IX.

¹⁹² Por. R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994, s. 49; H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 463.

¹⁹³ Nie oznacza to oczywiście, by można było po prostu „dedukować” istotę radzieckiego totalitaryzmu z właściwości rosyjskiej tradycji intelektualnej i kultury politycznej; jak słusznie wskazuje A. Walicki, cechy totalitarne ruchu komunistycznego nie były czymś specyficznie rosyjskim. Sprzyjający wpływ niektórych właściwości rosyjskiego podłoża wydaje się jednak również niewątpliwy i znaczący. Por. A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 473 i n.

storycznego. Dokonała się rusefikacja i orientalizacja marksizmu¹⁹⁴. Co więcej, o ile w krajach zachodnich marksizm jako system rządzenia, doszedłszy do władzy „pod przykrywką socjaldemokracji”, ewoluował w kierunku form demokratycznego państwa opiekuńczego, o tyle w Rosji przybrał charakter wyjątkowo despotyczny i zapoczątkował totalitaryzm. Wskazana odmienność losów ideologii marksistowskiej w Rosji i na Zachodzie może nasuwać myśl, że rosyjska kultura polityczna jest „skłonna do przekształcania wszelkich idei, jakie stamtąd [tj. z Zachodu – przyp. M. B.] czerpie, w sposób nie sprzyjający wytworzeniu społeczeństwa obywatelskiego”¹⁹⁵.

Przy najbardziej nawet pełnej świadomości wielości i różnorodności czynników wpływających na przebieg i charakter procesów historycznych, nie da się zaprzeczyć faktom, że podczas gdy wielkie rewolucje społeczne Zachodu – angielska, amerykańska i francuska – prowadziły, nie bez czasowych zahamowań i trudności, do monarchii konstytucyjnej bądź republikańskiej demokracji, w Rosji rzeczywistość porewolucyjna przybrała postać nieskrępowanej niczym totalitarnej dyktatury. Uwarunkowania i przyczyny powyższego nie dają się sprowadzić jedynie do stereotypowego przeciwstawienia obywatelskiego Zachodu i despotycznego Wschodu czy religijno-kulturowej tradycji łacińskiego Rzymu i bizantyjskiego Konstantynopola. Wśród źródłowych religijnych i ideologicznych przesłanek, niesprzyjających wykształceniu się w Rosji regulowanej i chronionej prawem społeczności wolnych obywateli, wskazać można m. in. na szczególny charyzmat władzy politycznej. Obrzędy koronacyjne, namaszczenie cara, poczynając od Iwana IV, nadają osobie władcy i patriarchy (z nasilającą się tendencją do podkreślania faktycznej drugorzędności patriarchy) „odrębny status sakralny, szczególny charyzmat”, w następstwie czego znajdują się oni „niejako poza sferą działania ogólnych zasad kanonicznych; nie rozciągają się na nich te prawa, które obowiązują pozostałych śmiertelników; car i patriarcha jak gdyby należą do innej, wyższej sfery bytu”¹⁹⁶.

Na Rusi, w odróżnieniu od Bizancjum, funkcje administracyjne władcy nie były określane przez regulacje prawne, lecz „traktowane jako przejaw odrębnego charyzmatu, charyzmatu władzy”¹⁹⁷ – pełnomocnictwa prawne uległy, w następstwie, przekształceniu w pełnomocnictwa charyzmatyczne. O ile w Bizancjum i na Zachodzie namaszczony monarcha upodabniał się do królów Izraela, o tyle w Rosji upodabniał się do samego Chrystusa, co sprzyjało tendencjom do deifikacji władzy, do postrzegania sytuacji nieliczenia się przez nią z prawem

¹⁹⁴ N. Bierdiajew, *Istoki i smysł russkogo kommunizma*, Moskwa 1990, s. 86.

¹⁹⁵ R. Pipes, *Rosja...*, s. 10.

¹⁹⁶ B. Uspienski, *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, Katowice 1999, s. 72.

¹⁹⁷ Tamże.

nie jako powodu do jej delegitymizacji, lecz, przeciwnie, jako przejawu i świadectwa szczególnego jej charyzmatu¹⁹⁸. Co więcej, tendencja do sakralizacji czy *quasi*-sakralizacji, personifikowanej władzy, jej wyniesienia nad „profaniczne” uwikłania i uwarunkowania, ucieleśnianą prawdę, mądrość, moc sprawczą itp. przetrwała w znacznym stopniu zarówno procesy laicyzacji, jak i programowo antyreligijne metamorfozy tamtejszej świadomości i rzeczywistości społecznej.

Wykształceniu się społecznego roszczenia do uznania praw jednostkowych nie sprzyjał również status swoistego rodzaju ontologicznej winy, w jakiej na przestrzeni wieków znajdował się mieszkaniec Rosji. Zwraca uwagę charakterystyczny izomorfizm religijnego i politycznego wymiaru podniesionej sprawy. System niezliczonych zakazów i ograniczeń rosyjskiej Cerkwi prawosławnej stawiał olbrzymią większość społeczeństwa, niezdolną do ich spełnienia, w sytuacji osób grzesznych i winnych, niegodnych praw, zasługujących na karę bądź co najwyżej bez żadnych gwarancji na łaskę i miłosierdzie. Z podobną sytuacją, potęgowaną przez hipertroficzną tendencję władzy do reglamentacji rozmaitych dziedzin życia ludzkiego, która stawała się często celem samym w sobie¹⁹⁹, Rosjanie spotykali się w sferze politycznej.

Jak konstatuje o. Innocenty Maria Bocheński:

Ideologia komunistyczna powstała, kiedy Lenin wchłonął i przekształcił nauki Marksa i Engelsa. Ale Lenin był też bardzo mocno ukształtowany przez rewolucyjną tradycję rosyjską, [która] rozwinęła się w kręgu kultury zupełnie odmiennym od zachodnioeuropejskiego, odznaczającego się zawsze szczególnym radykalizmem i metafizycznym spekulatywnym sposobem myślenia²⁰⁰.

Przy historycznym formowaniu się kultury rosyjskiej nie działał żaden z czynników, jakie ukształtowały ducha zachodnioeuropejskiego: zabrakło w niej feudalizmu, scholastyki, dualizmu Kościoła i państwa, renesansu, reformacji, racjonalizmu, Oświecenia. Radykalizm większości rewolucjonistów rosyjskich, poprzedników Lenina „przekraczał znacznie wszystko niemal, co znamy na Zachodzie”²⁰¹, a przyjmowana przez nich postawa metafizyczno-spekulatywna prowadziła do skrajnego dogmatyzmu, sprzyjając skłonności do rozpatrywania wszystkiego w świetle najogólniejszych zasad.

Skoro poprzez większość swojej historii carat był skrajną formą absolutyzmu – władca nie tylko samodzielnie rządził, ale był również właścicielem całego kraju i *de facto* jego mieszkańców, w bolszewickim komunizmie można dostrzec wzmocnienie owych tradycji poprzez zniszczenie własności prywat-

¹⁹⁸ Por. tamże, s. 22. Na Zachodzie niesprawiedliwych władców porównywano ze złymi królami biblijnymi, w Rosji zaś z Antychrystem.

¹⁹⁹ Por. W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 52–53.

²⁰⁰ I. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 94.

²⁰¹ Tamże.

nej oraz autonomicznych instytucji prawnych i społecznych kraju²⁰². Jarosław Bratkiewicz diagnozował:

Mimo internacjonalistycznych zrazu ambicji i proletkultowskiego antytradycjonalizmu komunizm rosyjski wkomponował się czy raczej wsiąkł w rosyjski paradygmat cywilizacyjny, poddał się adaptacyjnej obróbce kulturowej, oddziałując przy tym zwrócić na kulturę rosyjską [...] Przeobrażenia te jednak nie przekroczyły granicy określonej przez znamionującą etniczną cywilizację rosyjską i przyrodzony „styl”, słowem wszystko to, co stanowiło o jej tożsamości w dziejach; [dlatego też – w jego przekonaniu – komunistyczna Rosja – M. B.] stanowi kontynuację Rosji carskiej²⁰³.

Wielu Rosjan nigdy nie zgodziłoby się pewnie z taką – skądinąd dyskusyjną i nazbyt jednostronną – opinią, jednak gwałtowność protestu, jaki podobna opinia często u nich budzi, zdaje się potwierdzać, że stanowi ona dla znacznej części mieszkańców Rosji stały punkt, negatywnego choćby, odniesienia rosyjskiej samoświadomości – swego rodzaju imperatyw „dowiedzenia”, przekonania siebie i innych, że tak nie jest.

Fundamentalna dla teoretyczno-ideologicznych struktur marksizmu opozycja kapitalizmu i socjalizmu, funkcjonująca jednak również w koncepcjach niemarksistowskich nie prowadziła – jako punkt identyfikacyjnego odniesienia – do jednoznacznej tożsamości bolszewickiego dzieła: ustroju, który wykształcił się w Rosji po roku 1917. Dla jednych było to społeczeństwo postkapitalistyczne, następujące po kapitalizmie („realny socjalizm”, „wczesny socjalizm”, jego „przejściowa forma”), dla drugich – społeczeństwo typu kapitalistycznego („państwowy kapitalizm”, „kapitalizm zależny”, „trzecioświatowy”), dla trzecich – równoległe do kapitalizmu społeczeństwo innego typu („społeczeństwo totalitarne”, „biurokratyczny kolektywizm”), dla czwartych wreszcie – społeczeństwo przedkapitalistyczne, poprzedzające kapitalizm („społeczeństwo azjatyckie”, „feudalne”)²⁰⁴. W sytuacji – eksplikowanego wprost bądź *implicite* zakładanego – kojarzenia kapitalizmu z Zachodem wskazane problemy identyfikacyjne ujawniały jednocześnie swoje uwikłanie w centralny dla rosyjskiej tradycji myślowej i kulturowej spór okcydentalistów ze słowianofilami, dotyczący wzajemnej relacji między Rosją i światem zachodnim.

Nie przestaje również wciąż odżywać spór o to, czy rewolucja bolszewicka i powstanie systemu komunistycznego w Rosji były raczej kontynuacją (i wytworem) czy przerwaniem ciągłości rodzimej tradycji²⁰⁵. Jakkolwiek zdrowy

²⁰² Por. R. Pipes, *Czasy nowe...*, s. 9.

²⁰³ J. Bratkiewicz, *Wielkoroski szowinizm...*, s. 19. Por. R. V. Daniels, *The End of the Communism Revolution*, London–New York 1993, s. 175.

²⁰⁴ Por. G. Zawalko, *Poniatije „rewolucyja” w filozofii i obszczestwiennych naukach*, Moskwa 2005, s. 195–212.

²⁰⁵ Por. J. Bratkiewicz, *Rosja, Związek Sowiecki: ciągłość czy jej zerwanie*, [w:] R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 1990, s. V–XII.

rozsądek, połączony z elementarną choćby wiedzą historyczną, socjologiczną i kulturoznawczą, skłania do uwzględnienia przy odpowiedzi zarówno egzogenego charakteru importowanych idei, jak i podatności gleby rosyjskiej na możliwość realizacji i ekstremalizacji rewolucyjnej utopii²⁰⁶, wśród uczestników prowadzonych polemik uderza wyraźna niekiedy polaryzacja stanowisk, skłonność do myślenia w kategoriach „albo-albo”.

Według pierwszego z przeciwstawnych stanowisk bolszewizm jest zjawiskiem i wytworem typowo rosyjskim, wyrastającym z tamtejszych dziejów i tradycji, a jego obecność w historii Rosji oznacza zmianę potwierdzającą jedynie dziejową ciągłość kraju. Konkretyzacją podobnego sposobu myślenia jest np. dostrzeganie w bolszewizmie wytworu ciągłości „tradycji rosyjskiego pojmowania konfliktów społecznych i socjotechniki sprawowania władzy”²⁰⁷. Lenin i jego następcy, wraz ze swoimi „zawodowymi rewolucjonistami” i „funkcjonariuszami aparatu” pojmowani są wówczas jako kontynuatorzy Iwana Kality, Iwana Groźnego, Piotra I i Mikołaja I. W konsekwencji, skoro bolszewizm jest wytworem rosyjskim, obcym i wrogim europejskiej tradycji myślowo-kulturowej nie może być uznawany za endogenną patologię świata europejskiego. Zgodnie ze stanowiskiem drugim powstanie i triumf bolszewizmu w Rosji miały przede wszystkim – bądź wręcz wyłącznie – zewnętrzne, nierosyjskie źródła, przerywając na kilkadziesiąt lat właściwą dla niej dynamikę rozwojową. Wskazywano wówczas m. in. na skażenie kulturą zachodnią, w szczególności marksizmem, czy szerzej niemieckością, skażenie azjatyzmem, działania diabła, knowania Żydów, cudzoziemski podbój i środek zniszczenia Rosji. W podobnej perspektywie zniesieniu ulegał problem wspólnotowej odpowiedzialności Rosjan za komunistyczne doświadczenie kraju; samo nawet jego podnoszenie traktowane być mogło jako próba – inspirowanej z zewnątrz czy choćby służącej obcym, wrogim siłom – destrukcji Rosji²⁰⁸.

W gorącej często atmosferze sporów uchodzi niejednokrotnie uwadze dyskutantów, że oba przeciwstawne poglądy współpozostają w sferze „świadomości fałszywej”: zakładają bowiem taką wizję przedrewolucyjnej i porewolucyjnej Rosji, w której – wbrew rzeczywistości – pierwiastki „rosyjskie” i „zachodnie”, „wewnętrzne” i „zewnętrzne” zachowują esencjalną odrębność i jedynie wtórnie, jakby mechanicznie, współskładają się na pojmowaną jako ich agregat, hi-

²⁰⁶ Stanowisko takie reprezentuje choćby Z. Brzeziński, dla którego marksistowski eksperyment historyczny w Rosji był swoistym nowotworem dokonany z dużym wkładem działalności Lenina, przeszczepem zachodnioeuropejskiej w swej istocie doktryny autorstwa Marksa (zdolnej pobudzić w kilku krajach zachodniej Europy znaczący ruch społeczno-ekonomiczny o wyraźnym charakterze politycznym) na quasi-orientalną tradycję despotyzmu imperium euroazjatyckiego. Por. Z. Brzeziński, *Wielkie bankructwo. Narodziny i śmierć komunizmu w XX wieku*, Paryż 1990, s. 23.

²⁰⁷ J. Goćkowski, *Bolszewizm i Rosja...*, s. 111.

²⁰⁸ Por. np. S. Kara-Murza, *Diemontaż naroda*, Moskwa 2007, s. 700–701.

storyczną całość. Jest oczywiste, że Rosja, podobnie jak każdy system społeczno-kulturowy, istnieje w szerszej przestrzeni wypełnionej innymi, zmieniającymi się w czasie systemami społecznymi, politycznymi, ekonomicznymi, kulturowymi, cywilizacyjnymi itd., pozostającymi z nią w złożonych procesach wzajemnego oddziaływania. Immanentne czynniki rozwojowe i różnorakie wpływy zewnętrzne „ściśle się przeplatają i ich rozdzielanie jest możliwe jedynie w porządku abstrakcji badawczej”²⁰⁹. Zatem wszelkie izolowanie – ale i absolutyzowanie któregoś z nich – zarówno czynników immanentnego rozwoju, jak i wpływów zewnętrznych – prowadzi w sposób nieunikniony do deformacji obrazu procesów przemian.

Wizja czysto rodzimej tożsamości i dynamiki rozwojowej Rosji, ocenianej w sposób jednostronnie pozytywny, dekretujący wyłącznie egzogenne źródła i charakter wszelkich zaistniałych negatywów – w szczególności, choć przecież nie tylko – okresu ostatnich stuleci może być uznana jedynie za myślową hipostazę, pojawiającej się w niej niekiedy nostalgicznej tęsknoty, nie zaś za przekonujący argument, uwalniający Rosjan od wspólnotowej odpowiedzialności za komunizm i służące temu, akceptowane przez wielu spośród nich, sposoby jego konceptualizacji. Podobnie wątpliwą wartość ma zresztą przeświadczenie niektórych niepoprawnych „ucniów Marksa” utrzymujące, że w zastosowaniu do bardziej dojrzałej, europejskiej realności społecznej wcielenie teorii ich Mistra przyniosłoby rezultaty zgodne z żywionymi przez nich oczekiwaniami.

Spółeczno-kulturową rzeczywistość historyczną przedrewolucyjnej Rosji – w której narastający eschatologiczny utopizm zarówno inteligencji, jak i mas chłopskich²¹⁰, potęgowało poczucie „nienaturalności”, „przejsiowości”, „nielegitymizowalności” i „rozdarcia” istniejącej sytuacji, a „naświetenie” kraju indywidualistyczną kulturą Zachodu doprowadziło do rozpadu tradycyjnych więzi i sił integrujących, stymulując wzrost wykorzenienia, atomizacji i zachowań skrajnych zarówno jednostek, jak grup i zbiorowości społecznych – określała już od dawna współobecność i wzajemna interakcja pierwiastków rodzimych i zachodnich. Jej właśnie rezultaty, nie zaś domniemany „wewnętrzny” wymiar rosyjskiej rdzenności czy całkowicie „zewnętrzna” europejskość, stanowiły o przebiegu i efektach dynamiki historycznej kraju, w szczególności o możliwości triumfu i o obliczu bolszewizmu w Rosji.

Zrozumienie historycznego doświadczenia, jakim był bolszewizm – rosyjska postać totalitaryzmu, uwikłana zarówno w historię, kulturę, mentalność Rosji, jak i w dynamikę rozwojową nowożytniej cywilizacji zachodniej – uwolnione

²⁰⁹ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 105–106.

²¹⁰ Por. J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 64–72, 118 i n., 163–166 i n.; R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. 94–95, 121–122. Świadectwem świadomości tego w myśli rosyjskiej może być przede wszystkim wydany w roku 1921 zbiór *Iz głębiny*.

od mistyfikacji jego gruntowne przeżycie i przemyślenie, podnoszące bolesne doświadczenie historyczne zbiorowości do poziomu powszechnych pojęć, wydaje się pozostawać wciąż aktualnym wyzwaniem dla narodu rosyjskiego wobec siebie i całej wspólnoty ludzkiej. Stwarza ono również potencjalnie szanse pełniejszego samopoznania i samorozumienia, wypracowania dojrzałego stosunku do własnej tradycji i kultury współczesnej, powrotu do źródeł tego, co w nich dobre, dokonania niezakłamanego postępu na drodze odpowiedzialnej wolności. Można sądzić, że sposób, w jaki Rosjanie przeżyli i pojęli – przeżyją i pojmą – historyczne doświadczenie komunistycznego totalitaryzmu, określi w znaczącym stopniu charakter rosyjskiego otwarcia w przyszłość; również kształt samej ich przyszłości. Niewiele obserwowanych faktów pozwala jednak spodziewać się, by było to, lub w przewidywalnej przyszłości miało być, przeżycie naprawdę powszechne, głębokie, silne i oczyszczające.

O ile jedni, bardzo zresztą w Rosji liczni, starają się zignorować czy zmarginalizować problem wspólnotowej – a nawet, spoczywającej przede wszystkim na jego twórcach, indywidualnej – odpowiedzialności za komunizm, ale i za sposób jego pojmowania i oceny, lub wcale go nie dostrzegają, o tyle inni w dobrowolnej pokucie i skruszce zdawali się widzieć – stanowiące pozytywne i efektywne rozwiązanie „rosyjskiej zagadki”, cudowne *remedium* na wyjście ze stanu wielowymiarowej zapaści państwa i społeczeństwa: nie tylko elementarny wymóg moralny, ale i gwarancję przyszłego, bliskiego rozkwitu państwa rosyjskiego pod każdym pożądanym względem. Archetypowy sens podobnego odrodzenia dostrzega się w okresie siedemnastowiecznej *smuty*. Jak nauczał rosyjski prozaik i dramaturg E. Rudziński:

I wtedy ludzie, choć nikt ich do tego nie nawoływał, rozpoczęli wielki post. Wielki post ogarnął całą Ruś. I od tej pokuty, od tej skruchy dobrowolnej i powszechnej, zaczęła się wielkie, pospolite ruszenie, które oswobodzi Ruś i odrodzi państwo ruskie. A potem na Soborze Ziemskim zostanie wybrany car, nowy car²¹¹.

Teraz (tj. w końcu wieku XX), gdy Rosja znalazła się w sytuacji podobnego zamętu,

pamiętajmy, że ci, którzy żyli przed nami tylko dzięki wielkiej pokucie mogli uspokoić kraj; sprawić, że naród się zjednoczy, albo też, mówiąc słowami Ewangelii – osiągnie nowe niebiosa i nową ziemię, w której sprawiedliwość mieszka²¹².

W oczach wielu Rosjan podobne, często mniej lub bardziej zeświecczone, oczekiwania konkretyzowały się od wieków przede wszystkim w wizji, czeka-

²¹¹ E. Rudziński, *Dziwna i straszna opowieść o Dymitrze Samozwańcu*, „Gazeta Wyborcza”, 19.09.1999, s. 23.

²¹² Tamże.

jącego jakoby tylko na swą realizację, nowego wzlotu rosyjskiej potęgi, zakładanego, mniej czy bardziej *explicite*, we wszystkich bodaj wizjach rosyjskiego Spełnienia. Gdy jednak, dość krótki zresztą, okres, publicystycznej zwłaszcza, krytyki komunistycznej przeszłości nie spełnił podobnych nadziei i oczekiwań, przynosząc natomiast doświadczenie postępującego rozkładu, dezorganizacji i bezsilności, wizję upragnionego wzlotu – moment radykalnej, pozytywnej konwersji nadal wiążąc z sięgnięciem „dna” upadku – przestano najczęściej wiązać z narodowym pokajaniem i skruchą, ufnie powierzając po raz kolejny w dziejach swoje losy w ręce zdającej się odzyskiwać swą siłę i legitymizację władzy państwowej.

Jak zauważył W. M. Sołowjow, przez całe wieki na ostrych zakrętach rosyjskiej historii powtarza się niezmiennie sakramentalne pytanie „Co robić?”, a także „Kto jest winny?”, rodząc poszukiwanie lub raczej wynajdywanie winnych, oraz – w odpowiedzi na pierwsze z nich – pytanie „Od czego zacząć?” Równie zrytualizowany charakter czy wręcz tryb wydaje się mieć w chwilach przełomu postępowanie władzy:

Pewny i wypróbowany sposób, który pozwala władzy uwierzyć i poprowadzić lud za sobą – to wpojenie w świadomość ludzi obrazu wroga, przy jednoczesnym stworzeniu obrazu (lub obrazów) ojca (lub ojców) narodu²¹³.

O ile owi „ojcowie” pojmowani są jako obrońcy, którzy nieustannie troszczą się o dobro każdego i wszystkich, o tyle ich demonizowany adwersarz postrzegany jest jako podstępny wróg, starający się ustawicznie szkodzić Rosji we wszystkim. W konsekwencji deformacji ulega sens i zakres jednostkowej oraz wspólnotowej skruchy, a także związanej z nią przemiany moralnej, bez istotnych przeszkód odtwarzają się również istotne charakterystyki sytuacji poprzedniej, w szczególności powierzenie przez społeczność swego losu władzy – tradycyjna rosyjska alternatywa dla perspektywy wykształcenia się dojrzałego społeczeństwa obywatelskiego.

Za podejmowanymi, zwłaszcza w pierwszych latach po upadku systemu komunistycznego, przez część inteligencji rosyjskiej poszukiwaniami prawdy o sobie samej zdawała się tkwić dramatyczna próba obrony przed wyciągnięciem nihilistycznych wniosków z narodowej historii, kultury i tradycji. Droga rosyjskiego okcydentalizmu zdaje się niepokojąco prowadzić od oświeceniowego demokratyzmu w stronę, coraz bardziej lewicującego, socjalizmu, anarchizmu, terroryzmu i bolszewizmu, a droga nurtu słowianofilskiego od nauki Ojców Kościoła i niemieckiego romantyzmu ku politycznemu darwinizmowi, imperialnemu panslawizmowi i szowinizmowi²¹⁴. Rzeczywistość społeczno-

²¹³ W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 36.

²¹⁴ Por. J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm...*, s. 7–8.

-kulturowa i historyczna jest bez wątpienia bardziej złożona, a jej postkomunistyczna dynamika zdaje się mimo wszystko sprzyjać pewnej erozji zarówno hipertroficznym ambicjom Rosjan, jak i przeżywanym przez nich apokaliptycznych zagrożeń²¹⁵. Narodowa skłonność do ekstremalności, myślenia w kategoriach „albo-albo”, sprzyja jednak utrzymywaniu się w świadomości niektórych, w okresie postępującej stabilizacji politycznej i społecznej wyraźnie mniej licznych, Rosjan przejawów dramatycznego sposobu przeżywania wspólnotowej egzystencji, w jej wymiarze współczesnym i przyszłym: „»Rosyjski problem« pod koniec XX wieku – eksplikował, w typowo wręcz rosyjskim duchu, A. Sołżenicyn – brzmi w sposób bardzo jednoznaczny: być lub nie być narodu rosyjskiego”²¹⁶. Z czasem coraz częściej *remedium* na podobne zagrożenia odnajdywali oni równocześnie przede wszystkim we wzmocnieniu potęgi władzy, biorącej na siebie odpowiedzialność za losy państwa i społeczeństwa.

5.3. „ROSYJSKA KOLEINA”

W okresie putinowskiej prezydentury Rosja wyszła z okresu *smuty*, przezwyciężając głęboki kryzys instytucjonalny i świadomościowy, tworząc nowy, a według niektórych nowy-stary porządek polityczny, ekonomiczny, społeczny, kulturowy itp., odzyskując w świadomości wielu swych mieszkańców bądź choćby zmierzając ku odzyskaniu czy stworzeniu narodowej i państwowej tożsamości. Dla wielu zwolenników system putinowski stawał się swego rodzaju pozytywnym rozwiązaniem „rosyjskiej zagadki”, spotęgowanej po rozpadzie ZSRR. Dla nielicznych przeciwników i krytyków panującego systemu jej poszukiwanym rozwiązaniem byłoby natomiast znalezienie i wskazanie rodakom drogi wyjścia z – ocenianej zdecydowanie negatywnie – dotychczasowej „koleiny” dziejów, wyprowadzenia Rosji na szlaki obywatelskiej wolności.

Propozycję mającą w podobnej perspektywie objaśniać w integralny sposób całą – nie tylko popiotrową czy bolszewicką – historię i współczesność Rosji przedstawił w końcu roku 2008 Jurij Afanasjew – w eseju *My – nie raby?* (opublikowanym w Polsce przez „Gazetę Wyborczą” pod zmienionym tytułem *Kamienna Rosja, martwy lud*) – znany rosyjski historyk, myśliciel, autor głośnej książki *Groźna Rosja*, w okresie pierestrojki i przez kilka lat później opozycyjny działacz polityczny, założyciel i były rektor Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego w Moskwie.

²¹⁵ Dla przykładu nie potwierdziły się pojawiające się po rozpadzie Związku Radzieckiego obawy socjologów i politologów przed zwycięstwem dyktatury faszystowskiej w „weimarskiej” Rosji, nawet jeśli rosyjski faszyzm znalazł w niej dla siebie pewną, dość trwałą, niezdolną jednak zagrozić państwowej całości, niszę społeczną.

²¹⁶ Cyt. według: O. Kołobow, *Russkaja idėja w kontieksie międzynarodowych otnoszenij*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija...*, s. 22–23. Por. także: A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999, s. 112–114.

Ostatnie miesiące – wskazuje we wstępie Afanasjew – 2008 r. przyniosły szereg działań i wypowiedzi władz rosyjskich (wojna z Gruzją, powrót do retoryki z czasów zimnej wojny, szantaż atomowy wobec Polski i Czech itp.) na pierwszy rzut oka niedorzecznych, bo całkowicie niepasujących do współczesnego świata.

Jeśli spojrzeć na to, co się dzieje na naszych oczach, w sposób a) realistyczny, b) racjonalny, c) retrospektywny – [...] próbując rozejrzeć się w szerszej perspektywie czasowej – to zobaczymy coś takiego, co mimo woli zmusza do zastanowienia, czy już oszaleliśmy, czy dopiero jesteśmy na granicy szaleństwa²¹⁷.

Odrzucając podobną diagnozę odczuwanego stanu psychicznego – kontuuje on – odczujemy z kolei, pod sobą i przed sobą próżnię. Przemysłane do końca działania władz rosyjskich, stają się bowiem zrozumiałe i objaśnialne

tylko jako działania władzy obcej narodowi: władzy okupacyjnej – „ordyńsko-tatarskiej” – a na domiar złego nie mającej żadnej legitymizacji i w swej istocie kryminalnej (czyli mówiąc bardziej precyzyjnie: bezprawnej i przestępczej)²¹⁸.

Co gorsza, twierdzi on, autor podobnej diagnozy nie ma w Rosji z kim podzielić się swą wiedzą: naród, „masy ludowe” i inteligencja nie tylko znoszą pokornie działania władz, ale z zapalem udzielają im poparcia. Naród rosyjski wciąż nie stał się narodem-podmiotem historii, pozostał tłumem historii, narodem-masą²¹⁹.

Patrzac na sprawę w szerszym horyzoncie historycznym:

Od czasu, gdy Moskwa w XV w. wybrała drogę budowania prawosławnego imperium, priorytetem kraju na następne 500 lat stała się zewnętrzna ekspansja terytorialna, nie zaś porządkowanie przestrzeni wewnętrznej. A ponieważ imperium dźwigano od zawsze, opierając się na ubogiej gospodarce, kierunek ogólnego rozwoju ustalił się jako ruch od wolności ku zniewoleniu – z ludności należało wycisnąć tyle, ile się tylko da²²⁰.

W swej diagnozie dynamiki społeczeństwa rosyjskiego, kontrastowanej z charakterem i kierunkiem procesów rozwojowych Zachodu, autor eseju kro-

²¹⁷ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009, s. 12.

²¹⁸ Tamże.

²¹⁹ Podobny pogląd wyraził kiedyś francuski badacz kultury rosyjskiej, Georges Nivat, wskazując, że kluczem do rozumienia Rosji jest *narod*, lud, kontrastowany przezeń ze społeczeństwem (obywatelskim). Por. J. Rupnik, *The Other Europe*, London 1988, s. 247.

²²⁰ Tamże, s. 13. Podobnie widzi sprawę Igor Jakowienko: „ekstensywna dominanta jest zawsze związana z przemocą – nad przyrodą, nad innymi ludźmi, nad sąsiadami, albowiem wciąganie wciąż nowych i nowych zasobów do produkcyjnego przyswojenia jest bez przemocy niemożliwe”. I. G. Jakowienko, *Poznanije Rossii. Cywilizacyjnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 43; Por. N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 701–702; M. Mendras, *Towards a post-imperial identity*, [w:] *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, Oxford–New York 1997, s. 91–92; A. Gudzienko, *Russkij mientalitet*, Moskwa 2001, s. 15–17.

czy drogą wskazaną, zauważmy, przez Gieorgija Fiedotowa, który w opublikowanej w 1945 r. pracy *Rossija i swoboda*, konstatował i objaśniał:

Cały proces rozwoju historycznego na Rusi był odwrotny do zachodnioeuropejskiego: był to rozwój od wolności do niewoli. Niewola była podyktowana nie przez kaprys władców, a przez nowe zadanie narodowe: stworzenie Imperium na ubogiej bazie ekonomicznej. Tylko poprzez krańcową i powszechną koncentrację sił, żelazną dyscyplinę, straszliwe ofiary mogło istnieć to biedne, barbarzyńskie, bez końca rozrastające się państwo²²¹.

Niezmiennność i trwałość kierunku, a także charakteru owego rozwoju, pojmowanego jednocześnie jako narodowe zadanie, określiła, zdaniem Afanasjewa, wszystkie podstawowe cechy specyfiki rosyjskiej, w szczególności – prymat państwa i zniewolenie osoby ludzkiej.

Tradycję rosyjskiej inteligencji wyznaczało, w następstwie, rozszczepienie między imperium a wolnością, między rosyjską władzą a rosyjską wolną wolą. U Puszkina, który był jeszcze jednocześnie „piewą imperium i wolności”, Eugeniusz w *Jeźdźcu miedzianym* był „kimś z tłumu, kimś skazanym na śmierć między dwoma ostojami życia rosyjskiego: pod kopytami konia imperium albo w falach wzbudzonego żywiołu ludowego”²²². Później oba owe pojęcia rozeszły się ostatecznie: „ci, którzy budowali lub wspierali imperium, zwalczali wolność, a ci, którzy walczyli o wolność, burzyli imperium”²²³. Upadek imperialnej monarchii rosyjskiej był w pierwszym rzędzie konsekwencją wskazanego „samobójczego rozłamu – ducha i mocy” w organizmie rosyjskiej państwowości.

Przychodzi zapytać, kontynuuje Jurij Afanasjew, w jaki sposób wciąż aktualny problem „imperium – wolność – jednostka” rozstrzyga się obecnie w umysłach i codziennej praktyce inteligencji rosyjskiej, powołanej z racji swego zawodu do uosabiania rozumu i woli Rosji, do określania jej przyszłości. Sugerowana przezeń odpowiedź brzmi dramatycznie: postawa rosyjskiej „klasy myślącej” jest w pełni zgodna z postawą obecnej władzy, którą inteligencja nie tylko znosi w milczeniu, ale również usprawiedliwia i popiera, starając się znaleźć teoretyczne, moralne i historyczne uzasadnienia dla prowadzonej przez nią polityki. Ekspansja terytorialna pozostaje wciąż głównym powodem do dumy, a udział w niej rzekomą formą realizacji wolności Rosjan.

Współczesna Rosja – diagnozuje Afanasjew – powraca w „rosyjską (i sowiecką) koleinę”. Co gorsza, zastrzega, określenie „powrót” wydaje się mieć charakter eufemistyczny, gdyż tak naprawdę Rosja ze swej koleiny nigdy nie wychodziła: „W istocie swej to wciąż ten sam, pół tysiąca lat już trwający ruch, który Czaadajew i Bierdiajew, dla odróżnienia od ruchu postępowego, określali jako

²²¹ G. Fiedotow, *Rossija i swoboda*, [w:] tenże, *Sud'ba i griechi Rossii*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1991, s. 284.

²²² J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 14.

²²³ Słowa G. Fiedotowa cyt. według: tamże, s. 13.

błądzenie w kole dziejów”²²⁴. Wyjściem poza ową „koleinę” nie był w szczególności okres bolszewicki, w którym podjęto – inaczej jedynie ideologicznie i politycznie stylizowaną – kolejną, monstrualną wręcz próbę „ureczywistnienia wciąż tej samej mesjanistycznej wizji Moskwy jako Trzeciego Rzymu i Rosji jako Królestwa Niebieskiego na ziemi”²²⁵. Stalinowskie, „ostateczne rozwiązanie” problemu „budowy socjalizmu” zakładało całkowitą likwidację społeczeństwa jako takiego.

Budowanie socjalizmu [...], to urczywistnianie projektu zniszczenia wszystkiego, co ludzkie w całokształcie organizmu społecznego. To stworzenie sztucznego sowieckiego produktu socjalnego²²⁶,

gdzie ludzie, podobnie jak przedmioty, traktowani byli po prostu jako kategorie zasobów. Swoich szczytów sięgnęły wówczas: atomizacja, chaos i całkowita zależność jednostek od państwa²²⁷. Likwidacja socjalności, ukształtowanej w Rosji przed rewolucją, rozbudziła – nieodłączne od natury ludzkiej – zwierzęcy instynkt i egoizm.

Istotnym składnikiem „rosyjskiej koleiny”, kontynuuje Afanasjew, pozostaje od stuleci „złotoordyński” charakter i rodzaj tamtejszej władzy, nacechowany monopodmiotowością i samowładztwem, monologiem w miejsce dialogu, dyktatem zamiast pertraktacji, nieuznawaniem kompromisu, odrzuceniem umowy i ugody jako sposobu współistnienia, manicheizmem i całkowitym brakiem „kultury środka”²²⁸. Wraz ze zwycięstwem Moskwy – przy udziale i pod wpływem Ordy – w rywalizacji z Rusią Litewską wykształcił się charakter rosyjskiej władzy i jej relacji ze społeczeństwem²²⁹. Symptomatyczny wyraz „dwóch różnych prądów dynamiki społecznej” – europejskiego i rosyjskiego – odnaleźć można w angielskich *Magna Charta Libertatum* i *Chabeas Corpus Act* z jednej

²²⁴ Tamże, s. 16.

²²⁵ Tamże. W tradycji moskiewskiej i rosyjskiej Trzeci Rzym utożsamiany był z całością ziem podległych władzy rosyjskich carów. Por. W. Karpiec, *Rus', ktoraja prawila mirom ili Rus' Mirowiejewa*, Moskwa 2005, s. 24.

²²⁶ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 16–25. Por. Z. Brzeziński, *The Grand Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*, New York 1989, s. 21; J. Staniszkis, *Ontologia socjalizmu*, Kraków–Nowy Sącz 2006, s. 13–14.

²²⁷ W symptomatycznym dla znacznie szerszych procesów społecznych przypadku ludności wiejskiej podobny stan był w szczególności rezultatem forsownej, wprowadzanej przemocą kolektywizacji: „Chłópstwo w poprzednim znaczeniu tego słowa przestało istnieć; utraciło swą indywidualność i przekształciło się w posłusznego niewolnika totalitarnego państwa”. N. Iwnickij, *Kollektiwizacja i raskudacziwanije w naczale 30-ch godow*, [w:] Ju. Afanasjew (red.), *Kooperatiwnyj plan: illuzii i diejstwitielnost'*, Moskwa 1995, s. 69.

²²⁸ Tak objaśnia wytworzoną w Rosji sytuację Aleksander Lipatow: „kult siły wobec obcych miał swoją odwrotną stronę: kult siły wobec swoich. Przemoc zamiast prawa, monolog władzy państwowej zamiast dialogu z własną ludnością, tworzyły w rosyjskim obszarze kulturowym coraz większy rozłam wewnętrzny między rządzącymi a rządzonymi”. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza między przeszłością a terażniejszością*, Toruń 2007, s. 58.

²²⁹ Por. E. Kinan, *Rosijski istoryczni mify*, Kyjiw 2001, s. 116–118.

strony oraz w *Wielkiej Jasi*²³⁰ Dżingis Chana z drugiej. „W pierwszym przypadku chodzi o prymat jednostki i społeczeństwa, w drugim – państwa i jego instytucji”²³¹.

Wskazany kontekst pozwala pełniej rozumieć dokonujący się obecnie powrót jego kraju do swej rosyjskiej i sowieckiej przeszłości, a także niepowodzenia dialogu Rosji z Europą:

Zasadniczym dla Europy problemem i kierunkiem jej poszukiwań jest przejście od dnia dzisiejszego do przyszłości oraz zagadnienia wspólnej egzystencji. Rosja zaś wciąż nie może przestać przeżywać zakończenia XX w., własnej „geopolitycznej katastrofy”, rozpadu ZSRR; wciąż najważniejszą dla nas sprawą pozostaje pytanie, jak nie dopuścić do dalszej erozji postsowieckiej przestrzeni (w tym również własnej – rosyjskiej) i jak odzyskać nieodżałowane „przywództwo” Rosji, tym razem w świecie współczesnym²³².

Gdy w końcu XX w. – wskutek własnego zniedołężnienia i pod ciężarem swej monstrialności – upadły władza sowiecka i ZSRR, Rosja miała dziejową szansę odmiany swojego losu. Nie została ona jednak wykorzystana. Po raz kolejny w dziejach państwa pojawienie się załazków społeczeństwa ludzkiego i normalnej działalności politycznej zostało tam niemal powszechnie odebrane jako coś obcego i niosącego zagrożenie – reakcja zupełnie naturalna w kraju, w którym „każde zjawisko spoza układu, a zwłaszcza, uchowaj Boże, podważające jego zasady, przyjmowane było przez ludzi układu już na poziomie podświadomości, jako skaranię boskie, klęska żywiołowa”²³³, jako zwiastun i przejaw kolejnej, dramatycznie przeżywanej *smuty*. Człowiek, tkwiący wewnątrz układu, nie może – objaśnia Afanasjew – pozostawać wolny; jego świadomość odrywa się od realnego świata, pozostając niezdolna do prawdziwego samopoznania i samookreślenia.

Dokonywane przez ekipę Jelcyna zmiany – określane szumnie „rewolucją demokratyczną” – miały jedynie charakter powierzchowny i fragmentaryczny, nie dotykając podstaw organizacji społecznej: władzy (pozostała ona niekontrolowana i nadal kieruje się instynktem samozachowawczym i własnym interesem materialnym)²³⁴, a także instytucji represji i przymusu, sądownictwa, oświaty itd.²³⁵ Twór, jaki ukształtował się na miejscu sowieckiego systemu społecznego,

²³⁰ „Jasa” to po mongolsku „zakaz” – tytuł dokumentu Dżingis Chana nie jest, jak podkreśla Afanasjew, przypadkowy, gdyż jego treść stanowiło głównie wyliczenie kar za popełnienie przestępstw. Por. J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 26.

²³¹ Tamże. Por. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza...*, s. 204.

²³² J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 26.

²³³ Tamże, s. 27. Por. Ł. Gudkow, *Idieologiema »wraga«*, [w:] tenże (red.), *Obraz Wraga*, Moskwa 2005, s. 22.

²³⁴ Por. S. Kara-Murza, *Potieriannyj razum*, Moskwa 2007, s. 25–29.

²³⁵ Por. G. Jawlinskij, *Pierifierijnyj kapitalizm*, Moskwa 2003, s. 159.

„poczynając od połowy lat osiemdziesiątych aż po dzień dzisiejszy, dowodzi, że w posuwaniu się »od złego ku gorszemu« nie istnieją żadne granice”²³⁶. W ogłoszonych, podstawowych aktach ekonomicznych nie zaproponowano rzeczywistych zmian w stosunkach własnościowych; wytworzono natomiast przestrzeń dla ukształtowania się najrozmaitszych zamkniętych klanów i grup kryminalnych; podważono możliwości racjonalnego gospodarowania i rozwoju²³⁷.

Stan i kierunek postsowieckiej socjalnej dynamiki określony został przez to, że w chwili upadku ZSRR w Rosji zabrakło instytucji społeczeństwa obywatelskiego i ich politycznej organizacji. A co najistotniejsze, zabrakło również uświadomienia sobie samego zjawiska braku tego rodzaju instytucji²³⁸.

Koincydencja i łączenie się ze sobą – słabych w Rosji, bo dopiero, niekonsekwentnie zresztą, wprowadzanych – współczesnych instytucji społeczno-ekonomicznych, gospodarki rynkowej i własności prywatnej z jednej strony oraz tradycyjnego systemu polityczno-administracyjnego z drugiej, uruchomiły, kontynuuje Afanasjew, żywiołowe procesy archaizowania i prymityzowania całości stosunków społecznych i ustroju państwowego. Charakter wzajemnych relacji ludności i władzy w Rosji określa nadal, przepełnione śmiertelną wrogością, zespolenie obu, wytwarzające w populacji – zakładającą jej amoralność – zdolność do przystosowania się w każdej sytuacji.

W czasach Putina [władza – przyp. M. B.] znalazła swój ostateczny kształt, oparty na prywatnych rządach i zarządzaniu państwem jak prywatną własnością – na tej samej zasadzie, na jakiej właściciel ziemski gospodaruje swoim majątkiem²³⁹.

Okres jego władzy to czas ostatecznego utrwalenia autorytaryzmu, znajdującego swe oparcie w pragnieniu zaprowadzenia „porządku” i w ciężeniu człowieka-masy ku kompensacyjnemu tradycjonalizmowi. Zlikwidowano załączki społeczeństwa obywatelskiego, ufając, że – przy, zakładanym jako niezawodny, napływie petrodolarów – „ludność, taką jaką jest, zawsze można będzie jakoś

²³⁶ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 27.

²³⁷ Por. Ju. Woronin, *Strienozennaja Rossija. Politiko-ekonomičeskij portret jecynizma*, Moskwa 2003, s. 590–591; M. Kodin, *Rossijskij političeskij process. Socjalno-časoskije aspekty*, Moskwa 2008, s. 153–155.

²³⁸ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 27; por. również M. McFaul, *Russia's Unfinished Revolution. Political Change from Gorbachev to Putin*, New York–London 2001, s. 319–322. I. Klamkin, *Społeczeństwo nieobywatelskie*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007, s. 75–77; A. W. Szubin, *Paradoksy pieriestrojki. Upuszczennyj szans SSSR*, Moskwa 2005, s. 439–441.

²³⁹ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30. W myśl diagnozy Afanasjewa, sformułowanej w 2007 r., w korupcji i zorganizowanej przestępczości wyraża się istota współczesnej polityki rosyjskiej „czerpiącej oparcie i znajdującej wsparcie u ludności pozbawionej własnej tożsamości”, ulegającej kryminalizacji, bo pozostającej w stosunkach z kryminalną władzą. Por. J. Afanasjew, *Iz gazietnoj wiersii knigi „Tradycja pobiediejszego bolszinstwa. Rozmyszlenija ob otieczestwiennoj istorii i jejo interpretacijach*, [w:] *Antologija. Zaczem my wierim w Rossiju*, Minsk 2010, s. 431.

tam kupić, nie musi się wcale nawiązywać z nią relacji za pomocą instytucji właściwych rozwiniętemu społeczeństwu”²⁴⁰.

Narastający kryzys finansowy i gospodarczy końca pierwszej dekady XXI w. ujawnił jednak słabość stworzonego przez Putina systemu rządzenia:

Rosja znów staje przed wyborem: albo to, co w wyraźny sposób rysuje się w otaczającej nas rzeczywistości – rządy tatarsko-bizantyjskie, tradycyjna geopolityka rosyjska, sowiecki mesjanizm, wszytkożerna korupcja i Putinowskie czyszczenie rosyjskiej przestrzeni politycznej – albo...²⁴¹

– urywa, nie konkretyzując i nie wskazując przesłanek realności, tak krańcowo przeciwstawnej dotychczasowości, upragnionej przez siebie alternatywy.

Jak dotąd – konkluduje Afanasjew – Rosja wciąż drepcze w miejscu, a przecież ruch znaczy życie, jego natomiast brak – śmierć²⁴². Chodzi jednak o ruch, i rozwój, rzeczywisty, a nie pozorny – rytualny, kulturowany, udawany przez władzę i ludność.

Tyle, że jak runiemy, to już wszyscy razem. A tak naprawdę, godząc się nadal na pozory rozwoju, dajemy tym samym gwarancję nader bliskiego końca tego kulturowo-historycznego fenomenu, który wciąż jeszcze nazywamy Rosją²⁴³.

Z poglądami Jurija Afanasjewa nie trzeba się koniecznie we wszystkim zgadzać, by móc uznać, że „dają do myślenia” i warto się w nie uważnie wczytać. Analizując zaproponowany przezeń sposób problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej, warto pokusić się o próbę jego z kolei problematyzacji, by następnie spojrzeć na myśl Afanasjewa i na Rosję w kontekście wprowadzanym przez współzależność obu tu wskazanych problematyzacji.

Całościowy sens wypowiedzi Afanasjewa dobrze wyraża i finalnie dookreśla oryginalny, autorski tytuł eseju: *My – nie raby? Czy – aby na pewno – nie jesteśmy niewolnikami?* Pytanie bardzo dramatyczne, sformułowane jednocześnie w charakterze heroicznej intelektualnej próby inicjacyjnej, gdyż jego autor jest

²⁴⁰ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30.

²⁴¹ Tamże, s. 15.

²⁴² Podobne diagnozy pojawiły się w wypowiedziach Jurija Afanasjewa już na początku lat dziewięćdziesiątych XX w.: „Dzisiejsze »demokratyczne« kierownictwo Rosji wykazuje wyraźną tendencję do autorytarnej degradacji”. Tymczasem demokratyczne reformy są, jego zdaniem, potrzebne nie tylko do wyjścia z kryzysu, ale pewnie i do istnienia kraju w ogóle: „Zatrzymawszy się, ryzykujemy jako społeczeństwo śmiercią”. Ju. Afanasjew, *Proszęł god... Wmieszto ustupienija*, [w:] Ju. Burtin, E. Mołczanow (red.), *Goriecz' i wybor. Sbornik statiej i interuju*, Moskwa 1992, s. 10–11.

²⁴³ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30. Jak podkreśla ten autor w wywiadzie z lipca 2010 r.: „Każdy system, który nie jest w stanie odpowiadać na wyzwania pochodzące i z zewnątrz, i z wewnątrz, jest skazany na zagładę”. Rosja już dawno minęła punkt, gdy można było jeszcze rozstrzygnąć o jej przyszłości inaczej: „Jestem przekonany, że Rosja jako typ cywilizacji umiera. Pytanie tylko, kiedy to się stanie”. Jednocześnie, konkludując, przestrzega: „Jeśli Rosja nie zdoła wykonać wielkiego wysiłku na rzecz zmiany paradygmatu, jeżeli klasa ludzi myślących nie przekona innych, że takiej Rosji nie można na siłę ciągnąć w przyszłość, to tym gorzej dla Rosji, i dla świata”. *But na samowarze*, „Forum” 2009, nr 33, s. 33–34.

świadomy własnej trudności (niemożliwości?) racjonalnego wskazania przesłanek, by móc zasadnie odpowiedzieć: „tak, nie jesteśmy niewolnikami” – nie tylko zachowaliśmy wewnętrzną, intelektualną i moralną, wolność, ale również wiemy jak, i potrafimy, otworzyć dla Rosji perspektywę wolności.

Afanasjewowskie pytanie ma, zauważmy, intencjonalnie charakter nie tylko fundamentalny, ale również maksymalnie zgeneralizowany, co częściowo przesłania polski, odredakcyjny, tytuł publikacji – *Kamienna Rosja, martwy lud*. W świetle treści eseju, „martwota” nie ogranicza się bowiem w Rosji jedynie do „ludu”, lecz obejmuje „naród” (jako – przeciwstawiane „narodowi-podmiotowi historii” – „naród-masę”, „tłum historii”, „populację, a nie naród”); dotyczy zarówno wykształconych historycznie właściwości narodowej wspólnoty, jak cech i sposobów postępowania ludzi – mieszkańców państwa²⁴⁴. Byłoby pół biedy, gdyby owa „martwota” ograniczała się do „mas ludowych”: w roli „demiurga” – ożywiającej społeczeństwo „duszy Rosji” – mogłaby wtedy spróbować wystąpić „inteligencja rosyjska”; kłopot w tym, że, w przekonaniu Afanasjewa, rozpatrywaną cechą naznaczona jest również ona: niezdolna do samoorganizacji, wysługująca się władzy, odpodmiotowiona i zdemoralizowana.

Poprzedzające sformułowanie „martwy lud”, określenie „Kamienna Rosja” budzi z kolei inne wątpliwości, ma jednak zarazem – dlatego warto było je przytoczyć – pewien potencjał heurystyczny. W swym archetypowym sensie: „Kamień jest symbolem bytu, spójności i zgodności z samym sobą”²⁴⁵. Wiązane z nim twardość i trwałość postrzegane są jako przeciwieństwo biologiczności, podlegającej prawom zmiany, rozwoju, uwiędu, śmierci i rozpadu. Niezdolność do zmiany i rozwoju staje się wówczas swego rodzaju ceną płaconą za posiadaną odporność i trwałość. Tymczasem Afanasjew wieszczy wręcz bliski już jakoby rozpad Rosji, któremu nie wiadomo jak zapobiec. W świetle dotychczas przywoływanych konotacji rozpatrywanego słowa – poza zaznaczonym *implicitie* momentem braku dystansu do siebie, uniemożliwiającego samoświadomość i rzeczywistą refleksyjność – polski tytuł eseju byłby zatem chybiony. Zawiera ono jednak również inne jeszcze, treści archetypowe: „Cały kamień symbolizował jedność i moc, roztrzaskany na kawałki – rozczłonkowanie, dezintegrację psychiczną, chorobę, śmierć i porażkę”²⁴⁶. Współ z treściami poprzednimi, dobrze odpowiadają one, zauważmy, zarówno eksplikacji utrwalonego i silnego we

²⁴⁴ Rosyjskie słowo *narod* oznacza zarówno „naród” w znaczeniu ludności państwa, mieszkańców kraju oraz w znaczeniu narodu jako historycznie ukształtowanej wspólnoty, jak i „lud”, odnoszony do warstwy ludności pracującej (zwłaszcza fizycznie), przeciwstawianej klasom uprzywilejowanym; może się ono również odnosić po prostu do ludzi (w pierwszym z wymienionych znaczeń). Por. S. I. Ożegow, *Słownik rosyjskiego języka*, Moskwa 1978, s. 355.

²⁴⁵ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 175.

²⁴⁶ Tamże.

wspólnotowej świadomości Rosjan przeświadczenia: maksymalnie spotęgowana „jedność i moc (swego rodzaju „kamiennosc” Rosji) – albo rozpad”, jak i postawie demistyfikacyjnego dystansu wobec niego, reprezentowanego przez autora eseju, dla którego tak pojmowane „jedność i moc”, to jednocześnie „bieg w miejscu”, rozwojowa niezdolność, atomizacja, braku krytycznej samoświadomości i dystansu do siebie, poczucie nonsensu albo próżni, bliskość rozpadu Rosji.

W rozpatrywanej perspektywie tekst Afanasjewa należałoby pojmować jako próbę wskazania drogi wyjścia – wyprowadzenia – świadomości rosyjskiej i, w następstwie, Rosji poza archaiczne struktury myśli oraz skorelowane z nimi archaiczne struktury i instytucje społeczne, w które od wieków pozostaje ona uwikłana. Treść eseju uzasadnia możliwość podobnej interpretacji. W myśl diagnozy Afanasjewa, ideą, która – przepajając całą rosyjską historię idei – pozwala jednocześnie uzmysłowić sobie całość rosyjskich dziejów, pozostaje idea Trzeciego Rzymu. Czyni ona Moskwę nosicielką jedynie prawdziwej wiary, miejscem symbolizującym Królestwo Niebieskie, wskazując zarazem drogę ekspansji zewnętrznej (Bałkany, Bosfor, Konstantynopol...) jako środek swego urzeczywistnienia. Przypisuje Moskwie-Rosji ekskluzywną zdolność zasadniczej przemiany człowieka, życia społecznego i natury świata w ogóle, wyprowadzenia ich poza znane z historii determinacje, sprzeczności i ograniczenia.

W następstwie powyższego, u wyznawców nie tylko pierwotnej – religijnej, prawosławnej – formy owej idei, ale również u wyznawców i zwolenników jej późniejszych ideologicznych wersji czy metamorfoz, tradycyjne „myślenie mityczne pozostaje nie tylko zasadą, ale całą treścią ich świadomości”²⁴⁷. Dostarcza im ono poczucia wspólnotowej tożsamości i sensu własnej egzystencji, kompensacyjnego pozoru uczestnictwa w innej – egzystującej jakoby poza czy ponad historią – rzeczywistości, łączonej z jej niespełnionym jeszcze, ale – jak wierzą – z istniejącym, a nawet zaczynającym się właśnie spełniać potencjałem²⁴⁸. Generuje jednocześnie cały szereg – absolutyzowanych przez Afanasjewa – zagrożeń, na które w swych ogólnych analizach mitu, i świadomości mitycznej, wskazywał Leszek Kołakowski: „dążność do nieograniczonej ekspansji”, rozrastanie się niczym „tkanka nowotworowa”, tendencja do zastępowania sobą wiedzy pozytywnej i prawa, próby zagarnięcia przemocą niemal wszystkich sfer i przejawów kultury, obrastanie „despotyzmem, terrorem, kłamstwem”, zwalnianie swych wyznawców „od odpowiedzialności za własną sytuację”, podejrzliwy stosunek do wolności itp.²⁴⁹

²⁴⁷ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 25. Dotyczy to w szczególności rozmaitych mitów, iluzji i idei imperialnych; por. np. E. Pain, *The Russian-Georgian Armed Conflict*, „Russian Politics and Law” 2009, vol. 47, No 5, w szczególności podrozdział *Can We Rid Ourselves of Imperial Illusions*, s. 23–24.

²⁴⁸ Por. w sensie ogólnym V. Tismaneanu, *Wizje...*, s. 53–54; R. Neuhäuser, *Views Dostoevsky in Today Russia. Historical Roots and Interpretation*, [w:] *F. M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogue*. *F. M. Dostojewskij w kontekście dialogicznego wzajemodziejstwa kultur*, Budapest 2009, s. 368–369.

²⁴⁹ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 105–107.

Nie twierdząc oczywiście, że wskazane wyżej odniesienie – czy jakiegokolwiek inne – przepaja całą rosyjską historię idei i pozwala rozumieć bądź objaśnić całokształt rosyjskich dziejów, koncepcji Afanasjewa trudno byłoby odmówić heurystycznie płodnej intuicji poznawczej. Jak starałem się już wcześniej pokazać, istnieją powody, by w bolszewickiej idei Związku Sowieckiego jako kolebki ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej doszukiwać się, podobne jak on, ideologicznej metamorfozy rosyjsko-prawosławnej idei Moskwy-Trzeciego Rzymu²⁵⁰. Do pewnego stopnia wspólnych, podstaw obu idei można jednocześnie szukać w – wyznaczającym zatem ważny punkt poznawczego odniesienia – głębszym jeszcze i bardziej uniwersalnym, niż wskazywane przez Afanasjewa, uwikłaniu w archaiczne doświadczenie rzeczywistości i struktury mitu, związane w szczególności z pojmowaniem Rosji w kategoriach „duszy” i „duszy świata”, a jej – aktualnej i potencjalnej – władzy jako „duszy Rosji”²⁵¹. W kolejnych, historycznych konkretyzacjach, podobnego sposobu myślenia o Rosji i świecie dopatrywać się można, co ujawnia ich wzajemne pokrewieństwo, religijno-ideologicznych metamorfoz – bardzo eksponowanej w tamtejszej tradycji intelektualno-kulturowej – „rosyjskiej idei”, w intencji swych twórców, wyznawców i zwolenników eksplikującej, a *de facto* dekretującej sens istnienia Rosji w historii powszechnej oraz finalistyczną wizję – nie tylko rosyjskiego – wspólnotowego spełnienia. Nie mogło być inaczej, jeśli jednocześnie wierzy się, że „właśnie z Rosji przyjdzie ocalenie także na cały świat. Albo żadnego ocalenia nie będzie wcale”²⁵².

W każdej z owych metamorfoz „rosyjskiej idei”, sięgającej swymi korzeniami archaicznego konceptu „Rosji-duszy świata”²⁵³, wychodzący – jak wierzono i głoszono – poza granice własnej wspólnoty, ważny również dla innych wspólnot ludzkich charakter rosyjskiej, a następnie sowieckiej, idei (i związanego z nią posłannictwa, obowiązku i uprawnień Rosji) pojmowany był jako integralny element i warunek jej rzeczywistego wypełnienia. We wskazanym kontekście los Sołowjowowskiej „duszy świata”, która upadła, zapragnąwszy istnieć i zawładnąć wszystkim wyłącznie dla siebie²⁵⁴, nabierał rangi kulturowego archetypu, kultywowanego w rosyjskiej tradycji narodowej i politycznej. Wpisany w przywołaną metaforę sposób sformułowania rosyjskiego zadania

²⁵⁰ Por. M. Broda, *Mentalność...*, s. 15–17, 66–74 i in.

²⁵¹ Por. s. 174–177.

²⁵² A. Andriejew, A. Sieliwanow, *Russkaja tradicija*, Moskwa 2004, s. 14; por. Cz. Gryfko, *Rosyjski Syndrom, czyli samookreślenie Rosji*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997, s. 60.

²⁵³ Jak konstatuje Wiaczesław Iwanow: „Idea narodowa jest samookreśleniem się zbiorowej duszy narodowej...” W. Mildon, *Russkaja idieja w konce XX wieku*, „Woprosy filozofii” 1996, № 3, s. 47.

²⁵⁴ Por. W. W. Zienkowskij, *Istorija...*, s. 45–47.

ujednostronniał jednak (a przez to również przesłaniał) inne, nie mniej istotne, ambiwalencje i mechanizmy autonegacyjne, nieodłączne od wszelkich prób realizacji podobnych zamysłów.

Niezależnie od stopnia możliwego altruizmu i uniwersalności intencji głosi-cieli tak czy inaczej rozumianej „rosyjskiej idei”, jej wypełnienie – zorientowane na urzeczywistnianie własnym czynem wizji przyszłej „wszechjedności” w spo-łecznym, kulturowym i politycznym świecie²⁵⁵ – wpisywało *de facto* każdorazo-wo inne wspólnoty, narody i państwa w schematy i role wyznaczone rosyjską (sowiecką) misją²⁵⁶, budząc w sposób naturalny ich sprzeciw, opór i kontradzia-łanie. Włączanie owych innych w poszerzane granice własnego imperium sta-wało się samozrozumiałe i oczywiste, podobnie jak przywoływane w związku z powyższym uzasadnienia – w charakterze syntetycznej eksplikacji racji podej-mowanych działań przytaczano chętnie np. słowa Lwa Tichomirowa:

Jeśli ma się moralne przekonanie, że przyłączenie do imperium tego czy innego ob-cego obszaru określone jest przez konieczną siłę okoliczności, to pytanie o nasze pra-gnienie wzięcia jej czy jej pragnienie przyłączenia się ma jedynie podrzędne znaczenie. Chcemy tego czy nie chcemy – powinniśmy być razem²⁵⁷.

W podobnej perspektywie Rosja – w ramach swojego projektu imperialnego – występuje „nieodmiennie jako naturalny obrońca sprawiedliwości i prawdy”, „małe narody” cechuje szowinizm, a czas od wyjścia Rosji z imperium sowiec-kiego przeżywany jest w charakterze „smuty” itp. „Wielkość imperium i jego interesy stają się celem, w imię którego można poruszać kategorie dobra i zła. Liczy się jedynie siła”²⁵⁸.

Podobny sposób myślenia i, prowadzona w jego duchu, polityka zagranicz-na powodowały ustawiczną niemal konfrontację imperium rosyjskiego z in-nymi podmiotami i siłami politycznymi²⁵⁹. W sytuacji przeżywanego, w na-stępstwie powyższego, spotęgowanego zagrożenia przez obce i wrogie siły rosła każdorazowo potrzeba mobilizującego określenia swej szczególnej tożsamości, obejmującej potencjalnie wszystkie aspekty zbiorowego życia i ostro przeciw-stawionej innym wspólnotom.

²⁵⁵ Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 225–239, 430.

²⁵⁶ Jak diagnozuje semiotyker Jerzy Faryno, myślenie o sobie w kategoriach „duszy”, podobnie jak miłość macierzyńska, wprowadza także „możliwość postawy zaborczej, ekspansywnej, a nawet totalitarnej, zakładając odpodmiotowienie „innego” oraz tendencję do „rozprzestrzenienia się na cały świat...” J. Faryno, *Duchownyjduszewnyj*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 27–28.

²⁵⁷ Cyt. według: M. Smolin, *Russkij put' w buduszczeje*, Moskwa 2007, s. 95–96.

²⁵⁸ A. Nowak, *Liberalne imperium: rosyjskie idee (1907, 2007)*, [w:] *Polacy–Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2007, s. 116; por. tamże, s. 114–115.

²⁵⁹ Por. J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 25.

Własna centralność zakładała jednocześnie peryferyjność innych, a naturalna w świecie historycznym partykularność własnych dążeń, interesów i wartości była jedynie maskowana ich intencjonalnie uniwersalnym charakterem. Jak symptomatycznie wywodził, już po upadku sowieckiego imperium, rosyjski filozof A. Abraszkin:

Jako proste przeciwieństwo plemiennego egoizmu, rosyjska idea zakłada miłość i współczucie wobec wszystkich narodów ziemi. Dlatego wewnątrz swego państwa Rosjanie zawsze występowali na prawach starszego brata, w zewnętrznych sprawach politycznych postępowali często ze szkodą dla swoich narodowych interesów. [...] Ale dlaczego Rosjanie są tak niepodobni do reszty ludzkości?²⁶⁰

– pytano retorycznie, ufając w niewątpliwą rację własnych odpowiedzi i argumentów, służących ich uzasadnieniu. Wewnątrz samej Rosji natomiast zmonopolizowana podmiotowość autokratycznej władzy politycznej i jej roszczenia do przeniknięcia swym wpływem całego życia wspólnoty zakładały instrumentalne traktowanie i niepodmiotowość – odpodmiotowienie – reszty społeczeństwa²⁶¹. Poza powtarzającymi się okresowo przejawami destrukcyjnego buntu, generowało to postawy podporządkowania się władzy, którym – poza sferą oficjalnej ideologii, zachowań rytualnych i politycznych kultu – towarzyszyły formy aktywności stymulowane przez instynkt samozachowawczy, nakierowane nie na rozwój, a przede wszystkim na przetrwanie²⁶². Podobne procesy i mechanizmy zdają się wciąż znacząco warunkować dynamikę rosyjskiego systemu polityczno-społecznego, w sferze którego spersonifikowany reżim, ciężący ku archaicznym formom sprawowania władzy, nie może sobie poradzić z wyzwaniem, postindustrialnej zwłaszcza, modernizacji, a alternatywny wobec niego, „decentralizujący się reżim jest zmuszony przeznaczyć wszystkie siły na zachowanie równowagi”²⁶³.

W oczach wyznawców rozpatrywanego sposobu postrzegania świata poza granice rzeczywistej problematyzacji usuwana była ewidentna ambiwalencja i aporia: jedyny w swoim rodzaju, rosyjski nosiciel Prawdy, a także jego kraj ojczysty – najbardziej „nieznany, niezbadany, niezrozumiany i niezrozumiały ze wszystkich krajów na świecie”²⁶⁴ – pozostawał niepojętym dla innych, również dla pozostałych Rosjan – i właśnie dlatego miał być on owym innym koniecznie potrzebnym. Mamy tu zatem *apriori* już założoną sytuację, którą charakteryzuje

²⁶⁰ A. Abraszkin, *Otkuda jest' poszła russkaja idieja?*, [w:] *Otieczestwiennaja filosofija...*, s. 36–37.

²⁶¹ Jak diagnozują działania władzy imperialnej w ogóle, Michael Hardt i Antonio Negri, poszukuje ona impulsów wyzwolicielskich, po to jednak, „by je zniszczyć, zaś opór popycha ją naprzód”. M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, Warszawa 2005, s. 381.

²⁶² Por. R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007, s. 297–298.

²⁶³ L. Szewcowa, *Miedwediew na becze prochu*, „Nowa Europa Wschodnia” 2008, nr 1, s. 25.

²⁶⁴ F. Dostojewskij, *Połnoje sobranije soczinienij w 30 tomach*, t. 18, Moskwa 1978, s. 41.

radykalne przeciwieństwo i niedialogiczność, „dekretowane” zarazem paradoksalnie jako konieczne przesłanki przyszłej jedności i dialogiczności.

Każda z kolejnych, historycznych konkretyzacji podobnie pojmowanej idei zakładała – jako warunek, ale i integralny element swojego spełnienia – podmiotową moc fundamentalnej przemiany natury rzeczywistości, jej „przebóstwienia”, „bolszewizacji” itp., wyprowadzenia społeczeństwa ludzkiego poza granice sfery doświadczanych w historii ograniczeń, determinacji, sprzeczności i partykularyzmów, nadania rzeczywistości jedności, harmonii i pełni, dzięki czemu realizacji i rozpowszechnieniu owej idei w świecie nie musiałyby towarzyszyć nieuchronne w zwyczajnym, „nieprzemienionym” świecie mechanizmy i procesy autonegacyjne. Zakładająca posiadanie przez swych głosicieli i wyznawców nieprofanicznej w istocie wiedzy, mądrości i siły, wiara w realność oczekiwanej przemiany, ze względu na jej charakter i głębię, nie mogła – w sposób dla postronnego obserwatora oczywisty – znajdować wiarygodnego uzasadnienia w kategoriach wiedzy profanicznej²⁶⁵.

Ów archaiczny zwrot nie był, zauważmy, przypadkowy. W przeżywanej rzeczywistości historycznej – nieodłączny od wszelkich prób realizacji podobnych zamysłów – wymiar ich społecznej „materializacji” wytwarzał nieuchronną ambiwalencję. Z jednej strony generował on wskazane wyżej procesy i mechanizmy autonegacyjne, a z drugiej – będąc związany z siłą oddziaływania i efektywności przejawów ucieleśnianej w świecie idei – pozostawał jednocześnie środkiem legitymizacji podejmowanych działań i integralnym elementem oczekiwanej realizacji, do której one zmierzały. Przewyciężenie (dokonujące się *de facto* jedynie w sferze podmiotowej świadomości) antynomiczności stwarzanej każdorazowo sytuacji stawało się możliwe, a nawet oczywiste i samorzrozumiałe, wyłącznie w sferze archaicznej, wspólnotowej percepcji świata, zespalającej ze sobą *sacrum*, siłę, byt, władzę i prawdę. Prawda i władza przeżywane są wtedy i pojmowane jako przejaw – objawienie – *sacrum*, co nadaje im zarówno moc, jak i po prostu rzeczywistość, kontrastowaną z tym, co nieprawdziwe i nierzeczywiste czy pseudorzeczywiste²⁶⁶. Doświadczenie prawdy zakłada tu i włącza w siebie moment, przywracającej tożsamość, regenerującej, zwycięskiej przemiany²⁶⁷.

Z perspektywy obserwatora zewnętrznego, pozostawanie w sferze podobnych przekonań i związanych z nimi ambicji oraz oczekiwań jest równoznaczne z pozostawaniem w sferze mitu. Znajdowanie się we władzy mitu

²⁶⁵ Por. s. 301–303.

²⁶⁶ Nie dzieje się tak przypadkiem, skoro „prawdziwe uczestnictwo w micie jest pełnym aktem osobowego przyjęcia mitycznych realności”. L. Kołakowski *Obecność mitu...*, s. 129.

²⁶⁷ Por. s. 38–39, 47–48, 444–445.

związane jest jednocześnie z mitem – a w szczególności z mitologizacją i sakralizacją – władzy, uwalnianej *de facto* z podstawowych determinacji, ograniczeń, sprzeczności i partykularyzmów, którym podlegają znane z doświadczenia formy świadomości, a także instytucje i struktury społeczne. Wraz z okresowo powtarzającymi się kryzysami – powodowanymi przez wyczerpywanie się siły oddziaływania poszczególnych konkretyzacji oraz rozkład wspólnotowej w nie wiary – i z odradzającymi się następnie próbami tworzenia kolejnych formuł-konkretyzacji, odsłania się coraz wyraźniej zawarty w niej, bo *implicit* od samego początku tam założony, ideologiczny wymiar i sens tak pojmowanej „rosyjskiej idei”, jak również spełniane przez nią funkcje społeczno-polityczne. By posłużyć się ogólniejszym objaśnieniem podobnych procesów, przedstawionym przez Wiktora Bakułowa: „Zachodzi inwersja znaczeniowa, przekształcenie ziemskiej formy wyrażania tego, co sakralne w sakralne ucieleśnienie i wyrażenie tego, co ziemskie”²⁶⁸. To, co miało być jedynie środkiem – dążenie do rozprzestrzeniania się i uniwersalności, mające służyć realizacji Boskiego zamysłu i Boskiej woli czy finalnego samospełnienia się Ludzkości – w wielu przypadkach stawało się niepostrzeżenie celem samym w sobie, a głoszona i kultywowana wierność Bogu, Rosji czy Idei służyła legitymizacji i uzasadnianiu działań, zmierzających do panowania nad możliwie największą liczbą poddanych i możliwie największym terytorium podległym rosyjskiej władzy²⁶⁹.

Postępująca ideologizacja, a także polityzacja i instytucjonalizacja działań, związanych z próbami społecznego ucieleśnienia podobnej idei, zakłada każdorazowo – umożliwiającą jej realizację i legitymizującą ją samą – projekt przedmiotowości, traktowany jako sama rzeczywistość. Wszystko to, co pojawia się w jego ramach, rozpatrywane jest nieodmiennie w bezpośrednim związku z podstawową intencją owego projektu, w następstwie czego, by posłużyć się słowami innego rosyjskiego filozofa A. Miasnikowa – odnoszonymi przezzeń do archetypowej struktury rosyjskiej samoświadomości społecznej w ogóle – „życie ocenianie jest nie w całej wielowymiarowości i różnorodności, a z punktu widzenia «tego, co główne», które przytłacza sobą wszystko «to, co niegłówne», despotycznie podporządkowuje sobie «wszystko pozostałe»”²⁷⁰. Całość życia społecznego i ludzkiego zachowania w ogóle – w sposób ekstremal-

²⁶⁸ W. Bakułow, *Socyokulturnyje mietamorfozy utopizma*, Rostow-na-Donu 2003, s. 272.

²⁶⁹ Por. w ujęciu ogólnym M. Kozłowski, *Bóg wartości a wartość Bogów* (tekst referatu przedstawionego na konferencji *Koncepcja Boga a świat wartości*, zorganizowanej przez Katedrę Historii Filozofii UŁ, Łódź 19–20.03.2010 r. (tekst w posiadaniu autora), s. 1–4.

²⁷⁰ A. Miasnikow, *O głównej archietypicznej strukturze rosyjskiego obszczestwiennego samosoznanija*, [w:] *Otiestestwiennoj filozofija...*, s. 66.

nie spotęgowany działał się tak w okresie stalinowskiego komunizmu²⁷¹ – jest wówczas wtłaczana w sztuczną matrycę ideologicznej formuły, usprawiedliwiającej wszelkie ograniczenia, poświęcenia, koszty i ofiary²⁷². Generalną zasadą funkcjonowania i „rozwoju” społeczeństwa staje się wówczas prawo samoreprodukcji owej formuły²⁷³, unicestwiającej – dopóki nie wyczerpie ona swych sił – wszystko to, co mogłoby zagrozić jej podstawom i zdolności do polityczno-ideologicznej dominacji²⁷⁴.

W następstwie powyższego, kolektywne wysiłki koncentrują się na ideologicznie określonych dążeniach, celach i zadaniach, zyskując czasowo możliwość zdobywania społecznego poparcia i zdolność politycznego oddziaływania – swego rodzaju „wyższą” realność bądź w ogóle status czegoś „prawdziwie rzeczywistego”, w odróżnieniu od „pseudorzeczywistości” innych działań. Ujawnia się jednak wtedy następna ambiwalencja. Z jednej strony, realizacji podobnych zamysłów odpowiada typowa dla czasów nowożytnych tendencja do pojmowania świata jako światobrazu, a także związana z nią wiara w zdolność rozpoznania przez człowieka całego bytu i rozporządzania nim, z przekonaniem: „sprawy tak właśnie stoją, jak stoją dla nas, przed nami”²⁷⁵. Z drugiej natomiast strony, potrzeba uzasadnienia wyjątkowego charakteru i ekskluzywności miejsca, wiedzy i siły – przysługujących jakoby wyznawcom, nosicielom i realizatorom danej idei – wymaga przyjęcia przednaukowej koncepcji świata, w ramach której można byłoby utrzymywać i dowodzić, że właśnie wyłącznie przed nimi odsłoniła się fundamentalna zagadka Historii i Bytu, a innym osobom czy grupom może się tak, co najwyżej, jedynie bezpodstawnie wydawać. Nie bardzo zatem wiadomo, kto jest rzeczywistym podmiotem dokonujących się przemian: Bóg, Byt, Historia, Ludzkość, Rosja, Proletariat itp., czy może raczej ci, którzy – dopóki dysponują siłą niezbędną do realizacji swej partykularnej *de facto* woli i narzucania jej innym – przypisują sobie ekskluzywne prawo określania sensu i prawo do przeprowadzenia dzieła Uniwersalnego Spełnienia.

²⁷¹ Jak wskazuje, rekapitulując analizy przeprowadzone przez Aleksandra Zinowiewa, Lucjan Suchanek: „Za pomocą idei udało się stworzyć istotę ułomną, opartą na fałszywej tezie antropologicznej. Zachowanie człowieka i jego czyny poddane zostały odgórnemu sterowaniu i kontroli. Jako istota duchowa został okaleczony i zdeprawowany”. L. Suchanek, *Człowiek w zaprogramowanym świecie. Antropologiczna wizja Aleksandra Zinowiewa*, [w:] tenże (red.), *Wizja człowieka...*, s. 159.

²⁷² Por. G. Sokoloff, *Methamorfose de la Russia. 1984–2004*, Paris 2003, s. 14.

²⁷³ Formuły nie tylko sztucznej, ale spełniającej również funkcję fikcji maskującej realność. Dla przykładu, jak wskazywał rosyjski historyk Wasyl Kluczewski – jednym z głównych środków samoobrony społeczeństwa przed samowolą rządzących stawały się kłamstwo, oszustwo, udawanie, że rzeczywistość i zachowania poddanych odpowiadają wyobrażeniom i zamysłom władzy. Por. W. Kluczewskij, *Kurs ruskiej historii. Połnoje sobranije w odnom tomie*, Moskwa 2009, s. 861.

²⁷⁴ Por. D. Orieszkin, *Imperialny projekt Rosji – smutna perspektywa*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 168–169.

²⁷⁵ M. Heidegger, *Czas światobrazu*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 142.

Rozpoznanie eschatologiczno-soteriologicznego charakteru procesów historycznych w sposób zasadniczy nie mieści się w sferze kompetencji wiedzy profanicznej. Rozpoznawane przez naukę struktury i rytmy rozwojowe świata przyrodniczego i społecznego nie są przecież tym samym, co rytmy Bożej eschatologii. Ukryty – jak chce się wierzyć – pod zjawiskową warstwą rzeczywistości religijny fakt Wcielenia, otwierana przezeń perspektywa przebóstwienia Stworzenia czy przeżywanie i pojmowanie Rosji jak „duszy świata”, załączka Królestwa Bożego na ziemi, Trzeciego – ostatniego – Rzymu, kolebki ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej itd. pozostają nieuchronnie poza granicami naukowego poznania. W jego obszarze trudno natomiast nie zauważyć, że wiązanie z własną – istotowo jakoby odmienną od wszystkich innych – wspólnotą i ojczystym terytorium motywu „Środka Świata”, miejsca kontaktu z Transcendencją, otwierania drogi ku Niebu, bycia „duszą świata”, punktem przechodzenia historii w Boską eschatologię itd., stanowi składnik wierzeń wielu ludów²⁷⁶. Możliwe staje się również – zawsze zresztą jedynie hipotetyczne i niepełne – rozpoznanie religijnych, mentalnych, kulturowych, społecznych, politycznych itp. czynników, sprzyjających wytwarzaniu, konserwacji i rewitalizacji podobnych przekonań w tradycji i życiu różnych społeczeństw, a także postaw jednostkowych i więzi społecznych z nimi związanych, ich uwarunkowań, funkcji i konsekwencji.

Spółecznie ważną, intelektualnie interesującą i heurystycznie płodną sprawą byłoby zastanowienie się nad problemem, czy podobne uwikłanie w struktury archaicznego doświadczenia, percepcji i konceptualizacji świata w ogóle – a w pojmowanie własnej wspólnoty i terytorium jako „duszy świata” w szczególności – nie pozostaje, choćby tylko częściowo i *implicite*, podstawą i nieodłącznym składnikiem również wielu innych, historycznych i współczesnych, formuł „rosyjskiej idei” ze wszystkimi tego, wskazanymi wyżej, ambiwalencjami i konsekwencjami. Sens inicjacyjnego wyzwania, przed którym staliby wówczas Rosjanie i Rosja, polegałby wówczas nie tyle na tym, czy potrafią oni dochować wierności dotychczasowemu imperatywom swych kolektywnych działań i związanym z nimi schematom konceptualno-aksjologicznym, ile raczej na tym, czy potrafią oni – i w jakim stopniu – wypracować sobie w stosunku do nich postawę krytycznego dystansu. Wyzwanie dotyczyłoby zatem przede wszystkim zdolności takiej reinterpretacji archetypowych podstaw rosyjskiej tożsamości, która pozwoliłaby im uniknąć sytuacji złego wyboru między Scyllą wyobcowania z tradycji a Charybdą braku akceptacji i zrozumienia przez innych oraz powtarzającej się periodycznie autodestrukcji.

²⁷⁶ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 65–74; tenże, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 29–38, 86–93.

W stopniu, w jakim przedstawiany w książce – dla celów heurystycznych świadomie niekiedy ujednostronniony – typ postaw i towarzyszących im koncepcji mentalnych pozostaje obecny i wpływowy w dzisiejszej Rosji, uzasadniona wydaje się wciąż następująca teza, w swym zasadniczym kształcie sformułowana przez mnie przed kilkunastu już laty²⁷⁷. Zgodnie z nią osiągnięcie dostatecznej zdolności wypracowania rzeczywistej świadomości nieuniknionej kolizji różnych, równie autentycznych wartości, konieczności dokonywania nieuchronnie konfliktowych wyborów i kompromisów, świadomości istotowej odrębności kwestii struktur i determinacji przedmiotowych od problemu wpisywanego w nie bądź odczytywanego w nich pozaempirycznego sensu, socjologicznej analizy dynamiki społecznej od historiozofii, polityki od eschatologii, refleksji od metarefleksji, prawa od władzy, podobnie – zdolność przedstawienia własnych ambicji narodowych i państwowych na mniej stotalizowane i zabsolutyzowane, za to bardziej realistyczne i konkretne cele, wreszcie zmiany sposobu konceptualizacji świata oraz umiejętność samoświadomego i krytycznego, ale zarazem niewykorzeniającego z niej, dialogu z własną tradycją, stanowią – w planie mentalno-kulturowym – najważniejsze, a zapewne również najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań. Niezdolność sprostania mu zdaje się prowadzić, by ująć sprawę w sposób modelowy, do regresywnego powrotu do sytuacji, wyznaczonej przez następujące zamiennie po sobie bądź, paradoksalnie, współwystępujące ze sobą i periodycznie nasilające się stany zwątpienia, apatii i poczucia bezsensu z jednej strony, a procesy reaktualizacji, legitymizowanych potęgą polityczną władzy, tradycyjnych struktur myślowych, celów i form zbiorowych działań, współwyznaczających dotychczasową dynamikę rozwoju Rosji z drugiej.

Powracając bezpośrednio do koncepcji Jurija Afanasjewa, wskazana w niej antynomiczność – przez wielu jego rodaków do dziś zakładanej jako nieproblemowa – idei jedności „imperium” i „wolności”, „mocy” i „ducha”, może być interpretowana jako próba definitywnego wykroczenia świadomości rosyjskiej poza mitologiczne *coincidentia oppositorum*, uprzytomnienia Rosjanom wzajemnej kolizji – pojmowanych w jego duchu jako współzgodnych ze sobą – rozmaitych wartości, interesów i „kolein” rozwojowych, a także nieuchronności dokonywania fundamentalnych wyborów i ceny, którą przychodzi w związku z nimi każdorazowo zapłacić. Dostrzega on bowiem, że w rozpowszechnionym w Rosji sposobie myślenia pozostaje wciąż silne oczekiwanie, że wychodząc, jak się sądzi w odniesieniu np. do siebie, poza mitologiczną formułę pogodzenia wartości, można nadal ufać w realność ich zasadniczego, trwałego uzgodnienia, unikając trudnego i dramatycznego wyboru między nimi²⁷⁸.

²⁷⁷ W swym zasadniczym kształcie przedstawiłem ją po raz pierwszy w książce: M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań. Zagadka Leontjewa i Rosja*, Łódź 1994. Por. tamże, s. 88–91.

²⁷⁸ W rozpatrywanym kontekście za symptomatyczne przychodzi uznać wyniki badań opinii publicznej, przeprowadzone w 2003 r., bezpośrednio po przedstawieniu przez byłego wicepremiera Ana-

Tymczasem – wskazuje Afanasjew – obrońcy „imperium” wciąż wierzą, że złożenie w ofierze jednostkowych swobód i praw (rozpoznawanych i demaskowanych jako „subiektywne”, „egoistyczne” czy „aspołeczne”), a także pełne podporządkowanie się władzy itp. nie są unicestwieniem, lecz przeciwnie – formą realizacji wyższej, pozytywnej formy wolności narodowej i państwowej wspólnoty. Przytoczmy za autorem eseju symptomatyczne słowa reprezentantów opcji imperialnej:

Przyjmować każdego, kto tylko był gotów stać się jej częstką, kto był gotów jej służyć – to właśnie dla jej poddanych znaczyło pojęcie wolności. [Ścisłej zaś:] dla rosyjskiego szlachcica wolność znaczyła perspektywę brania udziału w wielkiej budowie imperium. Osądźcie sami, kto miał więcej wolności – Polak, którego honor i niepodporządkowanie się nie miały w ogóle na nic wpływu, czy też Rosjanin, którego gotowość służenia czyniła zeń współtwórcę światowej historii²⁷⁹.

W podobnym ujęciu: „Imperium jako szczyt państwowości to historyczna nagroda dla narodu rosyjskiego za ofiarność w swym wielowiekowym istnieniu, w rozwijaniu sił duchowych i zdolności państwowych”²⁸⁰. Co więcej: „Imperium to rosyjska wolność”²⁸¹.

Jedną z podstawowych intencji Afanasjewa jest właśnie zamiar demaskacji podobnych złudzeń: trzeba, wskazuje, dokonać wyboru, a jeśli – jak on – wybrało się alternatywę wolnościową, europejską, należy zmierzać do konsekwentnej, wielowymiarowej i głębokiej zmiany rosyjskiej rzeczywistości, świadomościowej i instytucjonalnej.

Uwagę zwraca zabsolutyzowany, binarny charakter Afanasjewowskiej konstrukcji teoretycznej, mającej objaśniać – krańcowo skontrastowaną z Europą – Rosję, jej historię i współczesność, akcentujący dychotomiczne opozycje: rozwój – „bieg w miejscu”, wolność – zniewolenie, prawo – instynkty biologiczne, obywatelskość – tłum, dialog – monolog, pertraktacje – dyktat, „kultura środka” – manicheizm, równoległe związki we wspólnocie – pion władzy, zdolność do refleksji – mit, zwrócenie w przyszłość – próby restytucji przeszłości itp. Przedstawiony przez niego sposób konceptualizacji świata nie jest, zauważmy, niczym niezwykłym dla schematów mentalnych typowych dla binarnych systemów kulturowych – za ich klasyczny wręcz przykład może być uznana Rosja – akcentujących radykalne przeciwstawienie wzajemne sobie wartości i antywartości²⁸².

tolija Czubajsa, idei „liberalnego imperium”. Jedyne 1% ankietowanych Rosjan akceptował pogląd, że „imperium nie może być liberalne – że imperium nie może być dobre...” A. Nowak, *Liberalne imperium...*, s. 115.

²⁷⁹ Cyt. według: J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 14.

²⁸⁰ M. Smolin, *Russkij put'...*, s. 95.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² Por. J. Łotman, *Kultura...*, s. 225–236.

Rozpatrywany sposób myślenia sprzyja w szczególności tendencji do dychotomicznego pojmowania przyszłości kraju. Zupełnie naturalny pojawia się wówczas pragnienie zastąpienia istniejącego porządku – pojmowanego jako niereformowalny, naznaczony nieusuwalnymi ułomnościami itp. – przez inny, diametralnie odmienny, istotowo wyidealizowany. W świadomości właściwej kulturom binarnym zerwanie z dotychczasowością traktowane jest jako konieczny warunek wszelkiej poprawy warunków życia społecznego i jakiegokolwiek postępu w ogóle²⁸³. Rozkład systemu komunistycznego zdawał się otwierać perspektywę możliwej, przy współpracy z Europą, zasadniczej przemiany kraju. Z upływem lat, kształtowaniem i umacnianiem się systemu putinowskiego w Rosji, nadzieje na wejście kraju na drogę zachodniej, liberalnej, obywatelskiej „koleiny” rozwojowej radykalnie osłabły, jeszcze bardziej, co symptomatyczne, zmalało grono osób, pragnących podobnej, całościowej zmiany²⁸⁴.

W Afanasjewowskiej refleksji nad Rosją fundamentalnym punktem porównawczego odniesienia – stanowiącego zarazem podstawę myślowego schematu, mającego objaśniać rosyjską rzeczywistość – pozostaje Europa, europejskie wartości, instytucje i „koleina” rozwojowa. Jak pamiętamy, najbardziej rozpoznawalny – w Rosji i na Zachodzie – schemat rosyjskich dziejów wyróżnia dwa podstawowe okresy, przedpiotrowy i popiotrowy, czyniąc panowanie i dzieło Piotra I symbolem otwarcia na Europę i rozpoczętej europeizacji kraju. Tymczasem w obszernym eseju Afanasjewa – wśród kilkudziesięciu, wielokrotnie niekiedy przywoływanych, nazwisk rozmaitych postaci historycznych i współczesnych – imię Piotra I pojawia się jedynie raz. Nie dzieje się tak przypadkiem, jego autor nie dostrzega bowiem w panowaniu Piotra okresu i dzieła przełomowego, pozostając przekonany, że nie uległ wówczas zasadniczej zmianie, odmienny od europejskiego, charakter i kierunek rosyjskiej dynamiki społecznej – przesądzony już wcześniej, nie później niż w wieku XV²⁸⁵.

Afanasjew nie podziela również – ciężącego niejednokrotnie na zachodnim i rosyjskim okcydentalistycznym myśleniu o jego kraju – mitu, jakoby naturalnym przeznaczeniem czy swoistą entelechią rozwojową, Popiotrowej przynajmniej, Rosji była europeizacja i europejskość. Inwariantnym, w rosyjskich dziejach pięciu ostatnich stuleci, pozostaje natomiast, w jego przekonaniu, charakterystyczny stosunek rosyjskiej władzy do idei i wartości europejskich. Nawet u ludzi, znajdujących się przy władzy w pierwszych latach po upadku ZSRR,

²⁸³ Por. s. 264–265.

²⁸⁴ Por. M. McFaul, *Odwrót rosyjskiego liberalizmu*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 45–48.

²⁸⁵ Jak konstatuje, w podobnym duchu, Włodzimierz Marciniak, w okresie piotrowym „Imperium nadal wyrażało despotyczną ideę bezpośredniego panowania ...” W. Marciniak, *Rozgrabione imperium*, Kraków 2004, s. 26. Por. także N. Kollman, *Change and Continuity in the Law under Peter I*, [w:] *Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy*, Berlin 2008, s. 383–386, 389–391.

stosunek do wzorców zachodnich pozostał mniej więcej taki, jaki był stosunek Piotra I do holenderskich stoczni czy urzędów: jak do zabawnych gadżetów, które można postawić gdziekolwiek; konkretnego kształtu nie uważano za ostateczny rezultat długiego procesu społecznego²⁸⁶.

Spółecznym korelatem otwarcia Rosji na Europę stała się w ostatnich stuleciach rosyjska inteligencja, w szczególności zaś ta jej część, która uznała za wzorcowe dla siebie i Rosji podstawowe idee i wartości zachodnie. Znalazła się ona, w rezultacie, w sytuacji podwójnego wyobcowania kulturowego i społecznego: racje, prawdy, tradycje i podstawy ładu społecznego Rosji nie były bowiem zgodne z racjami, prawdami, tradycjami i podstawami ładu społecznego Europy²⁸⁷. Jak konstataował już Aleksander Hercen, inteligencja rosyjska, której reprezentanci byli związani z rządem cywilizującym kraj, została oderwana od ludu i jednocześnie oddzielona od rządu – właśnie dlatego, że sama została ucywilizowana²⁸⁸. W perspektywie – uznanych za zobowiązujące – wartości zachodnich ojczyzna rzeczywistość jawiła się jej jako nonsensowna: „Nie sposób jest tak żyć: uciążliwość i niedorzeczność terażniejszości jest oczywista i nieznośna. Gdzie jest wyjście?”²⁸⁹ Problem nie sprowadza się jedynie do wymiaru intelektualnego – w rządzącej się własnymi prawami rzeczywistości mentalnej i społecznej Rosji działania motywowane przez „europejskie” wartości, idee i normy okazywały się bowiem pozbawione mocy sprawczej²⁹⁰.

Dokonująca się reprodukcja społeczno-polityczno-ekonomiczna systemu Rosji toczy się nadal swoim – w znacznym stopniu odmiennym od zachodniego – historycznym torem, odtwarzając w szczególności zasygnalizowaną wyżej sytuację inteligencji. Wiążąc się z władzą i z systemowym układem interesów – traktowana instrumentalnie przez elity władzy, dążące do faktycznej „prywatyzacji” instytucji państwowych²⁹¹ – zdaje się ona tracić własną podmiotowość i wyrzekać się „europejskich” („ogólnoludzkich”?) wartości, pozostając zaś im wierna wyzbywa się zdolności politycznego i społecznego wpływu, a podejmowane przez nią próby zdobycia władzy i dokonania radykalnej zmiany prowadzą raczej, jak pokazują doświadczenia historyczne, do karykaturyzacji dotychczasowości²⁹². W dychotomizującym ujęciu Afanasjewa: utrzymuje się wciąż

²⁸⁶ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30.

²⁸⁷ Por. W. Murawjow, *Riow plemieni*, [w:] *Antologija...*, t. 2, s. 540.

²⁸⁸ Por. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, *Rosja i stary świat*, Warszawa 1966, s. 37.

²⁸⁹ A. Hercen, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 2, Warszawa 1952, s. 272; por. A. Glucksmann, *Dostojewski na Manhattanie. Książka o źródłach globalnego nihilizmu*, Warszawa 2003, s. 212–214.

²⁹⁰ Por. W. Żydłow, K. Sokołow, *Diesiat' wiekow rossijskoj mientalnosti: kartina mira i wlast'*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 450.

²⁹¹ Por. A. Lipatow, *Rosja...*, s. 25; T. Zarycki, *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*, Warszawa 2008, s. 134–137.

²⁹² Por. S. Kortunow, *Nacyonalnaja swierchzadacza. Opyt rossijskoj idieologii*, „Niezawisimaja gaziet”, 7.10.1995, s. 5; W. P. Łukin, A. I. Utkin, *Rossija i Zapad: obszcznost' ili otczużdienije*, Moskwa 1995, s. 142–143.

sytuacja, z której nie wiadomo, jak wyjść. Z jednej strony – rosyjscy inteligenci, z dramatycznie nielicznymi wyjątkami, stoją

po stronie władz rosyjskich, nie zaś populacji Rosji. Myślę też, że głównie za tą właśnie przyczyną nasza populacja pozostaje populacją, nie zaś narodem. [Z drugiej strony, kontynuuje on – M. B.] naród nasz [...] pozostał i pozostaje narodem-masą, tłumem godnym współczucia i żalu, acz niekiedy strasznym i ohydny. Dlatego też dotrzeć do niego przy jego stałej nieświadomości, a zarazem gotowości do buntu mogli tylko tacy ludzie, jak Lenin-Stalin, później tacy, jak Jelcyn-Putin, a w dającej się przewidzieć przyszłości niewykluczone, że dotrą i tacy jak Żyrynowski-Limonow²⁹³.

W rozpatrywanym tekście można bez wątpienia odnaleźć – podkreślaną w Polsce przez Andrzeja Walickiego – próbę budzenia inteligenckich sumień, wyprowadzenia myśli rosyjskiej inteligencji poza sferę posłusznego racjonalizacji i legitymizacji istniejącego systemu polityczno-społecznego i panującej władzy, skłonienia „myślących Rosjan” do obywatelskiego działania. Esej Afanasjewa może być również trafnie rozpatrywany jako dramatyczny wyraz emocji, przeżywanych przezeń „z powodu wzrastającej izolacji bliskich sobie środowisk w Rosji...”²⁹⁴, w sytuacji, gdy po okresie pokomunistycznej *smuty* większość tamtejszej inteligencji identyfikuje się z polityką władzy.

Przychodzi zapytać, co ma oznaczać, szokująca wielu czytelników, Afanasjewowska teza, zgodnie z którą kształtowanie się, poczynszy od połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, obecnego systemu społecznego w Rosji, było – nawet w porównaniu z „plugastwem” systemu sowieckiego – przemieszczeniem się na drodze „od złego ku gorszemu”? Rosyjski historyk nie neguje przecież ogromu komunistycznych zbrodni, wskazuje również, że źródła późniejszego negatywnego trendu są właśnie „przejawem działalności okaleczanego przez chirurgów stalinizmu produktu społecznego”²⁹⁵. Sens sformułowanej przez niego tezy polega, jak sądzę, przede wszystkim na wskazaniu, że kształtująca się struktura społeczna „pozostaje nie tylko poza granicami prawnymi, lecz też poza granicami Dobra i Zła”²⁹⁶. O ile bowiem wcześniejsi rosyjscy i sowieccy władcy-imperialiści

utożsamiali się z imperium osobiście, czy to jako pomazańcy Boży, czy też jako personifikacja powszechnej idei komunistycznej – i odpowiednio autentycznie pretendowali do odgrywania przez Rosję roli globalnej. Obecnych zaś władców „Państwo Ro-

²⁹³ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 13.

²⁹⁴ A. Walicki, *Afanasjew, sojusznik polskiej rusofobii*, „Gazeta Wyborcza” 31.01.–01.02.2009, s. 16.

²⁹⁵ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 28. Rosyjski politolog Dmitrij Orieszkin określa, w podobnym duchu, współczesną Rosję jako „imperium puste ideowo”, francuska zaś politolog Marie Mendras jako „kraj bez nadziei”. D. Orieszkin, *Imperialny projekt...*, s. 180; M. Mendras, *Powrót do oblężonej twierdzy?*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 145.

²⁹⁶ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 27.

syjskie” interesuje wyłącznie jako narzędzie rabunku w skali wszechrosyjskiej, a jeszcze lepiej – w globalnej skali; dobrze bowiem wiedzą, że wszystkie ich pretensje do odgrywania wielkiej roli w świecie to tylko podróbka, zwyczajny blef²⁹⁷.

Gdyby tak było – a w znacznym stopniu przecież jest – mielibyśmy jednak, zauważmy, do czynienia z sytuacją aksjologicznie niejednoznaczną. Z jednej strony samozwalnianie się przez władzę z powinności przestrzegania – pojmowanych jako zobowiązujące – „wyznaczonych z wysoka”, ponadinstrumentalnych, transcendujących sferę jej własnych interesów itp. celów i norm działania może być traktowane jako proces aksjologicznego i moralnego regresu lub degeneracji. Z drugiej jednak ogranicza ono stopień niezbędnej, a pośrednio również faktycznej, przemocy władzy w stosunku do społeczeństwa do skali związanej ze sferą jej interesów, usuwa bowiem podstawy i potrzebę – likwidującego bądź radykalnie eliminującego czy marginalizującego prywatność – konieczności forsowania totalitarnogennej imperatywu czy wysiłków, zmierzających do pełnej, docelowej i najlepiej uniwersalnej przemiany, włączającej rzeczywistość społeczną w ramy określonej formuły ideologicznej. Niepokoić mogą natomiast potencjalne, i rzeczywiście dostrzegalne, symptomy swoistego „odwetu *sacrum*” w sferze *profanum*, prowadzące w szczególności do bezpośredniej i autotelicznej sakralizacji władzy, jej potęgi, uosobień, interesów itp. W następstwie powyższego władza jest faktycznie zwalniana z konieczności konfrontacji swoich działań z pojmowanymi jako autonomiczne standardami i normami aksjologicznymi, utożsamianymi teraz bezpośrednio z określonym przez nią dobrem państwowej wspólnoty i jednocześnie automatycznie niemal traktowanymi przez wielu Rosjan jako przesłanka poczucia własnej godności²⁹⁸.

Rozpowszechniony i kultywowany w Rosji sposób doświadczenia, percepcji i konceptualizacji rzeczywistości, w szczególności rzeczywistości społecznej, w kategoriach „zagadki-tajemnicy”, łączy ze sobą, choć nie zawsze świadomie, treści właściwe dla *sacrum* i *profanum*, wiedzy świętej i wiedzy świeckiej. Charakteryzuje on, zauważmy, zarówno istotny – ośrodkowy pewnie – nurt czy wymiar rosyjskiej świadomości społecznej i tradycji kulturowej, jak i *de facto* Afanasjewowską próbę wyjścia poza jego ramy dla dokonania problematyzacji towarzyszących mu, założeń, podstaw i wyznaczników sensu, co pozwala uprzytomnić sobie nie tylko podłoże, uwarunkowania i nieprzypadkowość, ale i, paradoksalnie, połowiczny po części charakter owej próby.

Zintensyfikowany binaryzm Afanasjewowskiej konstrukcji, objaśniającej Rosję w radykalnym kontraście z Europą, w ramach całego szeregu dychoto-

²⁹⁷ Tamże, s. 29.

²⁹⁸ Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 140–141, 144–145; M. Broda, *Putin, Rosjanie i rosyjska tradycja polityczna*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2006, nr 2 (14), s. 33–34.

micznych opozycji cywilizacyjnych i społecznych zdaje się wykluczać racjonalnie pojmowaną możliwość upragnionej zmiany, a bardziej bezpośrednio – możliwości racjonalnego uzasadnienia jej realności (wskazania efektywnych metod i środków jej rzeczywistego dokonania itp.) w ramach rozpatrywanego sposobu konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej. W myśleniu Afanasjewa można, paradoksalnie, odnaleźć cały zespół podstawowych właściwości, typowych dla tamtejszego systemu mentalno-kulturowego, współstanowiących – również w jego własnym przekonaniu – o charakterze rosyjskiej historii i współczesności: zontologizowany binaryzm, prowadzący do swoistego manicheizmu i wykluczający *de facto* myślenie w kategoriach „kultury środka”, przejawy „mitycznego realizmu” dostrzegalne w traktowaniu „rosyjskiej koleiny” jako swoistej nadrealności, nie tylko kształtującej tamtejszą dotychczasowość, ale i określającej treściowo, dychotomicznie przeciwstawianą poprzedniej, formę jej jedynej jakoby rzeczywistej alternatywy, swoisty „maksymalizm eschatologiczny” w *quasi*-armagedonicznej wizji nieodległego finalnego rozstrzygnięcia rosyjskich dziejów²⁹⁹.

Koncepcja Afanasjewa zawiera jednocześnie, niemniej paradoksalnie, niektóre treści właściwe dla archaicznej percepcji świata, których założenie zdaje się stanowić bardzo zawodną przesłankę realności pożądanej przemiany rzeczywistości rosyjskiej. Należą do nich w szczególności: tęsknota za „inwersją” – wraz z pierwiastkami wiary w jej realności i moc sprawczą – za przemienieniem, właśnie w stadium maksymalnego spotęgowania się, negatywów w ich przeciwieństwo, a także motyw regenerującej próby „inicjacyjnej” oraz sposób rozumienia prawdy, łączący z nią istotowo *sacrum*, moc, prawo, rację, zdolność ucieleśniania się itp., umożliwiający – choćby hipotetycznie – jej depozytariuszom wystąpienie w roli „duszy Rosji”, zdolnej ożywić, odrodzić i przemienić „martwą” rzeczywistość³⁰⁰. Co ciekawe, ku podobnym poszukiwaniom – kontrastującym z emancypacyjnym, demityzującym, demistyfikującym, dyskursywnym, programowo racjonalnym itp. sensem podmiotowej intencji autora eseju – prowadzi go właśnie zespół spraw związanych z europejskim punktem odniesienia Rosji, w szczególności z kwestią otwarcia przed nią europejskiej „koleiny” rozwojowej. Nie powinno to jednak dziwić – trudno przecież wskazać zasadniczo inne objaśnienie możliwości upragnionej przemiany istniejącej rzeczywistości rosyjskiej w rzeczywistość pojmowaną właśnie jako istotowo, fundamentalnie odmienna. W podobnie ponadprofaniczny sposób musiałaby być *de facto* objaśniana i uzasadniana realność przeobrażenia rzeczywistości „europejskiej” w rzeczywistość „rosyjsko-wszelchudzka”, przemienioną finalnie pod – zakłada-

²⁹⁹ Por. M. Broda, *Mentalność...*, s. 25–28, 66–69, 86–88.

³⁰⁰ Por. tamże, s. 9–12, 16–17, 72–73, 76–79, 84–85 i in.

jącym ponadprofaniczną moc sprawczą – wpływem „Rosyjskiej Prawdy” i konkretyzującej jej treść, „rosyjskiej idei”.

Sam Jurij Afanasjew, słusznie skądinąd dostrzegający istotne różnice dróg rozwojowych myśli rosyjskiej i myśli zachodniej³⁰¹, zdaje się wyczuwać problemy i trudności, jakie wiążą się z absolutyzacją wzajemnej odmienności i przeciwstawiania sobie Rosji i Europy (Zachodu), ujawniające się w szczególności przy próbach możliwie pełnego i wszechstronnego objaśnienia bolszewickiego doświadczenia Rosji na szerszym tle podobnych, w pewnej mierze, procesów i zjawisk współczesności. Gdy niedługo później esej Afanasjewa został opublikowany w czasopiśmie „Kontinent” – w wersji poszerzonej o drugą, końcową część, zatytułowaną *Chołokost na ruszkiej poczwie: mietamorfozy istoriczeskoj pamiati* – uwidoczniły się w niej, zauważmy, próby osłabienia radykalnej dychotomii: rosyjskie–europejskie (zachodnie). Pojawiły się tam również treści, które przynajmniej *implicite* zdają się ujawniać o wiele ogólniejszą potrzebę problematyzacji binarnego sposobu percepcji i konceptualizacji rzeczywistości oraz towarzyszących jej dychotomicznych schematów objaśniających.

Współwymieniając totalitaryzm, nazizm, bolszewizm, stalinizm i maoizm (podobnie zresztą – dyktatury latynoamerykańskie i reżimy islamskiego integryzmu), Afanasjew, wzorem niektórych klasyków zachodniej myśli socjologicznej (wymienia m. in. G. de Tarde’a, J. Ortegę y Gassetę, M. Webera), doszukuje się ich ogólniejszego podłoża w procesach „umasowienia planety” i „dezelitaryzacji społeczeństwa ludzkiego”. Jedynie kilka krajów Europy i Ameryki Północnej, zaznacza, potrafiło się im oprzeć – te, w których „»ego«, opierając się na stworzonych instytucjach kulturowych, już dawno wywalczyło sobie u tego, co nieświadome, duży obszar, w których, zaczynając już od Średniowiecza, przez wiele wieków jednostka poszerzała swoją wolność...”³⁰² W następstwie powyższego, były one nie tylko zdolne zachować stabilność, ale również wykorzystać poszerzenie się sfery rozumu i związane z nim rozkład myślowych iluzji, dla sprawy własnego szybkiego rozwoju. W pozostałych krajach rozszerzanie się sfery rozumu, dokonujące się kosztem osłabienia funkcji społecznych czy wręcz destrukcji religii, tradycji, nawyków, przesądów, stereotypów moralnych itp., naruszyło stan równowagi między naturą i kulturą.

W rezultacie, i bez tego słabo powściągiwane przez cały dorobek kultury, podświadome dążenia, instynkty – takie jak pragnienie władzy i nienawiść do „Innego”, agresja,

³⁰¹ Por. A. Elfimov, *Russian Intellectual Culture in Transition. The Future in the Past*, Münster–Hamburg–London 2003, s. 156.

³⁰² Ju. Afanasjew, *My...*, s. 192. Dla porównania, Eugeniusz Trubieckoj, starając się objaśnić, dlaczego właśnie w Rosji mógł zwyciężyć bolszewizm, prowadzący do tak głębokiego upadku człowieka, wskazywał, że w innych krajach silniejsze były kulturowe więzy, skuwające zwierzę w człowieku. Por. G. Garajewa, *Ruszkaja dusza kak przedmiot samosoznanija w ruszkoj filosofii*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzzenie współczesne*, Łódź 2003, s. 46–47.

zwierzęca żądza krwi i okrucieństwo, strach – wszystko to wymknęło się na zewnątrz i stało się faktem i najważniejszym czynnikiem życia społecznego³⁰³.

Według Afanasjewa, niezależnie od wskazanego wyżej wspólnego podłoża nazizmu i stalinizmu, można mówić jednak również o istotnych różnicach między nimi. Społeczną istotą, i głównym celem, któremu podporządkowana została cała wewnętrzna i zewnętrzna polityka Trzeciej Rzeszy, było „zapewnienie szczęścia dla Niemców za każdą cenę, w tym również kosztem unicestwienia innych, kosztem ich własności i zasobów”³⁰⁴. Bolszewicy natomiast

postanowili, w poszukiwaniu powszechnego szczęścia, poeksperymentować na początku wyłącznie na samych sobie, a nie na innych (co prawda, uczyniwszy wcześniej „samymi sobą” połowę mieszkańców kraju Sowietów, nie pytając ich o zgodę³⁰⁵).

Ponadto, o ile Niemcy po upadku nazizmu licznie i głęboko przemyśleli źródła i uwarunkowania powstania i siły oddziaływania nazizmu w swym kraju, przeżywając głęboką skruchę, a następnie doświadczyli intensywnego odrodzenia narodowego, o tyle

my [tj. Rosjanie – przyp. M. B.] w odróżnieniu od Niemców, do tej chwili nie zastanowiliśmy się, nie zawstydziliśmy się i nie przeraziliśmy [faktem, że bolszewizm znalazł podatną dla siebie glebę i zwyciężył właśnie w Rosji – przyp. M. B.]³⁰⁶.

Jak twierdzi Afanasjew, właśnie zestawienie hitleryzmu i stalinizmu, traktowanych jako formy nazizmu, rekonstrukcja źródeł obu, ujawnienie tego, co dla nich wspólne, a co odmienne itp. stanowi najlepszą drogę prowadzącą do rozpoznania swoistości podstaw i istoty sowieckiego typu społeczności. Można oczywiście, zastrzega, próbować objaśnić ideologię i istotę jednego i drugiego, wskazując na szczególne właściwości narodowych – niemieckiej i rosyjskiej – kultur i tradycji, z których one wyrastają. O jednostronności i połowiczności podobnych wyjaśnień świadczy jednak, jego zdaniem, fakt, że przejawy treści analogicznych do właściwości współdzielanych przez nazizm i stalinizm można odnaleźć również w innych krajach, a ściślej, u zasadniczo podobnych reżimów Ameryki Łacińskiej i Azji³⁰⁷. Porównawcze zestawienie nazizmu i stalinizmu pozostaje zatem dogodnym punktem wyjścia do rozpoznania specyfiki zarówno ich, jak i znacznie szerszych procesów oraz zjawisk – nie zawsze i nie wszędzie równie silnych czy przeważających we współczesnej rzeczywistości świata społecznego w ogóle. Podobne podejście jest zgodne z podstawami meto-

³⁰³ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 191.

³⁰⁴ Tamże, s. 196.

³⁰⁵ Tamże, s. 197.

³⁰⁶ Tamże.

³⁰⁷ Por. tamże, s. 192, 195–202 i in.

dologii, odnoszącymi się do zakresu i sposobu stawiania socjologicznych pytań badawczych i wyznaczającymi generalne zasady analizy zjawisk społecznych³⁰⁸.

Hitlerizm i stalinizm, wskazuje Afanasjew, łączy i upodabnia do siebie określony sposób rozwiązywania problemów społecznych – jego celem staje się przede wszystkim „zapewnienie potęgi ekonomicznej i wojskowej dla osiągnięcia panowania światowego”³⁰⁹. Wspólną podstawę ich obu stanowi określony typ człowieka – „człowiek-masa”, który, nie czując w sobie żadnych szczególnych zdolności czy cech odróżniających go od innych, pozostaje szczęśliwy dlatego właśnie, że jest taki sam, jak wszyscy. W „epoce mas” uwolnienie się od zewnętrznych okoliczności nie czyni człowieka panem swojego losu, nie prowadzi również do wewnętrznego wyzwolenia: „epoka dążenia do osiągnięć zastąpiona została dla niego przez epokę konsumpcyjnego zaspokojenia”³¹⁰. Cechami systemowymi – jednocześnie łączącymi i rozdzielającymi ludzi – stały się, w następstwie powyższego, egoizm i brak odpowiedzialności, brak kultury i amoralność, okrucieństwo i asocjalność. Głównym problemem nie tylko XX, ale i rozpoczętego już XXI stulecia, stało się, jak twierdzi autor, „wyjście na proscenium polityki szerokich mas narodowych w charakterze podmiotu i najważniejszego aktora”³¹¹. W następstwie zrodzonych przez nie ruchów, rewolucji i dyktatur świat uległ rozbiću na zwalczające się wzajemnie systemy: bloki i obozy, centra i peryferie³¹².

Istotę stalinizmu – ale również nazizmu i wszystkich podobnych do nich „izmów” XX w. – stanowi „odrzućcie, nienawidźcie do każdego »Innego«, do jakiegokolwiek innej podmiotowości, aż do pełnego unicestwienia w praktyce wszelkiego »innego« i »innych«: czy to będzie burżuazja, chłopci, Żydzi czy światowy kapitalizm”³¹³. Każdorazowo pojawiające się świadomościowe, *quasi*-religijne, ideologiczne specyfikacje mają charakter nie tylko drugorzędny, ale i wtórny:

„Diabeł”, „winny”, „wróg” są tylko personifikacjami nienawiści do „Innego”. Właśnie w tej nienawiści ujawnia się istota wszystkich dyktatorskich reżimów, ponieważ one, z kolei, nie są niczym innym, jak wytworem człowieka-masy i ruchów masowych³¹⁴.

W zachowaniach ludzkich osłabieniu podlega wówczas komponenta społeczna, wzrasta natomiast znaczenie komponenty biologicznej. Spotęgowaniu

³⁰⁸ Por. A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2008, s. 660–662.

³⁰⁹ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 198.

³¹⁰ Tamże, s. 212.

³¹¹ Tamże; por. H. Arendt, *Korzenie...*, s. 453–455.

³¹² Por. Ju. Afanasjew, *My...*, s. 212; H. Arendt, *Korzenie...*, s. 524–525; D. Jurjew, *Rieżym Putina. Postdiemokratija*, Moskwa 2005, s. 236–237.

³¹³ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 213.

³¹⁴ Tamże, s. 215.

ulegają zaś fanatyzm, nienawiść, brak cierpliwości, hipertroficzną oczekiwań i nadziei.

W fenomenie nienawiści przejawiają się rozpaczliwe wysiłki człowieka masowego do uwolnienia się od własnej niewystarczalności i nikczemności. Pogarda dla samego siebie przechodzi tu w odrzucenie i agresję w stosunku do „Innego”. Nienawiść rodzi panowanie przedludzkich, instynktownych form socjalności³¹⁵.

W następstwie wyjścia na główną scenę historii szerokich mas – objaśnia Jurij Afanasjew – arystokratyzm przestał funkcjonować w charakterze koniecznego warunku istnienia społeczności ludzkiej³¹⁶. Radykalnie rozrosła się sfera irracjonalności, wzmocnieniu uległa również siła społecznego wpływu, pozbawionych świadomości, masowych dążeń i instynktów. Stało się tak w reakcji na forsowną ofensywę rozumu w XVIII–XIX w., naruszającą równowagę psychiki ludzkiej. Obok świadomego „ego” funkcjonuje w niej również „id” – sfera podświadomości, walki instynktów, niekierowanych rozumem, zwierzęcych dążeń. W przekonaniu autora eseju właśnie ona stała się główną przeszkodą w osiąganiu stabilności życia społecznego. Trzecią składową psychiki stanowi „superego” – będące ośrodkiem tego, co w człowieku społeczne i jednocześnie przeciwstawiające się sferze nieświadomości. Obserwowane na przestrzeni dwóch wcześniejszych stuleci rozszerzanie się sfery rozumu – kosztem struktur „superego” (m. in. religii, stereotypów moralności, tradycji) – skutkowało jednak w XX w. „nie wzmocnieniem pozycji świadomego »ego«, a huraganowym rozszerzeniem się nieświadomego »id«”³¹⁷.

W ujęciu Afanasjewa negatywne tendencje dynamiki poświeceniowego świata społecznego w ogóle i, o czym poniżej, Rosji dwu ostatnich stuleci w szczególności, wiążą się, zauważmy, genetycznie z naruszeniem wzajemnej równowagi w sferze psychiki ludzkiej między jej trzema podstawowymi składnikami: *id*, *ego* i *superego* – kosztem radykalnego osłabienia, a niekiedy wręcz zdławienia świadomego *ego*. Struktura ternarna została w ten sposób zastąpiona strukturą binarną, pociągając za sobą cały szereg negatywnych, w tym totalitarnych, konsekwencji.

Przedstawione wcześniej generalne założenia i schematy teoretyczne, zastosowane do objaśnienia rzeczywistości rosyjskiej, prowadzą Afanasjewa do sformułowania następującej diagnozy:

Cała epoka „Rosja–ZSRR–Rosja”, jeśli pojmować ją w krańcowo uogólnionej perspektywie, a mianowicie: jako poszukiwania przez nasze społeczeństwo sposobów utrzy-

³¹⁵ Tamże, s. 216; por. Dz. Rajzier, *Russkaja filosofija i russkaja idientyczność*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowego tysiaczletija*, Moskwa 2007, s. 45–46.

³¹⁶ Por. Ch. Ortega-i-Gasset, *Wostanije mass*, „Woprosy filosofii” 1989, N° 3, s. 142 i n.

³¹⁷ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 217.

mania się przy życiu drogą stabilizacji organizacji społecznej – jest praktyczną próbą [...] okiełznania kolektywnej (można nawet powiedzieć narodowej) nieświadomości – samego owego „id” ...³¹⁸

Służące powyższemu forsowne rozprzestrzenianie się „superego”, sfery tego, co socjalne, obejmowało, bo włączało w siebie – stworzone przemocą w sztuczny sposób – *socium* i wszystko to, co mu towarzyszyło (terror, gułag, ideologiczny surogat religii, propagandę itp.).

Jak ocenia, w pewnym sensie próba owa powiodła się, gdyż społeczeństwo rosyjskie nadal istnieje. W trakcie zachodzących w nim procesów dokonało się jednak nie okiełznanie „id”, a zdławienie świadomego „ego” – „ostateczna likwidacja jednostki w charakterze bazowego elementu podmiotowości w danym społeczeństwie...”³¹⁹ Naród rosyjski był niezmiennie nie celem, lecz jedynie środkiem społecznej reprodukcji, zorientowanej na przetrwanie³²⁰. Zamiast rozwoju mamy zatem do czynienia z odtwarzaniem dawnych form organizacji społecznej: „Rosja jako społeczeństwo ludzkie z powodu różnych przyczyn – niektóre z nich wymieniałem – ugrzęzła w początkowym okresie walki o życie, gdzieś w samym wczesnym Średniowieczu”³²¹. Społeczeństwo rosyjskie jest głęboko rozdarte wewnątrz, łączy formy właściwe dla zupełnie różnych epok historycznych i pozostaje „absolutnie niezdolne dla samoorganizacji”³²². Jeśli wziąć pod uwagę najważniejsze składowe i determinanty rosyjskiej mentalności i tradycji – w szczególności przenikającą prawosławie ideę holizmu (*cełostnosti*) oraz ideę monopolistycznej podmiotowości rosyjskiej władzy, która „w stalinizmie osiągnęła swoje apogeum i jako realność społeczna, i jako koncepcja ideologiczna”³²³ – sowieckie doświadczenie Rosji nie było dla niej czymś obcym ani przypadkowym. Nie jest ono również czymś już historycznie minionym, choćby ze względu na „ideę ordyńskiej istoty rosyjskiej władzy, w jednakowej mierze właściwą i dla stalinizmu, i dla obecnych władców – właściwą jako ucieleśniona rzeczywistość”³²⁴.

W jednostronnym skądinąd i dyskusyjnym ujęciu Afanasjewa dzisiejsza Rosja to wciąż „żywy stalinizm” – mimo wszelkich dostrzegalnych zmian (istnienia „czegoś w rodzaju” własności prywatnej i parlamentu, braku łagrów, masowych aresztowań i zabójstw itp.), zachowuje się on w niej, aktualnie w swej putinowskiej konkretyzacji, jako typ ustroju społeczeństwa, typ władzy oraz typ

³¹⁸ Tamże.

³¹⁹ Tamże, s. 218.

³²⁰ Por. H. Arendt, *Korzenie...*, s. 615.

³²¹ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 218.

³²² Tamże; por. N. Chrienow, *Wola...*, s. 466, 489–490.

³²³ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 201.

³²⁴ Tamże.

imperialnej polityki i ideologii, określający wewnętrzną i zagraniczną politykę współczesnej Rosji³²⁵. Nadal poszukuje się wrogów i kontynuuje wychowywanie przez państwo w nienawiści do innych, a winnych doszukuje się i odnajduje w demokracji i jej zwolennikach, w Zachodzie i amerykańskim imperializmie, co przesądza o pojmowaniu przez rosyjską władzę i większość Rosjan swojego miejsca i roli w świecie. Z sytuowaniem się przez Rosję w „świecie biednych” i podejmowanymi próbami jego zjednoczenia, opartego na – mającej legitymizować własną postawę i roszczenia – współprzeżywanej tam nienawiści do Zachodu, wiąże się nie tylko odrzucenie jakiegokolwiek innej podmiotowości, ale również skrywane pogodzenie się z własną schyłkowością: „chce się nam mieć i umieć to, czego sami nie mamy, i nam samym uczynić nie wypada”³²⁶. Poszukując usilnie grup (narodów, sił politycznych, państw itp.) podobnie myślących i postępujących, zapomina się, że, jak konkluduje Afanasjew, „nienawiść – przy całej swojej skuteczności – to zły, niebezpieczny środek do [tworzenia – przyp. M. B.] solidarności”³²⁷.

Podjęta przez Jurija Afanasjewa w drugiej, dopisanej nieco później, części analizowanego eseju próba wyjścia poza zabsolutyzowaną dychotomię: rosyjskie–europejskie (zachodnie) zasługuje na podkreślenie i uwagę. Świadczy ona o determinacji autora w poszukiwaniu prawdy, nawet jeśli wymagałoby to wyjścia poza ramy sformułowanej przez niego wcześniej – błyskotliwej w swej prostocie i integralności – konstrukcji objaśniającej. W następstwie powyższego pojawia się możliwość nie tylko bardziej wszechstronnej problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej, ale również problematyzacji rzeczywistości zachodniej i współczesnej w ogóle – w zasadniczy sposób ograniczona przy założeniu dychotomiczności ujęcia Europy (Zachodu) i Rosji. Co ciekawe, związana ze wskazaną możliwością zmiana optyki, umożliwiająca również problematyzację europejskiego punktu widzenia, nie wydaje się oddalać, a – przeciwnie – raczej zbliżać do niego, jeśli uznać, że „europejska identyczność kulturowa utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju”³²⁸. Jej właściwością i etosem staje się zatem zdolność – i podejmowany wysiłek – problematyzacji nie tylko rzeczywistości społecznej, politycznej, kulturowej, ale również problematyzacji własnych konstrukcji teoretycznych, służących jej konceptualizacji i objaśnieniu.

Pojawienie się, w poszerzonej wersji afanasjewowskiego eseju, treści łączących *de facto* powstawanie i intensyfikację tendencji totalitarogennych z rozkła-

³²⁵ Por. tamże, s. 213.

³²⁶ Tamże, s. 219.

³²⁷ Tamże. Por. L. Gudkow, *Idiologia „wraga”*: „Wragi jak massowy syndrom i mechanizm socjo-kulturowej integracji”, [w:] N. Kondratowa (red.), *Obraz wraga*, Moskwa 2005, s. 15–16, 19, 25.

³²⁸ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 15.

dem i dychotomizacją ternarnych struktur w sferze psychiki ludzkiej, a następnie z reaktywnymi mechanizmami stabilizacji organizacji społecznej poprzez rozszerzenie się, wzajemnie instrumentalizujących i stymulujących się struktur *id* i *superego*, współwspierających się jednocześnie w ograniczaniu świadomego *ego*, stawia – choćby pośrednio i jedynie *implicite* – kwestię potrzeby refleksji nad konsekwencjami binarnego pojmowania i objaśniania rzeczywistości społecznej. Nie chodzi oczywiście o jego *a priori* dekretnowane odrzucanie w każdym przypadku, ale o uświadomienie sobie momentu współkonstituowania i współtworzenia objaśnianej przedmiotowości przez zastosowane kategorie teoretyczne, intencje, założenia, przesądzenia oraz ich konsekwencje intelektualne i społeczne, a także uwikłania w określony kontekst kulturowy, paradoksalnie również wtedy, gdy próbuje się od niego radykalnie zdystansować i poza niego wykroczyć.

W przypadku myśli Afanasjewa – by uzupełnić uwagi przedstawione już wcześniej³²⁹ – podobna refleksja i związana z nią problematyzacja powinny dotyczyć m. in. tendencji do absolutyzowania polaryzacji rzeczywistości na unadrealnianą *de facto* „istotę” i warstwę „pozoru”, jednokierunkowej determinacji drugiej przez pierwszą, redukcjonistycznego, finalistycznego odnajdywania domniemanej przaprzyczyny i ostatecznej determinanty procesów społecznych. W odniesieniu do samej Rosji owe procesy objaśniane są, zauważmy, przez autora specyfiką rosyjskiej władzy, w kontekście bardziej uniwersalnych przemian społeczeństw ostatnich stuleci, struktury i dynamika społeczna praobjaśniane są zaś przemianami w sferze psychiki ludzkiej, w następstwie czego rzeczywistość społeczna powinna być wyjaśniana, akcentującymi rolę podświadomości, metodami psychoanalizy³³⁰. Pojawiają się zatem kwestie rozpoznania i określenia wzajemnego stosunku obu proponowanych przez Afanasjewa formuł percepcji, konceptualizacji, objaśnienia i problematyzacji rzeczywistości, występujących między nimi napięć czy wręcz antynomii – w tym zwłaszcza stopniu, w jakim zdaje się towarzyszyć im podmiotowa intencja definitywności i kompletności przedstawionych objaśnień poszukiwanej istoty społecznej rzeczywistości, wskazywanych przaprzyczyn, kierunków determinacji itd.

³²⁹ Por. s. 415–416, 419–421.

³³⁰ Konstrukcje psychoanalityczne pojawiają się w próbach objaśnienia historycznych i współczesnych doświadczeń Rosji zarówno u A. Kara-Murzy i L. Polakowa, jak i J. Afanasjewa. Próby objaśnienia zmian rzeczywistości rosyjskiej przemianami, polegającymi na dychotomizacji, poprzez osłabienie elementu środkowego, triadycznej struktury *id*, *ego* i *superego*, korespondują z analogicznymi tendencjami wpisywanymi w sakralno-religijne schematy konceptualizacji rzeczywistości, akcentującymi jej wymiar boski (święty), ludzki i zwierzęcy. W rozpoznaniu wzajemnych relacji i względnej siły elementów – a także spodziewanych czy współprowadzanych do nich zmian – podobnych triad zdawał się, w przekonaniu owych autorów, tkwić możliwy klucz do rozwiązania „zagadki Rosji”. Por. s. 353–360, 424 i n.

Uprzytomnienie sobie powyższego – dostrzeżenie każdorazowych ograniczeń poznawczych jakichkolwiek koncepcji teoretycznych, uświadomienie sobie wzajemnej niesprowadzalności (bez wypaczenia ich pierwotnego sensu) treści wiedzy sakralnej i wiedzy profanicznej³³¹, przejawów ich ewentualnej współobecności w zestawianych ze sobą koncepcjach, a także oczekiwań i nadziei, jakie mogą im, odpowiednio, towarzyszyć, uznanie, że prawa naukowe są po prostu uproszczonym zapisem dotychczas zaobserwowanych zależności między zjawiskami, a nie hipostazującym jej nadrealność opisem domniemanej istoty rzeczywistości itp. – pomaga otworzyć i wyznaczyć przestrzeń dialogiczności między różnymi, alternatywami sposobami objaśniania rzeczywistości historycznej. Mogą się one wówczas wzajemnie uzupełniać i problematyzować. Podjęcie przez Afanasjewa refleksji nad kwestiami wiążącymi się z potrzebą wzajemnego odniesienia do siebie obu przedstawionych przez niego teoretycznych schematów wyjaśniających, mogłoby bez wątpienia stać się dobrym punktem wyjścia i ważnym krokiem prowadzącym potencjalnie ku przekroczeniu granic właściwych myśleniu o Rosji w kategoriach „zagadki-tajemnicy” oraz towarzyszących mu tendencji do samoreprodukcji.

Trudności rosyjskiej nadziei, podobnej do tej, którą żywi Jurij Afanasjew, nie wynikają jednak wyłącznie lub po prostu z zaproponowanego przez niego sposobu konceptualizacji rzeczywistości i konceptualizacji problemu, przed którym stoi Rosja – przyjmujących, bynajmniej nieprzypadkowo czy tylko metaforycznie, postać „zagadki-tajemnicy” jako jedynego możliwego rozwiązania i być może również dlatego podtrzymywanych przez swego autora³³², mimo wyczuwanych bądź dostrzeganych przezeń wątpliwości. Zdają się one mieć charakter o wiele ogólniejszy; nie mniejsze, choć odmienne, napotykać przecież reprezentanci, uważanego z kolei przez wielu za typowo europejski, sposobu pojmowania sprawy. Dostrzegając i słusznie pozytywnie oceniając rozmaite przejawy zmniejszenia się skali bezpośredniej przemocy władzy w stosunku do społeczeństwa, wykształcania się sfery prywatności jednostek, rosnącej strefy wolności inteligencji twórczej od indoktrynacji, utrwalanie się elementów kapitalistycznej gospodarki i rynku itp., mają oni często skłonność do konstatowania czy prognozowania – dokonującego się jakoby procesu prowadzącego ów kraj ku obywatelskości, wolności, praworządności, zachodzenia w nim przemian europeizujących i demokratyzujących – jako generalnej czy przeważającej tendencji rozwojowej występującej we współczesnej i przyszłej Rosji.

Problem w tym, że brakuje przekonujących podstaw do uznania podobnych zjawisk i procesów za podstawową, dominującą tendencję rozwojową współcze-

³³¹ Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja...*, s. 189–190.

³³² Por. s. 40, 69, 337–340.

snej Rosji. Zasadniczym wyznacznikiem charakteru i dynamiki tamtejszej rzeczywistości ostatnich stuleci wydaje się nadal pozostawać nie jakieś domniemanie, „entelechiczne” dążenie ku Europie i europejskości, a – nie bez periodycznych kryzysów i, ideologicznych zwłaszcza, specyfikacji – struktura państwowcentryczna i tradycja imperialna. Pojmowane są one bardzo często przez samych Rosjan nie tylko jako samozrozumiałe i naturalne, „prawdziwie rosyjskie” formy życia społecznego i przesłanki wspólnotowego sensu i spełnienia, ale niejednokrotnie także jako podstawa i warunek integralności kraju bądź wręcz możliwości jego przetrwania w ogóle, wytwarzając swe świadomościowe i instytucjonalne, mentalne, polityczne, społeczne, kulturowe, moralne i ideologiczne, obiektywizacje i odpowiedniki³³³. Wywierają silny wpływ na postawy i zachowania Rosjan, na sposób odbioru, pojmowania, modyfikującej adaptacji i funkcjonowania w Rosji genetycznie zachodnich wartości, idei, inspiracji i instytucji społecznych. W sytuacji, gdy rzeczywista podmiotowość społeczna pozostaje w wielkim stopniu monopolem władzy, interesy tej ostatniej, a także mechanizmy reprodukcji i dynamiki systemu polityczno-społecznego, określają w przemożnym stopniu charakter owych procesów i mechanizmów, przesądzających m. in. o utylitarno-instrumentalnym traktowaniu i funkcjonowaniu treści i zapożyczeń europejskich – przede wszystkim jako środków służących utrwalaniu i wzmacnianiu władzy, sprawowaniu przez nią politycznej kontroli i ekspansji w samej Rosji i poza jej granicami³³⁴.

Afanasjew trafnie dostrzega obecność i siłę podobnych mechanizmów i procesów w kształtowaniu struktur i dynamiki rzeczywistości rosyjskiej, wątpliwości może budzić coś innego – dostrzegalna w jego koncepcjach teoretycznych tendencja do ich esencjalizacji i absolutyzacji³³⁵. Nie wydaje się ona przypadkowa w tej zwłaszcza mierze, w jakiej obraz rzeczywistości rosyjskiej pozostaje korelatem podmiotowej intencji „zrozumienia Rosji” – odgadnięcia wreszcie jej „zagadki”, zdolnego otworzyć przed nią perspektywę obywatelskiej wolności. Niepowodzenie podobnych prób – przeżywane w sposób właściwie nieuchronny w ramach zakładanego i współtworzonego przez ową intencję pro-

³³³ W następstwie powyższego, jak diagnozuje, w podobnym do afanasjewowskiego duchu, Lilia Szewcowa: „Wszyscy wiedzą, jak to się skończy, ale nie można zaprzestać realizacji mitu. Nie ma takiej woli. Przynajmniej na razie”. L. Szewcowa, *Modernizacyjne mity*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5, s. 22.

³³⁴ Por. s. 212–215, 356–357, 364–365, 367–368.

³³⁵ Między innymi w następstwie istnienia podobnej tendencji, pojawiające się we współczesnej Rosji pewne symptomy zjawisk i procesów innych niż te oceniane negatywnie przez zwolenników wolnościowo-obywatelskiej przyszłości ich kraju, odbierane są i pojmowane *de facto* jako z góry skazane na niepowodzenie. Nie chodzi oczywiście o dekretywanie, że jest inaczej, ale o otwartość na różnorakie obserwowane procesy, na empiryczną weryfikowalność i hipotetyczność prognoz odnoszonych do ich aktualnej i możliwej siły wpływu na charakter i przyszłość rosyjskiej rzeczywistości, niekoniecznie opisywalnej w kategoriach „albo-albo”.

jektu przedmiotowości, charakteryzującego się finalizmem, maksymalizmem, ontologizmem, orientacją na totalność, binaryzmem, pojmowaniem przyszłości w formie dychotomicznego albo-albo, w którym pozytywny wariant uwalniany jest z niepożądanych determinacji przeszłości³³⁶ – prowadzi do dalszego spotęgowania „rosyjskiej tajemnicy” i podejmowania kolejnych usiłowań uporania się z nią, itd.

Powracając jeszcze do sprawy uwarunkowań charakteru i prawdopodobnego kierunku społecznych, politycznych i kulturowych przemian Rosji, dostrzegalny współcześnie wzrost potęgi mocarstw niezachodnich – stających się potencjalnie alternatywnym w stosunku do Zachodu punktem rosyjskiego odniesienia rozwojowego – prowadzić może do osłabienia skali i stopnia autentyczności rosyjskiego otwarcia na Europę i wartości europejskie, do relatywizacji znaczenia kwestii europejskości i europeizacji Rosji w tamtejszej kulturze, świadomości i rzeczywistości społecznej. Prawdopodobny wzrost chińskiego czy islamskiego zagrożenia może oczywiście, reaktywnie, wzmocnić ponownie europejską orientację w Rosji. W warunkach utrzymującej się tam dominacji struktury i tradycji imperialnej – znajdującej wciąż dla siebie miejsce w społeczeństwie i państwie rosyjskim, zdolnej wytwarzać, mimo okresowo przeżywanych kryzysów, efektywne mechanizmy samoreprodukcji, co jednak nie znaczy, że stanowiącej jednocześnie jakiegoś ponadhistorycznego *fatum*, domniemaną ponadempiryczną, ontologicznie nieodłączną istotę rosyjskości i Rosji – dotychczasowy, utylitarny i instrumentalny w wymiarze ich społecznych zastosowań i spełnianych funkcji – stosunek do zachodnich wartości i rozwiązań instytucjonalnych nie uległby jednak prawdopodobnie i wówczas, tj. w przewidywalnej przyszłości, zasadniczej zmianie.

Należy pamiętać, że każdy zamysł sprowadzenia wielorakiej i zmiennej historycznej rzeczywistości społeczno-kulturowej do prostych formuł wszechobjaśniających pozostaje jako taki – nawet jeśli podmiotowe intencje badacza są biegunowo przeciwstawne – w sferze lub na pograniczu myślenia mitycznego. Utrwalona i rozpowszechniona w rosyjskiej kulturze i tradycji intelektualnej, tendencja do poszukiwania „wiedzy integralnej”, mającej nie tyle objaśniać, ile wręcz uobecniać rzeczywistość³³⁷, sprzyjała rozpatrywanemu sposobowi jej percepcji, konceptualizacji i problematyzacji. W analizowanym tekście można dostrzec przejawy i ślady obecności podobnej tendencji.

³³⁶ Wymienione charakterystyki koncepcji myślowej Afanasjewa w sposób wyraźny korespondują, zauważmy, z cechami, współokreślającymi tożsamość rosyjskiego genotypu religijno-duchowego i mentalno-kulturowego. Por. s. 79.

³³⁷ Por. J. Faryno, *Mysliciel. Myśl. Refleksja*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001, s. 378.

Zgodnie z ogólną wykładnią, przedstawioną przez Marcina Króla, esej z samej swej natury

stanowi próbę zrozumienia tego, czego nie rozumiem do końca albo w ogóle nie rozumiem i „próbując”, czyli pisząc, staram się zrozumieć; [jest] także formą odkrywania tajemnicy, a dla tych, którzy nie wierzą w tajemnice – formą odkrywania zagadki³³⁸.

W podobnej perspektywie rozpatrywany esej *My – nie raby?* ujawnia swą jednocześnie eseistyczną i „rosyjską” naturę. Stanowi próbę rozwiązania „zagadki”, dotyczącej możliwości wyjścia przez Rosję z autorytarno-imperialnej „koleiny” dotychczasowych dziejów i wkroczenia na europejską drogę obywatelskiej podmiotowości, wolności i prawa.

Nie jest on zresztą pierwszą podobnego typu próbą podjętą przez Afanasjewa. W 2001 r. autor ten opublikował głośną książkę *Opasnaja Rossija*, której analizy zmierzały intencjonalnie do znalezienia klucza do, jak to określił, „zakłętej Rosji”. Poszukując go, wskazywał, należy najpierw uświadomić sobie rozdwojenie życia społecznego „na realność »normatywną«”, deklarowaną, doktrynalną i realność »zacienioną«, faktyczną, skrywaną³³⁹, a także „obecność w rosyjskiej rzeczywistości zjawisk, instytucji i urzędów bez nazw właściwych, a z nazwami nie należących się im samym...”³⁴⁰ Po przebicciu się przez warstwę tak zarysowanego „pozoru” można wskazać, gdzie należy szukać właściwego klucza, otwierającego drogę do „zakłętej Rosji”: „Tym kluczem jest swoistość rosyjskiej władzy [...]. Typ władzy ukształtował się w wielowiekowej historii rosyjskiej i właśnie on określił sobą całkowicie ogólny obraz samej historii Rosji³⁴¹. Rosyjska władza, jednocząc w sobie pierwiastki wzajemnie sprzeczne – jednostkowe i wspólnotowe, twórcze i rozkładowe, inicjatorskie i wsteczne itp. – jest równocześnie demiurgiem i ciemieźcą, pozostaje zarazem nieograniczona i niezdolna do czegokolwiek twórczego, a jednocześnie wszystko w Rosji jej podlega, zależy od niej i jest przez nią określane. We władzy tkwi wówczas zatem zarówno „zagadka” Rosji, jak i jej odgadnięcie-rozwiązanie.

Na potrzeby legitymizacji owej władzy – stanowiąca fałszywą formę świadomości – ideologia została przekształcona nie tylko w podstawę, ale i w istotę panującego reżimu, czyniąc Rosję krajem wszechpanującego fałszu. Wskazywali na to już, podkreśla Afanasjew, niektórzy myśliciele-pisarze: rosyjscy (Danił Granin, Jewgienij Zamiatin, Andriej Płatonow) i zachodni (George Orwell). „Lecz moment prawdy dla samej Rosji jeszcze nie nadszedł. Jest jeszcze gdzieś-

³³⁸ M. Król, *Uchylone drzwi tajemnicy. O sztuce eseju*, „Dziennik. Europa. Tygodnik Idei”, 31.05.2008, s. 14.

³³⁹ Ju. Afanasjew, *Opasnaja Rossija. Tradycyi samowłastja siegodnia*, Moskwa 2001, s. 15.

³⁴⁰ Tamże, s. 16. Afanasjew wymienia wśród nich państwo, parlament, prokuraturę, politykę, sądy, gospodarkę, biznes, społeczeństwo obywatelskie, rynek itp.

³⁴¹ Tamże, s. 20; por. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza...*, s. 92–96.

tam w przyszłości. I dlatego Rosja pozostaje wciąż jeszcze zakłeta. A bez klucza do niej na razie nie wejdziesz³⁴². W panujących w Rosji warunkach ludność została zmuszona do wypracowania szczególnej strategii postępowania z „taką władzą” – przybrała kształt ciągłej migracji w strefę cienia i formę rozdwojonego sposobu życia, oscylującego między prawdą i fałszem, między oficjalną normą a rzeczywistością. Kilkusetstronicowe analizy dokonywane w książce nie prowadzą jej autora do optymistycznych konkluzji, zdolnych uzasadnić możliwość i wskazać drogę upragnionej odmiany rosyjskiego losu: być może, pisze on, zdołają jej dokonać młodzi ludzie, tacy jak studenci, których widzi on na swych wykładach, albo – może – dokona się isticie rosyjski cud:

Na przykład: Putin zdecydowanie i konsekwentnie wystąpi przeciw władzy, na której czele stoi. Uwolni się od niej i rozpocznie rzeczywisty ruch Rosji ku demokracji, ku rynkowi, ku państwu prawa? Albo? ... Lepiej nie gadać i nie marzyć, chociaż my, Rosjanie, jesteśmy do tego zdolni, rzeczywiście, bardziej od wszystkich³⁴³

– kończy Afanasjew, starając się finalną konstatacją poruszyć sumieniami swych rodaków.

W opublikowanym w 2009 r. przez Afanasjewa, wspólnie z dwoma innymi badaczami rosyjskimi, Aleksym Dawydowem i Andrejem Pielipienko, tekście, będącym reakcją na artykuł prezydenta Dmitrija Miedwiediewa *Rosjo, naprzód!*, odpowiednikiem promyka nadziei, związanej poprzednio z ewentualnym putinowskim „rosyjskim cudem”, stała się jego miedwiediewowska personifikacja i prezydenckie wezwanie do modernizacji Rosji – pod warunkiem, że jego adresatem byłaby „protestująca i samokrytyczna”, „rozpędzana przez OMON” i więziona przez władzę obywatelska, „inna Rosja”. Miedwiediew i jego ekipa, piszą autorzy, nie są jednak zdolni nawet do sformułowania trafnej diagnozy istniejącej sytuacji ani do rozpoznania rzeczywistych „korzeni choroby”, związanych już z samym paradygmatem i „głębokimi socjokulturowymi podstawami cywilizacji rosyjskiej...”³⁴⁴. W świetle ich własnych ocen, życzeniową *de facto*, przesłanką nadziei zdaje się jednak pozostawać również owa „inna Rosja”: „Wciąż jeszcze słaba, ujawniająca się tylko gdzieś tam, często nie wiedząca, co czyni”³⁴⁵.

Powracając do *Opasnoj Rossii*, w napisanym w 2005 r. *Postłowiu* do jej polskiego wydania, Afanasjew podkreślał:

Prawdę mówiąc, pisząc tę książkę podświadomie pragnąłem, by w miarę postępu pracy konstatacje wynikające z analizy materiału źródłowego okazały się błędne, przede wszystkim w odniesieniu do podstawowych wniosków dotyczących [...] przyszłości Rosji³⁴⁶.

³⁴² Ju. Afanasjew, *Opasnaja Rossija...*, s. 21.

³⁴³ Tamże, s. 414. Por. Dż. Billington, *Rossija w poiskach siebie*, Moskwa 2005, s. 147.

³⁴⁴ Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriód niezłia nazad!*, „Kontinent” 2009, N°141, s. 222. Por. tamże, s. 220–223.

³⁴⁵ Tamże, s. 222.

³⁴⁶ J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, Warszawa 2005, s. 272.

Wskazywał tam również: „Wówczas, na przełomie ubiegłego i obecnego tysiąclecia, tliła się jeszcze nadzieja...”³⁴⁷ Tymczasem: „Putin dokonał wyboru podczas swojej pierwszej kadencji – bez najmniejszych zastrzeżeń wybrał dla Rosji drogę tradycyjną”³⁴⁸. Droga odgórných, wprowadzanych przymusem, reform oznacza „postęp” określany każdorazowo interesem władzy, modernizację bez demokracji, wzrost bez rozwoju, potęgę i samowolę warstwy urzędniczej, niezdolność do efektywnego przeprowadzenia zasadniczych reform strukturalnych, żyjącą w biedzie ogromną większość społeczeństwa, utrzymywany na granicy ubóstwa – i zależny od niej elektorat władzy... „Tak więc koło znowu się zamyka. Rosja jak dawniej stanowi zagrożenie dla świata i dla siebie”³⁴⁹ – konkluduje Jurij Afanasjew.

Mimo wszystko, również w rozpatrywanym tekście pojawiają się próby wskazania momentu-przesłanki pewnej nadziei, związanej z demystyfikującym uznaniem realnego stanu rzeczy – „żyjemy w zacofanym kraju”³⁵⁰ – i jednocześnie potraktowaniem go jako punktu wyjścia do rozpoczęcia procesu zmian, prowadzących do rzeczywistego, a nie jedynie uzurpowanego sobie przez Rosję, władzę i społeczeństwo rosyjskie, zajęcia „ważnego miejsca w świecie i odgrywania w nim godnej roli”.

Przed wszystkim, podkreśla Afanasjew, jego rodacy powinni wyzbyć się złudzeń dotyczących rosyjskiej dotychczasowości:

Wówczas, być może, poradzimy sobie i z biurokratycznym kapitalizmem, i z autorytarną władzą, i z systemem politycznym bez polityki (to znaczy, w istocie z reżimem policyjnym), i z tzw. administracyjnym rynkiem na rosyjską modłę. Wtedy kraj uwolni się od korupcji...³⁵¹

W przedstawianą wizję zasadniczej przemiany Rosji włączony został, zauważmy, moment reprodukcji, związany z podtrzymaniem niektórych tradycyjnych ambicji i dążeń państwa oraz społeczeństwa rosyjskiego, z jednocześnie pragnieniem-nadzieją, że tym razem będą one mogły pociągnąć za sobą inne niż dotychczas konsekwencje.

Gdy po kilku latach Afanasjew powraca w eseju *My – nie raby?* do podobnej próby wskazania-otwarcia dla Rosji drogi obywatelskiej wolności, jest, przypomnijmy, świadomy, że wyrażane wcześniej – *de facto*, wbrew wnioskowi, płynącym z przeprowadzonych przez siebie w książce analiz – nadzieje ujawniły swą, przeczuwaną zresztą przez niego już wówczas, iluzoryczność. Sformuło-

³⁴⁷ Tamże, s. 273.

³⁴⁸ Tamże, s. 278.

³⁴⁹ Tamże, s. 281; por. D. Jurjew, *Reżim Putina...*, s. 238–240, 249–250.

³⁵⁰ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 279.

³⁵¹ Tamże.

wana przez Afanasjewa diagnoza-prognoza dla Rosji zaczyna się już sprowadzać po prostu do dychotomicznego: być albo nie być, istnieć albo nie istnieć, a sposobem wstrząśnięcia sumieniami Rosjan staje się dramatyczne, w swej intencji inicjacyjne, tytułowe pytanie: „Czy – aby na pewno – nie jesteśmy niewolnikami?”

Jeszcze później, w kwietniu 2010 r., w wypowiedzi J. Afanasjewa dotyczącej zbrodni katyńskiej, podtrzymywana jest podobna diagnoza: „my, Rosjanie, jako społeczeństwo dalej pozostajemy we mgle mitologicznej. Stalinizm pozostaje nieprzewycięzonym zjawiskiem w naszym życiu”³⁵². Dokonujące się zmiany postaw przedstawicieli rosyjskiej władzy oceniane są jako pozorne: „W sumie nie byliśmy świadkami przełomu, tylko kolejny raz – przemilczeń i niedomówień, którym towarzyszyły oczywiste kłamstwa”³⁵³. Sama zaś przestrożenie nadziei – zakładającej niezmiennie wiarę w wyzwalającą moc Prawdy – pojawia się jedynie poprzez wskazanie okoliczności, które nie pozwalają wciąż na jej otwarcie:

dopóki władza rosyjska nie przyzna się do tych [tj. popełnionych przez siebie – przyp. M. B.] zbrodni, a społeczeństwo rosyjskie nie oceni ich właściwie, to władza będzie stalinowska, a nasze społeczeństwo nie wyleczy się z stalinizmu. Nie staniemy się społeczeństwem obywatelskim³⁵⁴.

Ponawiane przez Afanasjewa próby, „odczarowania” Rosji³⁵⁵ i rozwiązania w końcu „rosyjskiej zagadki” – wskazania i otwarcia dla swego kraju drogi obywatelskiej wolności – zdają się prowadzić ku symptomatycznej, w kolejnych tekstach coraz wyraźniej wypowiedzianej, konkluzji: nie wiadomo, jak można byłoby powyższego dokonać. Pozostaje to tajemnicą, bo trudno nawet jako zagadkę traktować coś, co, w świetle przeprowadzonych przezeń badań i wyznaczających je struktur teoretycznych, nie wydaje się mieć w ogóle realnego rozwiązania. W rozpatrywanych pracach Jurija Afanasjewa mamy do czynienia z tekstami eseistycznymi w ich istotowym sensie, z esejami *par excellence* i książką *de facto* eseistyczną. W kulturze rosyjskiej – w jej analizowanym przeze mnie, bynajmniej nie marginalnym, wymiarze czy nurcie – *par excellence* „eseistycznej”, oscylujący między „zagadką” i „tajemnicą”, najszerzej pojmowany esej przestaje być jednak po prostu „formą na pograniczu literatury i dziennikarstwa”³⁵⁶, a staje się równocześnie, bardziej bezpośrednio niż analogicznie gdzie indziej, także artykulacją i analogonem podstawowych właściwości znaczą-

³⁵² J. Afanasjew, *O Katyniu*, „Gazeta Wyborcza”, 10–11.04.2010, s. 11.

³⁵³ Tamże.

³⁵⁴ Tamże.

³⁵⁵ Por. A. de Lazari, *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Łódź 2009, s. 139.

³⁵⁶ M. Król, *Uchylone drzwi...*, s. 14.

nie ogólniejszego historyczno-kulturowego i mentalnego fenomenu nazywanego Rosją. Jest nie tylko wypowiedzią na temat Rosji, ale również jej prawdą, ściślej zaś: jedną z jej prawd...

W podjętych przez A. Kara-Murzę i L. Polakowa oraz J. Afanasjewa, wysiłkach zrozumienia rosyjskich dziejów, pytania o przeszłość i współczesność łączą się z kwestią przyszłości Rosji i możliwością jej zasadniczej, pozytywnej odmiany. Dla Kara-Murzy i Polakowa punktem wyjścia staje się refleksja nad wytworzonymi w Rosji formułami myślowymi, zmierzającymi do zrozumienia osoby Piotra I i jego dzieła – Popiotrowej Rosji, a następnie istoty bolszewizmu. W przedstawionych i uporządkowanych przez obu badaczy formułach identyfikacyjnych współwystępują i przeplatają się ze sobą pierwiastki sakralne i profaniczne, chrześcijańskie i pogańskie, mistyczne i dyskursywne, mityczne i historyczne, archaiczne i współczesne, staroruskie i europejskie, narodowe i uniwersalistyczne itp.³⁵⁷ Poprzez ich analizę, jako wizji-wykładni – uznawanych przez swych twórców za autentyczne albo, przeciwnie, demaskowanych jako skażone, zdegenerowane czy fałszywe koncepcje wspólnotowego spełnienia – w szczególności, poprzez rozpoznanie tkwiących w nich przejawów spotęgowanej polarności, antynomiczności i ambiwalencji Kara-Murza i Polakow próbują wypracować perspektywę krytycznego dystansu i wypracować możliwość problematyzacji rosyjskiej rzeczywistości społeczno-politycznej i tradycji kulturowo-intelektualnej.

Zdecydowanie lepiej wychodzi im to w odniesieniu do bolszewizmu – można nawet sądzić, że próba rozwiązania „zagadki bolszewizmu” i, w tle, „zagadki Rosji”, charakteryzuje raczej przedstawiane przez Kara-Murzę i Polakowa historyczne formuły objaśniające bolszewizm niż stanowiska teoretyczne ich samych. Jakkolwiek w komentarzu obu badaczy pojawiają się uwagi, w myśl których w zgłębianiu fenomenu bolszewizmu tkwi jakaś „zagadka”³⁵⁸, to jednak oni sami wydają się wykraczać poza podobny sposób myślenia o Rosji. O wiele silniej pozostają uwikłani weń w swych próbach objaśnienia sensu działań Piotra I oraz ich następstw w dynamice dziejowej Popiotrowej Rosji. Starając się znaleźć i otworzyć dla swojego kraju „tę środkową drogę, którą kroczą cywilizowane narody”, wyjść poza binarność formuł identyfikacyjnych, szukać syntezy „jedności przeciwieństw”, by poprzez rozwiązanie „zagadki Piotra” znaleźć klucz do rozwiązania „zagadki Rosji”, pozostają oni w znacznej mierze w sferze tradycyjnego myślenia rosyjskiego. Możliwość poznania Prawdy badacze ci wiążą

³⁵⁷ Por. w sensie ogólniejszym M. Broda, *Between Sacrum and Prophanum: Authority, Knowledge, Democracy*, „Limes. Cultural Regionalistic” 2009, vol. 2, No 2, s. 121–124.

³⁵⁸ Por. s. 382.

żą ze wspólnotowym podmiotem poznającym, ufając jednocześnie, że wejście w jej posiadanie przyniesie zasadniczą przemianę rzeczywistości. Zaproponowane przez nich konstrukcje objaśniające zachowują *de facto* wyraźne elementy analizowanego w mojej książce sposobu percepcji rzeczywistości, poza który programowo starają się wykroczyć (dychotomiczność konkretyzowana w formie opozycji „święte–zwierzęce”, binarna recepcja durkheimowskiej koncepcji człowieka, symptomy orientacji na stan *coincidentia oppositorum*, formuła „wiedzy integralnej”, idea „jedności przeciwieństw”, przejawy wiary w możliwość i przemieniającą moc pozytywnej konwersji w momencie dojścia przeciwieństw do krańcowości itd.).

Przedmiotem refleksji J. Afanasjewa stała się z kolei Rosja począwszy już od XV w., kiedy – jak twierdzi – wykształciła się jej polityczno-społeczna i mentalno-ideologiczna tożsamość, w następstwie czego kraj wszedł w „rosyjską (i sowiecką) koleinę”, w której zdaje się pozostawać do dziś. Obok relatywnie najbardziej ogólnego, w wymiarze czasu historycznego, podejścia objaśniającego, koncepcję Afanasjewa cechuje szczególnie silnie zradykalizowany i akcentowany zamysł odcięcia się od dominującego nurtu historii i tradycji rosyjskiej oraz jego krytycznej problematyzacji (m. in. poprzez próbę wyprowadzenia świadomości Rosjan poza mitologiczne *coincidentia oppositorum*, demistyfikacji idei „wyższej” pozytywnej formy wolności, zyskiwanej jakoby w Imperium poprzez złożenie w ofierze jednostkowych swobód i praw). W ramach przedstawionego przez Afanasjewa sposobu konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej można jednak równocześnie odnaleźć cały zespół cech współstanowiących o charakterze rosyjskiej historii i współczesności (ontologizacja aksjologicznego binaryzmu, wykluczająca *de facto* myślenie w kategoriach „kultury środka”; przejawy „mistycznego realizmu”, prowadzące do unadrealnienia „rosyjskiej koleiny”; sposób rozumienia prawdy, łączący totalizująco *sacrum*, moc, prawo, rację, zdolność ucieleśniania się itd.; swoisty „maksymalizm eschatologiczny”, prowadzący do „armagedonizacji” wizji nieodległego finalnego rozstrzygnięcia się rosyjskich dziejów; łączenie inteligencji rosyjskiej z rolą „duszy Rosji”, zdolnej, jak chciałoby się wierzyć, odmienić rosyjską rzeczywistość itd.).

Ku podobnym poszukiwaniom i ujęciom prowadzi Afanasjewa, w szczególności, próba objaśnienia możliwości otwarcia przed Rosją europejskiej „koleiny” rozwojowej – nie ma w tym, paradoksalnie, przypadku, gdyż trudno byłoby wskazać zasadniczo inne objaśnienie możliwości przemiany istniejącej rzeczywistości w rzeczywistość pojmowaną właśnie jako istotowo, fundamentalnie odmienna. W rezultacie, sposób konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej w kategoriach „zagadki-tajemnicy” zdaje się cechować nie tylko dominujący nurt rosyjskiej tradycji, ale również afanasjewowską próbę jego radykalnej

problematyzacji, co przesądza jednocześnie o istotnej połowiczności owej próby. Gdy następnie, jakby wyczuwając wskazane wyżej problemy, Afanasjew stara się je osłabić, miarkując w szczególności rosyjsko-europejską odmienność, zwracając się (podobnie jak Kara-Murza i Polakow) ku objaśnieniom psychoanalitycznym, nie obywa się bez przejawów niekonsekwencji i generowania pochodnych problemów. Wydają się one naturalnym korelatem podmiotowej intencji „zrozumienia Rosji”, uporania się z jej „tajemnicą” i odgadnięcia wreszcie „zagadki Rosji”, zdolnego otworzyć przed nią europejską perspektywę obywatelskiej wolności. Nie wynika to jednak wyłącznie czy po prostu z zaproponowanego przez Afanasjewa sposobu konceptualizacji rzeczywistości, ale również z – odmiennego od zachodniego – charakteru i dynamiki samej rzeczywistości rosyjskiej, sprzyjającej pojawieniu się podobnych prób podjęcia wyzwania rosyjskiej „zagadki-tajemnicy”.

W pracach A. Kara-Murzy i L. Polakowa intencja poznawcza łączy się każdorazowo z intencją emancypacyjną. Im dłuższy jest objaśniany okres, im bardziej całościowe i integralne mają być ich proponowane recepty-objaśnienia oraz zakres upragnionej przemiany, tym bardziej uwidacznia się uwikłanie owych autorów w podstawowe mentalno-kulturowe ramy, struktury, przesądzenia i rozstrzygnięcia rosyjskiej tradycji, korespondujące ze społeczno-instytucjonalnym wymiarem tamtejszej rzeczywistości, współtworzące i współwarunkujące wraz z nim historyczne losy kraju. Nie obywa się bez symptomatycznych paradoksów: im bardziej radykalnie badacze ci próbują zdystansować się wobec historycznych realiów – w szczególności wobec, kontrastowanego przez nich negatywnie z zachodnim ternaryzmem, binaryzmu mentalnego, kulturowego i społecznego Rosji – tym silniej ich własne stanowisko myślowe, związany z nim sposób percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości oraz postawy wobec świata, cechuje właśnie „typowo rosyjski” binaryzm, a także szereg innych cech rosyjskiego genotypu. Co więcej, im bardziej upragniony przez nich kształt rosyjskiej przyszłości odbiega od faktyczności i kierunków dotychczasowej dynamiki historycznej, tym bardziej oczekiwania związane z jego zaistnieniem stają się wykroczeniem poza rzeczywistość, a inwersyjne i „armagedoniczne” objaśnienia i uzasadnienia jego realności sytuują się niepostrzeżenie w sferze, pojawiających się wciąż na nowo, prób uporania się z wyzwaniem rosyjskiej „zagadki-tajemnicy” – jakby ujawniając ograniczoność podobnego sposobu pojmowania świata i jego uwikłanie w mechanizmy samoodtwarzania się i kontynuacji dotychczasowości.

ZAKOŃCZENIE

Celem przedstawianych rozważań była, i nadal pozostaje, refleksja nad rosyjskimi pytaniami o Rosję i wysiłkami samopoznawczymi Rosjan, w szczególności nad tymi z nich, w których obecny jest, finalistycznie pojęty zamysł: „Zrozumieć Rosję!”, prowadzący, nie zawsze w pełni świadomie, przy próbach jego realizacji do postaw oscylujących między przeżywaniem „rosyjskiej tajemnicy” i próbami rozwiązania „rosyjskiej zagadki”. Spotykamy się z nimi niemal ustawicznie w rozmowach rodaków Dostojewskiego, w rosyjskiej literaturze i kulturze duchowej, w dyskusjach religijnych i światopoglądowych, w myśleniu ideologicznym i oczekiwaniach politycznych, w wizjach przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości Rosji i świata, a w formie, przynajmniej intencjonalnie najbardziej samoświadomej, w wielu koncepcjach filozoficznych, sytuujących się w centralnym nurcie – współtworzonej w znacznym stopniu właśnie przez owe wysiłki – rosyjskiej tradycji intelektualnej, w podejmowanych tam od wieków poszukiwaniach Prawdy i w sferze nadziei wiązanych z wejściem w jej posiadanie.

Przedstawienie i analiza sposobu rozumienia prawdy, zakładanego, artykułowanego i dookreślonego (niewyczerpującego jednak oczywiście całego bogactwa treści i znaczeń wiązanych w filozofii, myśli i świadomości rosyjskiej z kategorią „prawdy”) w rozpatrywanych przeze mnie próbach „zrozumienia Rosji” – podobnie jak podjęta w drugiej części zakończenia refleksja nad problemem „tożsamości nietożsamości” Rosji i fenomenem „rosyjskiego Sfinksa” – pomyślane są nie tylko jako dopełnienie, ale i jako forma syntetycznej eksplikacji i rekapitulacji wcześniejszych ustaleń. Rozpoznanie właściwości sposobu pojmowania prawdy, towarzyszącego badanym zjawiskom i procesom – obecnego w nich i zakładanego przez nie – pomaga w szczególności lepiej rozumieć i pełniej objaśniać historyczne i współczesne metamorfozy i konkretyzacje rozważanego w książce charakteru percepcji, przeżywania, konceptualizacji i problematyzacji rosyjskości i Rosji, odpowiadającego mu sposobu pojmowania przyszłości, oczekiwań, ambiwalencji i wyzwania, jakie są z nią związane, a także kwestie swoistości i uwikłań rosyjskiej świadomości, również w kontekście pro-

blemu stosunku Rosji do Zachodu, trudności i szans ich wzajemnego rozumienia się i dialogu.

1. W POSZUKIWANIU PRAWDY, TOTALNOŚCI I PEŁNI

W zasadniczo zgodnym ujęciu wielu swych ważnych przedstawicieli oraz licznych badaczy zewnętrznych myśl rosyjska ciąży wyraźnie ku swego rodzaju ontologizmowi: poznanie traci w niej autonomiczny sens i autoteliczną wartość; nie jest traktowane jako pierwotny, definicyjny wymiar człowieczeństwa, a jego „znaczenie, zadania i możliwości – objaśnia o. Wasyl Zienkowski – określone są przez nasz generalny stosunek do świata”¹. Jak rekapitułuje, w podobnym duchu, swoje analizy tamtejszej myśli filozoficznej Tomáš Špidlík: „Fundamentalną ideą filozofii rosyjskiej jest przekonanie, że konkretny byt poprzedza jego racjonalną świadomość”²; według Anatolija Tichołaza można wręcz twierdzić, że w centralnym nurcie owej filozofii „mamy do czynienia ze swoistą gnoseologią ontologiczną”³ – z gnoseologią pojmowaną jako część ontologii, w ramach której byt jest wynoszony ponad poznanie⁴.

W bardzo reprezentatywnym dla rosyjskiej tradycji myślowej przekonaniu Włodzimierza Sołowjowa, „podstawowy przedmiot refleksji filozoficznej stanowi »byt«, a filozofia powinna przede wszystkim odpowiadać na pytanie: czym jest prawdziwy byt, w odróżnieniu od bytu pozornego, iluzorycznego”⁵. Poznanie prawdy wymaga od człowieka nie tylko refleksji na temat bytu, ale przede wszystkim „zjednoczenia z »prawdziwym Byciem«”, stania się „częścią całościowo pojmowanej rzeczywistości”⁶ – metafizycznej realności zakorzenionej w Absolutcie. Nie można zatem, konstatuje Siemion Frank, zadowalać się poznaniami pośrednim, dostarczającym abstrakcyjnej wiedzy o bycie, a ważne staje się przede wszystkim, kontrastujące z poprzednim, poznanie rozumiane „jako »żywe posiadanie bytu«, *poznanie-intuicja, poznanie-życie*”⁷. Co więcej, wskazuje on, Rosjanin pragnie

bezwarunkowego triumfu prawdy (*istiny*) jako „prawdziwego bycia” nad fałszem, nieprawdą, niesprawiedliwością. *Istina* jest rozumiana nie we współczesnym sensie ja-

¹ W. Zienkowskij, *Istorija ruskoj filozofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991, s. 16.

² T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 78.

³ A. Tichołaz, *Platonizm w Rosji*, Kraków 2004, s. 179.

⁴ Por. A. Kurkiewicz, *Ontologizm, czyli pierwotne zanurzenie w bycie – z myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, [w:] M. Broda, O. Nadszakała, A. Płaczek (red.), *Rosja współczesna. Dziedzictwo i przyszłość*, Toruń 2010, s. 44.

⁵ W. Sołowjow, *Kritika otwleczonnych naczał*, [w:] tenże, *Soczinienija w dwóch tomach*, t. 1, Moskwa 1990, s. 697.

⁶ A. Kurkiewicz, *Ontologizm...*, s. 45.

⁷ L. Augustyn, *Myślenie z wnętrza Objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003, s. 47.

ko tożsamość przedstawienia i rzeczywistości, lecz w starym religijnym sensie jako konkretne uchwycenie prawdziwego bytu, od którego człowiek odszedł i do którego znowu powinien powrócić i zakorzenić się w nim⁸.

Właściwie rozumiana filozofia, rekapitułuje Frank, jest ontologią:

Bezpośrednie odczucie, że mój byt jest właśnie bytem, że przynależy bytowi w ogóle i zakorzenia się w nim, i że przepełniona życiową treścią istota ludzka, wraz ze swym myśleniem jako przejawem jej własnej działalności, przetrwają jedynie na gruncie, którym jest odczucie bytu, dane nam nie zewnętrznie, a istniejące wewnątrz nas (nie stając się jednak subiektywnym), odczucie głębi naszego bytu, który jest jednocześnie obiektywny, nadindywidualny i przez to rzeczywisty – stanowi [właśnie – przyp. M. B.] istotę typowego ontologizmu rosyjskiego⁹.

Jak objaśnia ontologiczną naturę prawdy Włodzimierz Ern:

Poznanie prawdy jest możliwe do pomyślenia tylko jako uświadomienie sobie swojego bycia w Prawdzie. Wszelkie przyswojenie sobie prawdy jest nie teoretyczne, a praktyczne, nie intelektualne, a woluntarystyczne. Stopień poznania odpowiada stopniowi natężenia woli, przyswajającej Prawdę. Natomiast na szczytach poznania znajdują się nie uczeni i filozofowie, a święci¹⁰.

Teorii poznania, stworzonej przez racjonalizm, Ern przeciwstawia teorię poznania „logizmu”. Zgodnie z nią logos nie jest zasadą subiektywno-ludzką, lecz obiektywno-boską; wszystko co stworzone, istniejące, jest nim przeniknięte. „Logos jest zasadą, immanentną rzeczą i każda *res* (rzecz) tai w sobie skryte, tajemne Słowo”¹¹.

W ujęciu Pawła Florenskiego, z Boską Trójjednią koreluje metafizyczna triada Prawda, Dobro i Piękno:

Życie duchowe, jako z Ja pochodzące, w Ja swój ośrodek mające – jest Prawdą. Odbierane jako bezpośrednie działanie drugiego – jest Dobrem. Natomiast postrzegane przedmiotowo przez trzeciego, jako promieniujące na zewnątrz – Piękmem¹².

Jak tłumaczy Leonid Wasilenko, ontologiczną podstawą bytu jest miłość:

Uznawszy Miłość za życie wewnętrzne Prawdy dochodzimy do trójjedności Prawdy, do tego, że miłość urzeczywistnia się w niej jako stosunek Ja do Ty siłą Ducha miłości, stosunek wewnątrz samej Prawdy¹³.

⁸ S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001, s. 35.

⁹ S. Frank, *Ruskoje mirowozzrieniye*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 172.

¹⁰ Cyt. według A. Łosiew, *Russkaja filozofija*, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek i istorija*, Moskwa 2008, s. 46.

¹¹ Cyt. według: tamże.

¹² P. Fłorienskiy, *Stołp i utwierzdieniye Istiny*, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek...*, s. 490.

¹³ L. Wasilenko, *Wwiedieniye w russkujy rieligioznuy filozofiju*, Moskwa 2006, s. 244.

Duchowe doświadczenia – zakładające „ontologiczne rozumienie duszy” –

stają się [wówczas – przyp. M. B.] doświadczeniami „ja”, które postrzega siebie nie jako wyizolowany maleńki fragment wszechświata, ale jako przejaw tej rzeczywistości, jako mikrokosmos odbijający w sobie całą złożoność makrokosmosu¹⁴.

W części bytu objętej naszym poznaniem wyraża się – odbija – całość bytu, w następstwie czego poznanie – symptomatycznie, zauważmy, korespondując z analizowanym w książce sposobem pojmowania rosyjskości i Rosji – nabiera charakteru paradoksalnego:

Wszystko to, co poznane, znane i oczywiste – wskazuje Frank – jednocześnie nie przestaje być dla nas niepojętą tajemnicą. Im bardziej przedmiot jest zakorzeniony w dalszych głębiach bytu – albo, co więcej, czym bardziej uświadamiamy sobie to zakorzenienie [...] – tym jaśniej odczuwamy tajemniczość i niepoznawalność także tego, co poznane jasno i dobrze znane¹⁵.

Trudno byłoby znaleźć jakąś inną filozofię, tak bardzo, jak rosyjska, zajętą lo-sami własnego kraju:

Co dzieje się w Rosji, co ją czeka i co w związku tym robić? Oto te problemy, które były rozwiązywane przez filozofów najbardziej odmiennych orientacji, szczególnie w tym okresie chronologicznym, który przypada na XIX i XX stulecia¹⁶.

Kwestie epistemologiczne – towarzyszące pytaniom o sens historii, misję państwa, Rosji, czy problemy etyczne i społeczne – zostają z reguły podporządkowane ogólnym rozstrzygnięciom, wartościom i oczekiwaniom światopoglądowym. „Historiozofia rosyjskiego losu staje się [...] głównym tematem budzącej się rosyjskiej myśli filozoficznej”¹⁷, w dramatycznym

procesie narodowo-historycznego samoodnajdywania się i zadumy. I rodzi się właśnie filozofia rosyjska, a nie tylko filozofia w Rosji. Albowiem rodzi się czy budzi rosyjska świadomość filozoficzna – ktoś nowy zaczyna filozofować. Rodzi się lub kształtuje nowy „podmiot filozofii”¹⁸.

Silny antropocentryzm – konkretyzujący się w Rosji jako socjocentryzm, nacjocentryzm, eklezjocentryzm, panmoralizm itp. – zorientowany historiozoficznie, z dużym ładunkiem eschatologicznym, wzmacnia tendencje do wiązania, niemal utożsamiania sfery teoretycznej i praktycznej, myśli abstrakcyj-

¹⁴ A. Kurkiewicz, *Ontologizm...*, s. 47.

¹⁵ Cyt. według: L. Augustyn, *Myślenie...*, s. 104.

¹⁶ A. Suchow, *Russkaja filozofija. Osobnosti, tradycii, istoričeskie sud'by*, Moskwa 1995, s. 109; podobne pytania formułował już m. in. Fiodor Tiutczew: „Co to takiego Rosja? Jaki jest sens jej istnienia, jaka jest jej zasada? Skąd się wzięła? Dokąd dąży? Co sobą wyraża?...” F. Tiutczew, *Rossija i Giermanija*, [w:] A. Wołodin i in., *Političeskaja żyzn'. Ot istokow do fewrala 1917 goda. Antologija*, Moskwa 2008, s. 204.

¹⁷ G. Fłorowski, *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1983, s. 247.

¹⁸ Tamże, s. 236.

nej i życia. Już staro-cerkiewno-słowiańskie słowo *istina* wyrażało nie tylko „to, co istnieje”, ale również „to, co oddycha”; znać *istinę* znaczyło wejść w kontakt z żywą rzeczywistością. W świadomości Rosjan życie zakładało zawsze istnienie jedności, a prawda sytuowana była „we wszechjedności”, odnoszona do rzeczywistości, która jest „wszechjedyna”¹⁹. Wiara, teologia, filozofia i inne sfery ludzkiej kultury tworzyły w Rosji – jak chciano i sądzono – integralną jedność zarówno w swym wymiarze faktycznym, jak i postulowanym. Poznanie tak pojętej prawdy, zakładającej zdolność „odczucia Boga”, nie było sprawą jedynie intelektu, lecz przede wszystkim „serca”, nie oznaczającego „tylko organu ciała ani jakiejś szczególnej właściwości, lecz pełnię człowieka: statyczną (jedność zdolności) i dynamiczną (jedność różnych momentów życia)”²⁰. Jak eksplikuje sprawę – powołując się na duchowe doświadczenie ortodoksji wyrażone przez hezychastów – Leonid Uspienski, żadna część duchowo-psychiczno-cieleśnej natury ludzkiej „traktowana oddzielnie, nie mogła stanowić autonomicznego sposobu na poznanie Boga, żadna nie mogła być wydzielona z łączności z Nim”²¹.

W tradycji rosyjskiej podstawę jedności i integralności duchowego życia wiąże się z duszą. Poznanie jej wymaga, by posłużyć się syntetycznym określeniem S. Franka, podejścia ontognoseologicznego, które realizuje się nie poprzez obserwację faktów świata zewnętrznego, lecz dokonuje się od wewnątrz. Do duszy podchodzi ono jak do żywej istoty, której życie wyraża się poprzez stosunek podmiotu do świata i istnienia. Przez „duszę” Frank rozumie z kolei „ogólną, rodzajową naturę świata duchowego bytu jako jakościowo swoistej integralnej jedności”²².

W warstwie etycznej prawosławia wskazanemu dążeniu do jedności i totalności odpowiada określony ideał cnoty:

Celomudrije – to jednocześnie całomyślność i wspaniałość, mądrość we wszystkim i w całości jestestwa, prostota i organiczna jedność. Antynomią jest tu rozdwojenie (roz-strojenie, roz-kruszenie, roz-wiązłość, roz-rzucenie, roz-sypanie, roz-bieganie) myśli, duszy i ciała: „rozstrojony” człowiek [...] chowa swą twarz, która przestaje być licem, całością – jest maską²³.

Religijne *lubomudrije* (umiłowanie mądrości), jak objaśnia współczesny badacz rosyjski, A. Zamalejew

wytworzyło się na skutek szczególnego charakteru rosyjskiego prawosławia, które – w odróżnieniu od katolicyzmu – na pierwszy plan wysuwa nie „rozumienie”, a doświad-

¹⁹ Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska...*, s. 77, 427; por. J. Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards Resentment*, Hong Kong 1988, s. 62–67.

²⁰ Tamże, s. 433.

²¹ L. Uspienski, *Teologia...*, s. 190.

²² S. Frank, *Prieditmet znanija. Dusza czelowieka*, Minsk–Moskwa 2000, s. 677.

²³ S. Romańczuk, *Celomudrije*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 102.

czenie „żywej wiary”, „duchowego prowadzenia”. Z tym związane jest odrzucenie racjonalizmu w poznaniu Boga, przeciwstawienie sobie wiedzy i świętości²⁴.

W następstwie powyższego, naturalne i nieprzypadkowe stawało się symptomatyczne dla myśli rosyjskiej przeświadczenie, że tamtejsza oryginalna filozofia wyraża

wewnętrzne, intuicyjne, czysto mistyczne poznanie tego, co prawdziwe, jego skrytych głębin, które mogą być zrozumiane nie przez sprowadzenie do pojęć logicznych, a jedynie w symbolu, w obrazie, za pośrednictwem siły wyobrażenia i wewnętrznej dynamiki życia²⁵.

Przeciwstawiając się właściwemu dla Zachodu – czy choćby przypisywanemu mu – abstrakcyjnemu *ratio*, w kulturowanym od wieków w rosyjskiej tradycji filozoficznej przekonaniu, poznanie pozostaje „nieustannym, stale wznoszącym się na nowy szczebel pojmowaniem irracjonalnych i tajemnych głębin kosmosu przez konkretny i żywy rozum”²⁶. Żywionym oczekiwaniom i przeświadczeniom, związanym z charakterem i sensem poznania, które nie jest tu jedynie „czystym poznaniem”, wyzwolonym z namiętności teoretycznym pojmowaniem świata, lecz pozostaje również, a często nawet przede wszystkim, wyrazem religijnych bądź *quasi*-religijnych poszukiwań świętości, odpowiada charakterystyczne zabarwienie towarzyszącego im sposobu rozumienia prawdy:

Myśliciel rosyjski, od prostego pobożnego człowieka po Dostojewskiego, Tolstoję i Włodzimierza Sołowjowa, zawsze poszukuje „prawdy”: chce nie tylko zrozumieć świat i życie, ale dąży do uchwycenia głównej religijno-moralnej zasady wszechświata, żeby przekształcić świat, przejść oczyszczenie i zbawienie [...]. *Istina* nie jest tylko wtórną, abstrakcyjną kategorią poznania; w swym pierwotnym sensie jest konkretną ontologiczną istotą, istotową podstawą życia²⁷.

Sprawa pociąga za sobą określone konsekwencje antropologiczne:

Człowiek wyznaczający swą egzystencję w perspektywie prób uchwycenia i pojęcia podstaw swego istnienia (prawdy-*istiny*) jawi się zatem bytem przekraczającym właściwą sobie przestrzeń immanencji, w stronę transcendencji, przekraczającym sferę *profanum* w stronę *sacrum*. [...] Religijność nabiera tutaj charakterystycznego zabarwienia, staje się siłą, dynamiką, skłaniającą ku nieustannym poszukiwaniom podstaw egzystencji. Człowiek za sprawą owych permanentnych, duchowych zmagani i poruszeń ulega sakralizacji²⁸.

²⁴ A. Zamalejew, *Formy rozwitija i nowyje zadaczi w ruskoj filozofii*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija i russkaja, rossijskaja, wsieмирnaja*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 14.

²⁵ A. Łosiew, *Filozofija. Mifologija. Kultura*, Moskwa 1991, s. 213.

²⁶ Tamże, s. 217.

²⁷ S. Frank, *Istota...*, s. 35; por. J. Sutton, *The Religious Philosophy...*, s. 7–8.

²⁸ A. Kurkiewicz, *Prawda-istina w horyzoncie antropos w myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* (tekst rozprawy doktorskiej w posiadaniu autora), s. 26.

Jak objaśnia Jerzy Kapuściak, odnosząc się bezpośrednio do poglądów o Pawła Florenskiego, pragnienie Prawdy „łączy się z przeświadczeniem o jej bezwarunkowym istnieniu: »Wiem, że jeśli ona (czyli Prawda) jest, to jest ona zarazem wszystkim dla mnie, gdyż jest to i rozum, i dobro, i siła, i życie, i szczęście«²⁹.

Z prawdą, łączoną z chronodyceą i teodyceą, wiązane jest jednocześnie ufne oczekiwanie na potwierdzenie – przez rzeczywistą dynamikę świata – Bożego planu. Traktowana jako zasada i miara sprawiedliwie urządzonego świata: „Prawda rozjaśnia obraz świata i, wydobywając go z ziemskiego bytu ku praobrazowi Twórcy, obdarowuje świat Twarzą, tzn. uwalnia od maski fałszu i naznaczonej grzechem półprawdy”³⁰. W Rosji – wskazuje Konstanty Isupow – „pod pojęciem »prawda« tradycyjnie rozumie się Prawdę Bożą, tzn. to, co jest treścią pojęcia »*Istina*« w kontekście autorytetu sakralnego”³¹. Możliwość Jej dostąpienia towarzyszy zarazem „nabożny strach profana przed werbalnym odsłonięciem *Istiny* oraz przerastająca ludzką kondycję zdolność otwarcia się na medium Ją objawiające”³², tj. na wtajemniczonych w sakralną tajemnicę: kapłana, poetę-proroka, władcę czy przywódcę. Najwyższą Prawdą i źródłem jej objawienia pozostaje zawsze Bóg. Jednocześnie – co wyraźnie koresponduje z właściwościami rozpatrywanego przeze mnie typu rosyjskich pytań o Rosję, pojmowaną w kategoriach „zagadki-tajemnicy” – Prawdę ujmuje się w kategoriach apofatycznych jako m. in. niewypowiedzianą, zagadkową, cudowną, impersonalną, ponadczasową, tajemniczą i providencjonalną, w perspektywie katafatycznej ujmuje się ją natomiast jako m. in. substancjalną, sofijną, objawioną, niepodzielną, wszechludzką, zbawczą, konkretną i doskonałą³³; przynoszącą także wolność, skoro: „Chodzi nie o władzę, która zniewala, lecz o Prawdę, która wyzwala”³⁴.

Naturę i charakter typowego dla Rosjan sposobu pojmowania prawdy, niemal zawsze i bez wątpienia słusznie, rozpatruje się w kontekście prawosławia, leżącego w wielkim stopniu u podstaw specyfiki rosyjskiej mentalności, duchowości, postaw życiowych, tradycji intelektualnej i dziedzictwa kulturowego. Niedostrzeganym – a jeszcze częściej nie dość docenianym, bo przesłanianym lub marginalizowanym przez poprzednie – punktem odniesienia pozostaje natomiast w wielu przypadkach zakorzenienie typowego dla Rosji pojmowania prawdy w strukturach myślenia archaicznego i związanego z nim archaicznego

²⁹ J. Kapuściak, *Paweł Florenski i prawosławie*, „Przegląd Rusycystyczny” 2002, nr 3, s. 23.

³⁰ K. Isupow, *Prawda*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001, s. 446.

³¹ Tamże, s. 444.

³² Tamże, s. 444 i 446.

³³ Por. tamże, s. 444.

³⁴ P. Ewdokimow, *Szalona miłość Boga*, Białystok 2001, s. 117.

doświadczenia *sacrum* oraz myślenia mitycznego i doświadczenia *sacrum* w ogóle. Łączne uwzględnienie obu wskazanych odniesień pomaga w szczególności lepiej rozumieć i pełniej objaśniać sytuację, w której z pojmowaniem przez Rosjan zarówno władzy, jak i prawdy wiążą się dwie – pokrewne, homogeniczne, dopełniające i zakładające się wzajemnie – totalności intuicji-oczekiwań, łączące ze sobą *sacrum-profanium*, moc-władzę, byt-prawdę, ład-tożsamość i prawomocność-legitymizację³⁵. Są one modyfikowane, specyfikowane i konkretyzowane, ale również podtrzymywane i rewitalizowane przez swój prawosławny i postprawosławny kontekst, przez tradycję, charakter systemu politycznego i doświadczenia historyczne kraju.

Rosyjskie poszukiwania prawdy pozostają jednocześnie bardzo często integralnie powiązane z poszukiwaniami wspólnotowej tożsamości, te ostatnie zaś z kwestiami władzy, jej legitymizacji i prawomocności porządku społecznego. Wiedza nabiera wówczas charakteru ideologicznego, a „wcielenie w formy społeczne prawdy i sprawiedliwości”³⁶ staje się – uświadamianą sobie przez wielu Rosjan – powinnością moralną i – podejmowanym przez ich przedstawicieli – zadaniem społecznym rosyjskiej inteligencji. Dostrzeżenie niebezpieczeństw, związanych z podobną totalizacją znaczenia i ideologizacją funkcji pojęcia prawdy – wyrażone m. in. w dokonywanym rozróżnieniu między filozoficzną (i naukową) prawdą a inteligencką racją – było spóźnionym, nie zawsze zresztą konsekwentnym, dziełem dość wąskiej grupy intelektualistów początku wieku XX³⁷, w stosunkowo słabym stopniu i zakresie wpływającym na szerszą świadomość społeczną i ideologiczną Rosjan.

Uchodząca za klasyczną, dokonana w drugiej połowie wieku XIX przez Mikołaja Michajłowskiego, eksplikacja rosyjskiego pojęcia „prawdy” akcentuje jego dwoisty sens, obejmujący i zespalający ze sobą prawdę i sprawiedliwość:

Zawsze gdy tylko przychodzi mi na myśl słowo „prawda”, nie mogę nie zachwycić się jego zewnętrznym pięknem. Takiego słowa nie ma, jak się zdaje, w żadnym języku europejskim. Widocznie tylko po rosyjsku i prawda, i sprawiedliwość nazywane są jednym i tym samym słowem i jak gdyby zlewają się w jedną wielką całość. [...] Prawda odłączona od prawdy-sprawiedliwości, prawda teoretycznego nieba od prawdy praktycznej ziemi zawsze oburzała mnie, a nie tylko nie zadowalała. Dobroczynna praktyka życiowa, najwyższe moralne i społeczne ideały wydawały mi się właśnie bezsilne, jeśli odwracały się one od wiedzy, nauki³⁸.

³⁵ Por. s. 33, 38–39.

³⁶ P. Ławrow, *Filozofija i socjologija. Izbrannyje proizwiedienija w dwuch tomach*, t. 2, Moskwa 1965, s. 54.

³⁷ Por. N. Bierdiajew, *Filozofskaja istina i intelligentskaja prawda*, [w:] *Wiechi. Sbornik statiej o ruskij intelliigenciji*, Frankfurt am Men 1967, s. 21 i in.

³⁸ N. K. Michajłowski, *Połnoje sobranije soczinenij*, t. 10, Sankt-Pietierburg 1913, s. 117–118. Por. A. Kurkiewicz, *Prawda-istina...*, s. 28–29, 140–142.

Jak diagnozuje James H. Billington, wskazana dwoistość zdaje się leżeć u podstaw tyleż głębokości, co pogmatwanego charakteru rosyjskich sporów o tożsamość³⁹, których uczestnikom „od zawsze” nie udaje się zgodnie ustalić, czym są Rosja i naród rosyjski, a, w następstwie powyższego, również tego, czym mogą i powinny stać się one w przyszłości. W sformułowaniu Michajłowskiego – w którym, jak oceniał Mikołaj Bierdiajew, „została jedynie wyrażona *explicitie* bardzo rosyjska myśl o zjednoczeniu prawdy-*istiny* i prawdy-sprawiedliwości”⁴⁰ – można jednak, zauważmy, odnaleźć inny jeszcze składnik, uchodzący uwadze amerykańskiego rosoznawcy: pozytywne przeciwstawienie integralnie pojmowanej prawdy prawdom cząstkowym, separyzującym od siebie oba jej wymiary i prowadzącym, w następstwie, do ich nieuchronnej degradacji. Oddzielona od życia (a więc bierna wobec ludzkich potrzeb, cierpienia i zła) prawda-*istina* oburza moralnie, a pozbawiona teoretycznego, naukowego zaplecza prawda-sprawiedliwość staje się bezsilna. Właściwie, „po rosyjsku”, pojmowana prawda jest zatem – winna być! – jednocześnie prawdą myślenia-przeżywania i prawdą działania, prawdą intelektualno-teoretycznych racji i prawdą mocy-skuteczności, wpływającego z niej działania.

Idealowi prawdy, włączającemu w siebie „Prawdę-*istinę*, Prawdę-sprawiedliwość, Prawdę-siłę, pojmowanie Prawdy jako najwyższej wartości życia”⁴¹, przeciwstawiane jest jednocześnie, równie wielowymiarowe, pojęcie Krzywdy, łączące ze sobą kłamstwo, niesprawiedliwość, oszustwo i zło. „Przenikając we wszystkie pory rosyjskiej kultury, manichejski wątek wiecznego sporu Prawdy i Krzywdy zyskuje kosmogeniczny sens”⁴². Obie zaś antynomiczne kategorie – Prawda i Krzywda – pojmowane są jako walczące ze sobą kosmiczne siły, zasady wszechświata. Związane z pierwszą z nich dążenie do ziemskiego królestwa Prawdy – życia społecznego, wolnego od wszelkich skażeń – ma swój biegunowy odpowiednik w Królestwie Krzywdy, przepelnionym skażeniem, złem i kłamstwem. O ile w tradycji i świadomości zachodniej przeciwstawienie obu porządków pojmowane jest przede wszystkim jako sprawa wewnętrznego wyboru człowieka, o tyle w Rosji od stuleci utożsamiane są one często z zewnętrznymi dla człowieka siłami – Prawdą i Krzywdą⁴³. Jak wskazuje Konstanty Isupow, w kulturze rosyjskiej sposób rozumienia „prawdy” wywodzi się właśnie ze słowiańskiej antytezy „prawda/krzywda”, wprowadzającej i zachowującej – za

³⁹ Por. Dż. Billington, *Rossija w poiskach siebja*, Moskwa 2005, s. 168.

⁴⁰ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja*, Paris 1971, s. 116.

⁴¹ A. Achijezer, A. Dawydow, M. Szurrowskij, I. Jakowienko, *Socjokulturnyje osnovanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 386.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. tamże, s. 386–387.

pośrednictwem archaicznej opozycji „prawy/lewy” – pierwiastek pogański w najważniejszych ludowo-chrześcijańskich wyobrażeniach (prawowierność/grzeszność; por. Prawda Ruska), w sakralnych formułach przysięgi („święta prawda”) oraz w terminach terminologii teologicznej (prawosławie), jurystycznej (prawo, prawowity, *prawitielstwo* = rząd, władza) i pedagogicznej (poprawne zachowanie, *naprawnik* = wychowawca)⁴⁴.

Silnie akcentowana w rosyjskim prawosławiu opozycja światłości i ciemności staje się tam kategorią ontologiczno-gnoseologiczno-aksjologiczną, obejmuje świat widzialny i świat duchowy, a także prawdę (*istinę*), moralną doskonałość i piękno, pozostając jednocześnie bezpośrednio powiązaną z kwestią zbawienia duszy⁴⁵.

Typowy dla kultury, tradycji i świadomości rosyjskiej sposób rozumienia pojęcia „prawda”, używanego częściej w znaczeniu sprawiedliwości niż *istiny*, ma swoje uwarunkowania, ale również korelaty i konsekwencje, m. in. w określonym stosunku Rosjan do prawa i w sposobie jego pojmowania. Jewgienij Kosow diagnozuje:

Nie bez powodu dawny średniowieczny zbiór praw w Rusi Kijowskiej nazywał się właśnie „Ruską Prawdą” (słowo „russkaja” pisano wtedy z jednym *s*). Russka „prawda” to raczej narodowe wyobrażenie „prawa”, niż „prawdziwość”. Kluczowe pojęcie rosyjskiego życia – *Prawo-Sudije*, to jest konieczność, by „sądzić według prawdy, według sumienia”⁴⁶.

W rezultacie powyższego, jak wierzy się i chętnie podkreśla, Rosjaninowi łatwiej jest postępować wbrew prawu, niż wbrew prawdzie-sumieniu, być winnym wobec prawa, lecz zachować czyste sumienie⁴⁷.

Myśliciele rosyjscy od wieków poszukiwali – i często wciąż zdają się szukać – totalności, syntetycznej jedności wszystkich poruszeń ludzkiego rozumu, dążąc do ujawnienia jej jako jedności danej i zadanej zarazem⁴⁸.

Idea jednej (organicznej) całości, wewnątrz której jedynie indywiduum może znaleźć swoje prawdziwe „Ja” i w ogóle rozwiązanie wszystkich problemów, charakteryzuje wielką część rosyjskich doktryn filozoficznych, poczynając od schellingianistów początku XIX w. Różnorakie specyficzne przejawy owej myśli – takie, jak soborowość, solidarność społeczna, wspólne zadanie, totalna jedność, wzajemna pomoc i in. – wszystkie one charakteryzują się wywyższeniem zasady wspólnotowej nad prawami i interesami indywiduum, co uzasadniane jest przez duchowe zasady zarówno religijnie zorientowanych filozofów, jak i świeckich (materialistów i naturalistów)⁴⁹.

⁴⁴ K. Isupow, *Prawda...*, s. 442.

⁴⁵ Por. S. I. Teichgräber, *Die Dekonstruktion der socialistischen Mythologie in der Poetik Andrej Platonovs*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1999, s. 41–42.

⁴⁶ Je. Kosow, *Byt' russkim. Russkij nacjonalizm – razgovor o glawnom*, Moskwa 2005, s. 145.

⁴⁷ Por. tamże. Przytoczmy jeszcze, zaproponowane przez Kosowa, trafne, choć oczywiście niepełne, objaśnienie powyższego: „Prawa w Rosji zawsze były tak bardzo surowe i antyhumanitarne, że obchodzenie ich uważane było w narodzie za normę, a wcale nie za przestępstwo”. Tamże.

⁴⁸ Por.: W. Zienkowski, *Istorija...*, t. 1, s. 17–18; A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 152 i n.; J. Klinger, *O istocie...*, s. 271–273.

⁴⁹ Dż. Skenlan, *Nużna li Rossii russkaja filozofija*, „Woprosy filozofii” 1994, № 1, s. 63.

Sprawy sięgają głęboko i mają bardzo podstawowy charakter, skoro, jak podkreśla Siemion Frank:

W przeciwieństwie do zachodniego rosyjskie myślenie zawiera w sobie silnie wyrażoną filozofię „MY” albo MY – „filozofię”. Ostateczne racje życia ducha oraz jego istota, według niej, są konstytuowane przez „MY”, a nie „JA”. „MY” jest myślane nie jako zewnętrzna jedność większości „JA”, dopiero potem dochodząca do syntezy, a jako jedność pierwotna, dalej nierozkładalna, z której łona wyrasta dopiero „JA” i za której pośrednictwem to „JA” staje się możliwe. „JA” i „TY”, świadomość moja i świadomość mi obca, opozycyjna wobec mnie i ze mną związana, tworzą obie zintegrowane, nierozdzielne części pierwotnej całości – „MY”⁵⁰.

Wymagało to – i prowadziło do – wykształcenia się typowej dla tradycji myśli rosyjskiej gnoseologii, historycznie współkształtowanej i współumożliwianej, m. in. przez koincydencję i wzajemną korespondencję takich czynników, jak

dawna tradycja kontemplacyjna Kościoła wschodniego, wpływ idealistycznej filozofii niemieckiej, nierozzerwalna więź między filozofią a teologią, i na koniec świadomość, że trzeba znaleźć nowe rozwiązania sprzeczności obecnych w myśli zachodniej⁵¹.

W szczególności chodziło tu o stawiany Zachodowi zarzut, iż zatracił on duchowe postrzeganie świata, zaniechał poszukiwanie tego, co stanowi centrum wszelkiej rzeczywistości i nadaje jej sens itp. Przypisywanemu Zachodowi – abstrakcyjnemu, powierzchownemu, dezintegrującemu, niezdolnemu do twórczej syntezy itp. – „rozsądkowi” przeciwstawiano – ujmowany i kultywowany, jako właściwy Rosji, głęboki, intuicyjny, wspólnotowy itp. – „rozum” (integralny)⁵². Nie może zatem dziwić, że uznawany przez wielu w Rosji za najbardziej znaczący, historycznie pierwszy, rodzimy system filozoficzny Włodzimierza Sołowjowa wykształcił się w pryncypialnej opozycji do dominującej w czasach nowożytnych na Zachodzie idei autonomicznej filozofii i autonomicznego podmiotu poznającego. Sołowjow, dla którego problem praktycznego urzeczywistnienia idei „wszechjedności” pozostawał zawsze jednym z centralnych, „rozwija myśl, że synteza filozofii i nauki z teologią stwarza możliwości »wiedzy integralnej«, a wiedza integralna razem z »integralną twórczością« stanowi w »integralnym społeczeństwie« »integralne życie«, które jest pojęciem najwyższym, określającym odtąd drogi filozofii – nie po prostu zwykłą jednością intelektualnych, emocjonalnych i twórczych poruszeń, ale „żywym, autentycznym obcowaniem z Absolutem”⁵³ – konkludował W. Zienkowski.

⁵⁰ S. Frank, *Istota...*, s. 42.

⁵¹ T. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 75; por. także s. 76 i n.

⁵² Por. s. 319–321.

⁵³ W. Zienkowskij, *Istorija...*, t. 2, cz. 1, s. 26; por. tamże, s. 27–28; E. Radłow, *Oczerki istorii ruskoj filozofii*, Piotrograd 1920, s. 37–38; S. Bułgakow, *Czto dajet sowriemiennomu soznaniju filozofija Władimira Sołowjowa?*, [w:] *Kniga o Władimirie Sołowjowie*, Moskwa 1991, s. 389 i n.

By – uznając centralność i wysoką reprezentatywności myśli Sołowjowa w filozofii rosyjskiej – nie ujednostonniać jednocześnie obrazu tej ostatniej, przychodzi podkreślić pojawienie się również przejawów pewnej rezerwy, z jaką spotyka się ona u niektórych jego rodaków. Dla przykładu, Paweł Florenski, aprobując rzetelność nauczania swego wielkiego poprzednika o bycie „wszechjednym”, podkreślał jednocześnie, że w rzeczywistości owa „jedność pozostaje »antynomiczna«, podczas gdy u Włodzimierza Sołowjowa, którego pociąga duch soborowy, ten aspekt nie jest wystarczająco uwidoczniomy”⁵⁴. Jak wskazywał Florenski – o czym warto, zauważmy, pamiętać w kontekście rozpatrywanych w niniejszej książce prób „zrozumienia Rosji” i mechanizmów ich reprodukcji, uświadamiając sobie nieuchronne napięcia i ambiwalencje, powstające między niekończącym się nigdy dążeniem do prawdy a poszukiwaniem i tworzeniem, mających ją eksplikować, finalistycznych formuł identyfikacyjnych – Prawda jest jednością przeciwieństw, nie podlegającą prawu tożsamości, co więcej:

Znajdując się ponad wszystkimi zewnętrznymi względem siebie uzasadnieniami, ponad prawem tożsamości, Prawda dowodzi i uzasadnia istnienie owego prawa. I jednocześnie zawiera w sobie wyjaśnienie, dlaczego bycie nie podlega temu prawu⁵⁵.

Wasył Zienkowski wskazywał z kolei na niejasność stosunku Sołowjowa do panteizmu: z jednej strony, wychodząc z pozycji chrześcijańskich, słusznie zarzucał on panteizmowi, że „zawsze miesza i utożsamia »drugie Absolutne« z »pierwszym«”⁵⁶, z drugiej zaś – twierdził Zienkowski – zarzut ów można postawić samemu Sołowjowowi, gdyż dokonywane przez niego rozróżnienie dwóch „typów” tego, co Absolutne ma jedynie pozorny i czysto słowny charakter. Czerpie on – kontynuował krytyk – z chrześcijaństwa pojęcie „Bogocłowieczeństwa”, które staje się jednak u niego pojęciem ogólnometafizycznym, tracąc prawie całkowicie swoją treść chrześcijańską. Niezdolności do stworzenia rzeczywistej syntezy zasad, które Sołowjow pragnął zjednoczyć w swym systemie, towarzyszyła, jak oceniał Zienkowski, obecność zasadniczych napięć i antynomiczności w sferze metafizyki, antropologii czy etyki⁵⁷.

Eksponowana w centralnym nurcie rosyjskiej filozofii koncepcja wszechjedności przybierała różne formy: Włodzimierz Sołowjow wiązał ją z koncepcją Sofii, Lew Łopatin i Mikołaj Łoski – z monadologią Leibniza, u Bułgakowa żywą wszechjednością był Kościół. Paweł Florenski uznał wszechjedność za zasadę wewnętrznej struktury doskonałego bytu, jej przejawem była dla niego ikona, Lew Karsawin budował złożony model wszechjedności jako hierarchii

⁵⁴ Cyt. według: T. Špidlik, *Myśl rosyjska...*, s. 98–99.

⁵⁵ P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej*, Warszawa 2009, s. 41.

⁵⁶ Cyt. według: W. Zienkowski, *Istorija...*, t. 1, s. 34–35.

⁵⁷ Por. tamże, s. 35, 70–71.

jej „momentów” w różnych porządkach. Siemion Frank, kierując się koncepcją *docta ignorantia*, głosił bezgraniczną wszechjedność, a Mikołaj Łoski sferę wszechjedności utożsamiał z Królestwem Bożym. Elementy omawianej koncepcji pojawiły się również m. in. u Mikołaja Bierdiajewa, Borysa Wyszesławcewa, Aleksego Łosiewa, Paula Evdokimowa, A. Schmemanna czy Johna Meyendorffa⁵⁸.

Jak diagnozuje Janusz Dobieszewski,

idea wszechjedności, choć zawiera w sobie napięcie między czynnikiem całościującym (logosem, Jednią, Bogiem, Absolutem, duchem, Wszechjednym) a rzeczywistością jednostkową, zagrożona jest pewnym ustatycznieniem, przesadną harmonizacją, substancjalizacją, gdy relacje między Bogiem a światem ujmują się w sposób zabiegający w pierwszym rzędzie o Bożą wszechmoc i wyrazistość Bożej transcendencji⁵⁹.

W następstwie powyższego, relacja między Bogiem a światem zaczyna mieć charakter jednostronny, człowiek staje się jedynie interpretatorem Boskich symboli, a filozofia służy teologii. Wielu myślicieli rosyjskich, w których przekonaniu w filozofii – również w filozofii religijnej – wyrażać się winna wolność ludzkiej myśli i egzystencji, nie godziło się, kontynuuje polski badacz, z podobnym ujęciem sprawy. Wypracowywane przez nich

ujęcia wszechjedności (Boga) niemal zawsze miały charakter dynamiczny, dramatyczny, przypisujący nieredukowalne znaczenie człowiekowi i historii. Między Bogiem a światem istnieje swego rodzaju pęknięcie, szczelina, poprzez którą prześwieca nicłość, a która nadaje sens i wagę ludzkiej wolności, aktywności, sytuując go w dodatku w horyzoncie Absolutu⁶⁰.

Dla kultury i myśli rosyjskiej charakterystyczny jest również spektakularny rozwój refleksji sofologicznej, obecnej m. in. u Włodzimierza Sołowjowa, Pawła Florenskiego, Eugeniusza Trubieckiego, Siergiusza Bułgakowa, Mikołaja Łoskiego, Lwa Zandera i Iwana Iljina⁶¹. Koncepcja Sofii (Duszy Świata, odwiecznej Mądrości Bożej) – zajmującej w strukturze bytu miejsce pośrednie między Absolutem i kosmosem – wyraża i akcentuje pierwiastki kosmizmu w sposobie percepcji i pojmowania świata, pozostając zorientowana na ideę wszechjedno-

⁵⁸ Por. H. Paprocki, *Wszechjedność*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idiee w Rossii...*, t. 4, s. 74, 76 i 78; tenże, *Sofologia*, [w:] tamże, t. 3, Łódź 2000, s. 416, 418, 420. W tradycji filozofii rosyjskiej można mówić o czterech przynajmniej typach koncepcji wszechjedności: sofologicznym (S. Bułgakow), mono-dualistycznym (S. Frank, L. Karsawin), mono-pluralistycznym (M. Łoski) i filozoficznego symbolizmu (A. Łosiew). Por. L. Kiejzik, *Siergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa 2010, s. 182 i n.

⁵⁹ J. Dobieszewski, *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki* (tekst w posiadaniu autora), s. 10.

⁶⁰ Tamże, s. 11.

⁶¹ Por. m. in. M. Siergiejew, *Sofia*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idiee w Rossii...*, t. 3, s. 524, 526, 528, 530, 532, 534.

ści⁶², której prakorzeni można szukać m. in. w archaicznej idei *coincidentia oppositorum*. W ujęciu Sołowjowa Sofia – „Wielka, wspaniała, kobieca istota” – to „najbardziej czyste i pełne człowieczeństwo, najwyższa wszechobjmująca forma i żywa dusza przyrody i wszechświata, wiecznie zjednoczona i w czasowym procesie jednocząca się z Bogiem i jednocząca z Nim wszystko, co istnieje”⁶³. Stara się on jednocześnie pogodzić starotestamentowe pochodzenia idei Sofii z wierzeniami rosyjskiego ludu; dowodem ich łączności miała być w szczególności „ikona nowogrodzka, która – zdaniem filozofa – przedstawia upersonifikowaną ideę Bożej Mądrości jako praobrazu ludzkości”⁶⁴. Sołowjowowskie rozumienie Sofii – w sposób symptomatyczny dla podobnych poszukiwań, wysiłków, ujęć i oczekiwań jego rodaków – cechuje, podlegająca w poszczególnych pracach filozofa różnym zmianom akcentów, współobecność aspektów: absolutnego, bożocłowieczego, kosmologicznego, antropologicznego, uniwersalno-feministycznego, estetycznego, intymno-romantycznego, magicznego i eschatologicznego, które czasem nakładają się na siebie⁶⁵.

W kontekście proponowanych w książce rozważań warto zauważyć, że przeprowadzone przez Pawła Florenskiego analizy etymologicznego i metafizycznego sensu imion – pozwalające, w jego przekonaniu, uogólnić, a także wyrazić indywidualne i ogólnoludzkie doświadczenie, poprzez które mówi do nas historia⁶⁶ – ujawniają, właśnie w przypadku imienia Sofia, cały zespół treści, wyraźnie korespondujących z treściami, poprzez które jego rodacy od wieków starali się uchwycić głębię rosyjskości i sens jej istnienia w świecie. Za słowem „Sofia” – objaśnia on – „kryje się energia wyższych wymiarów bytu, bardziej twórcza i mniej dostępna abstrakcyjnej analizie”⁶⁷. Aktywność, będąca przejawem owej energii, ujawnia swe podobieństwo i pokrewieństwo z działaniem twórczym „duszy świata”, a poprzez nią – Sofii i Mądrości Bożej. Sofia pojmuje samą siebie jako niosącą misję, wkraczającą w świat nie jako element światowej całości czy ogniwo wzajemnej więzi istot, należących do tego świata, ale jako, pochodząca z wysoka, władza:

⁶² Podtrzymywaną i rozwijaną również współcześnie; dla przykładu, w przekonaniu współczesnego badacza rosyjskiego A. Fatienkowa, metafizyką autentycznej filozofii życia – a za taką uznaje on filozofię rosyjską – powinien być „paradygmat wszechjedni”. Por. A. Fatienkow, *Russkaja filozofija kak filozofija żyznj*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija...*, s. 95–96.

⁶³ W. Sołowjow, *Idieja czelowieczestwa u Awgusta Konta*, [w:] tenże, *Soczinienija w 2 tomach*, t. 2, Moskwa 1988, s. 577.

⁶⁴ G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w rosyjskiej myśli 1832–1922*, Kraków 1998, s. 292.

⁶⁵ Por. L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Zielona Góra 1997, s. 128.

⁶⁶ Por. P. Florienskij, *Imienia*, [w:] tenże, *Aftorieferat. Trojce-Siergiejewaja lawra w Rossii. Ikonostas. Imienia. Mietafizyka imion w istoriczeskom oswieżczennii. Imia i licznost'. Priedpołagajemoje gosudarstwiennoje ustrojstwo w buduszcem*, Moskwa 2009, s. 257–258.

⁶⁷ Tamże, s. 284.

Jej zniżanie się do świata ma początek nie w uznaniu prawdy świata i nie w świadomości swojej, współdzielanej ze światem, bezsilności, a w wyodrębnieniu siebie ze świata i przeciwstawieniu siebie jako władzy, jako źródła uporządkowania świata, światu, pogrążającemu się ku dołowi i dlatego w sposób naturalny, według jej osądu, rozmyślającego o tym, co przyziemne⁶⁸.

Sofia – kontynuuje Florenski – jest przekonana, że władza powinna należeć do niej – w imię dobra i prawdy, jej właśnie znanych, dzięki czemu przewyższa wszystkich innych w swym otoczeniu. Owo samoprzeżywanie przez nią siebie jako władzy jest tak silne, że

wszelkie nieuznawanie jej władzy przez tych, którzy ją otaczają wywołuje [u niej – przyp. M. B.] wewnętrzny protest, jednak nie z powodu podrażnionej miłości własnej czy niezaspokojonej próżności, a jako pewna nieprawda, jako skażenie słusznego porządku⁶⁹.

Wzywając do podejmowania wielkich zadań, nawet w sprawach, jak mogłoby się wydawać, pozbawionych „ogólnego znaczenia, Sofia dla siebie i dla innych odkrywa tutaj i podkreśla moment obiektywnej ważności”⁷⁰. Posiadanych dóbr życiowych nie traktuje jako samoistnej wartości, ale jako coś, co w sposób naturalny łączy się z władzą – posługując się nimi, nie kultywuje ich, gdy je natomiast traci, doznaje bólu i odczuwa w sobie wewnętrzny protest⁷¹. Doświadczając niemocy, ulega apatii i ciąży ku śmierci, pojmowanej nie jako przejście do innego świata, a raczej jako stan bezsilności, powodowany brakiem wewnętrznej zdolności do samowrażenia się⁷². Nawet jednak wtedy, gdy przechodzi w czasowy stan apatii i uśpienia, nie przestaje się w niej tlić wewnętrzne niezadowolenie, związane z przeczuwaniem świętej prawdy, której, póki w owym stanie pozostaje, nie potrafi ani w pełni rozpoznać i ucieleśnić, ani też definitywnie się jej wyrzec.

W stopniu, w jakim podobnego rodzaju wizje i projekty były nakierowane – bynajmniej nie jedynie w sensie analogicznym do Kantowskich „idei regulatywnych” – na wspólnotowe urzeczywistnienie „pozytywnej wszechjedni”, w jej wielorakich formach i metamorfozach religijno-ideologicznych i społeczno-instytucjonalnych, miały one swój korelat, a zarazem podstawę, w postaci zdumiewającej niekiedy nierealistyczności socjologicznej i psychologicznej (i *de facto* zakładały ją), ignorując naturalność i powszechność sytuacji społecznej heterogeniczności, kolizji i konfliktu interesów jednostkowych i grupowych, dyferencjacji świadomości społecznej istnienie określonych prawidłowości i de-

⁶⁸ Tamże, s. 286.

⁶⁹ Tamże, s. 287.

⁷⁰ Tamże, s. 288.

⁷¹ Por. tamże.

⁷² Por. tamże.

terminacji przyrodniczych i społecznych – rozpoznawanych empirycznie, nie zaś dedukowanych z domniemanego procesu realizowania się, tak czy inaczej pojmowanej, finalistycznej teleologii itp.

Jak wierzone – w przeciwieństwie, odpowiednio, do borykającego się z nieuleczalnymi konfliktami Zachodu lub burżuazyjnego społeczeństwa klasowego – przemieniona, prawdziwie chrześcijańska Rosja bądź, znajdujące swój załazek na rosyjskiej ziemi, dojrzałe społeczeństwo komunistyczne itp., ucieleśniać miały stan wyższej harmonii, pogodzenia kolizji wartości i interesów. By przytoczyć symptomatyczny przykład podobnego sposobu myślenia:

Rządowi – nieograniczona wolność rządzenia, należąca wyłącznie do niego, ludowi – pełna swoboda życia i wewnętrznego, i zewnętrznego. Oto rosyjski ustrój obywatelski! Oto jedyny prawdziwy ustrój obywatelski!⁷³

Niezależnie – ale i właśnie poprzez nie – całego bogactwa i różnorodności swych przejawów i metamorfoz stałym i niezwykle ważnym dla zrozumienia rozpatrywanego w książce nurtu myśli i duchowości rosyjskiej, punktem odniesienia wydaje się pozostawać, tak czy inaczej, konkretyzowana i konceptualizowana idea *coincidentia oppositorum*, zawierająca pierwiastek eschatologizującej immanencji. Obszar rzeczywistości, w którym dokonać ma się jej ucieleśnienie i spełnienie, wykracza poza wymiar antropologiczny i społeczny, obejmując całą rzeczywistość. Równie uniwersalne intencje i zasięg cechują, w następstwie powyższego, wysiłki poznawcze tamtejszej myśli, w szczególności refleksji filozoficznej, i charakter poszukiwanej przez nią Prawdy. Nieprzypadkowo zatem: „Filozofia rosyjska, stawiając w centrum swoich zainteresowań ideę wszechjedności, podjęła próbę wyjaśnienia jedności kosmosu i pogodzenia wszystkich przeciwieństw”⁷⁴.

Popiotrowa dyfuzja kultury zachodniej – podważająca jednorodność kulturową Rosji i uruchamiająca, niewolne od ambiwalencji, procesy indywidualizacji – dążenia owego nie wyeliminowała, a czasem nawet – paradoksalnie – je wzmocniła. Klasycznie rosyjska, słowianofilska krytyka Zachodu, oskarżonego o hipertrofię racjonalizmu, indywidualizmu i abstrakcyjnego prawa itp. prowadzona była w imię „osobowości integralnej”, opartej na wierze jako jedynej sile duchowej zdolnej odbudować pierwotną niepodzielność osobowości ludzkiej. Integralność osobowości stanowić miała zarówno przesłankę, jak i korelat „integralnego społeczeństwa” i „integralnego życia” w ogóle, przeciwstawianego – pojmowanym jako zatomizowane, zracjonalizowane, urzeczowione, rodzące partykularyzm i konflikty – więziom Zachodu. Pojęcie „osobowości” odnoszo-

⁷³ Niniejszą wypowiedź K. Aksakowa cytuję według: N. J. Cymbajew, *Słowianofilstwo. Iz istorii russkoj obszczestwiennoj mysli XIX wieka*, Moskwa 1986, s. 195.

⁷⁴ H. Paprocki, *Wszechjedność...*, s. 78.

no również do wspólnoty narodowej. Jak podkreślano, to nie historia tworzy narody, ale osobowości narodów realizują się w historii, urzeczywistniając myśl Bożą o nich.

Podobny sens – i inspiracje, gdyż wskazywane idee miały być, w przekonaniu swych twórców, rozwinięciem nauk wschodnich Ojców Kościoła – odnaleźć można w koncepcji soborowości, mającej stanowić pomost pomiędzy poglądami gnoseologicznymi a teologią i eklezjologią. Kościół, „żywy organizm miłości i prawdy”, okazywał się w jej świetle skutecznym antidotum na dezintegrację i atomizację współczesnego świata⁷⁵.

Odkrywanie przez rozum uniwersalnej prawdy ma – głosił Mikołaj Bierdiajew – charakter ponadindywidualny i ponadludzki, tj. wspólnotowy i eklezjastyczny:

Świadomość eklezjastyczno-wspólnotowa poprzedza podział i rozpad na podmiot i przedmiot. Poza doświadczeniem eklezjastycznym podmiot i przedmiot nieuchronnie pozostają rozdarte, rozdzielone i nie mogą zostać powtórnie zjednoczone przez myślenie⁷⁶.

Tożsamość podmiotu i przedmiotu, wskazywał on, by mogła zostać sformułowana przez filozofię religijną musi być w pierw religijnie ukonstytuowana, stwarzając sytuację, która jest jednocześnie szansą i zobowiązaniem dla refleksji filozoficznej; dlatego: „Punkt widzenia świadomości eklezjastycznej powinien być otwarcie głoszony przez filozofię”⁷⁷.

Idea soborowości stanowi jedno z centralnych pojęć, nie tylko religijnej, filozofii rosyjskiej, można ją odnaleźć m. in. u słowianofilów, Sołowjowa, Rozanowa, Florenskiego, Bułgakowa. Bierdiajew utrzymywał wręcz, iż wszyscy rosyjscy filozofowie i pisarze dążyli ku kulturze soborowej, nawet jeśli była ona pojmowana przez nich w różny sposób⁷⁸. Ideę soborowości, a także jej rozmaite ideologiczne surogaty, formuły i odpowiedniki, traktowano jednocześnie często jako niezawodne remedium na wszelkie problemy wewnętrzne i zewnętrzne Rosji⁷⁹. W utrwalonym od wieków w duchowości rosyjskiej przekonaniu, głęboki sens idei soborowości nie odnosił się do – autonomicznie zwłaszcza pojmowanej – sfery organizacji zbiorowego działania, a polegał przede wszystkim „na zbiorowej wewnętrznej przemianie, która umożliwiała skuteczne zwalczanie zła”⁸⁰.

⁷⁵ Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia...*, s. 152 i n.; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 271–273.

⁷⁶ M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, Białystok 1995, s. 53.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Por. W. W. Gorbunow, *Idieja sobornosti w ruskiej rieligioznoj filozofii*, Moskwa 1994, s. 10.

⁷⁹ Również dziś bywa przedmiotem daleko idącej mitologizacji, w roli przykładu można wskazać książkę E. Troickiego, *Czto takoję ruskaja sobornost'*, Moskwa 1993.

⁸⁰ H. Kowalska-Stus, *Kulturowy kontekst anatomii smuty*, [w:] L. Liburska (red.), *Kultura rosyjska...*, s. 193.

Dramatycznie przeżywane doświadczenie stanu rozdarcia i dezintegracji, zintensyfikowana potrzeba skonstrastowania rzeczywistości i duchowości rosyjskiej z – postrzeganym jako „zatomizowany”, „jednostronny” i „powierzchowny” – Zachodem itp. niejednokrotnie intensyfikowały jeszcze bardziej potrzebę powrotu do wspólnotowych, mitycznych nieraz *de facto* źródeł, odzyskania totalności, osiągnięcia żywej głębi, jedności i pełni. Wyjście poza istniejący stan – wpisane w bodaj każdą z podobnych, oczekiwanych bądź postulowanych, alternatyw rosyjskiej przyszłości – zakładało nieodmiennie perspektywę, w ramach której rosyjska egzystencja osiąga wreszcie zgodność ze swą „istotą”, odnajduje właściwą sobie formę, finalnie odzyskuje upragnioną tożsamość i pełnię.

Przewyciężenie „upadłej” terażniejszości traktowano tam często wówczas jednocześnie jako swego rodzaju próbę inicjacyjną: jej – zakładające poznanie Prawdy – pozytywne, zwycięskie (tj. prowadzące do spełnienia „istoty”) pokonanie otwierało nadzwyczajne możliwości rozwojowe, natomiast niezdolność sprostania owemu zadaniu sprowadzać miało nieuchronną karę: rozkład, rozpad, śmierć. Wskazana polaryzacja przeczuć, dotyczących przyszłości, swoje niektóre podstawy zdaje się posiadać już w sferze myślenia mityczno-symbolicznego. Wiąże się ona m. in. z dwoistością i ambiwalencją „kobiecości” – a zatem i „kobiecej” Rosji – łączącymi motyw świętości i wzniosłości, personifikowany przez postać Madonny oraz wiązany z Ewą motyw grzeszności, regresywności, upadku⁸¹. Koresponduje również z dostrzegalną ambiwalencją wszelkich prób przekroczenia zwykłego sposobu bytowania i wstąpienia na wyższy poziom rzeczywistości, sięgnięcia transcendencji:

Każdy, kto śmie pragnąć tego, co wyższe, *implicite* przyrównuje się do tego; jeśli zdoła wkroczyć w sferę panowania tej wyższości i oprzeć się jej, sam jej dostępuje. Jeśli jednak na to nie zasłużył, jest nieodwołalnie zniszczony⁸².

W myśleniu Rosjan na prasłowiańskie wierzenia i wartości nałożyły się przez wieki zasady, wartości i kategorie myślowe wschodniego chrześcijaństwa⁸³, a następnie wpływy intelektualne i kulturowe Zachodu. Zachowaniu szeregu zmodyfikowanych elementów przedchrześcijańskich sprzyjał niewątpliwie wyraźniej słabszy niż w katolicyzmie akosmizm prawosławia; również, mocniej podkreślany, pierwiastek Boskiej immanencji w świecie słabiej kontrastował z przedchrześcijańskim kosmizmem Słowian. M. Bierdijew wskazywał:

Oryginalny rosyjski kosmizm charakteryzuje nasz narodowy typ religijny, a jego źródła odnajdujemy jeszcze w rosyjskim pogaństwie. Związany z tym jest szczególny

⁸¹ Por. O. Riabow, *Russkaja filozofija ženstwiennosti (XI–XX wieka)*, Iwanowo 1999, s. 18–19, 140–141.

⁸² J. E. Ciriot, *Słownik...*, s. 467, a także 128, 181.

⁸³ Por. A. Suchow, *Russkaja filozofija. Osobiennosti, tradicyi, istoriczeskije sud'by*, Moskwa 1995, s. 39–42.

kult Matki Bożej, niezauważenie przechodzący w kult rosyjskiej ziemi i z nim się zlewający⁸⁴.

W następstwie procesów chrystianizacyjnych wilgotna Matka Ziemia – rosyjska postać archetypowej Wielkiej Bogini Matki – staje się Świętą Ziemią Ruską (później Rosyjską), a „Ziemia ruska, Kościół i Matka Boska zlewają się w jego [tj. mieszkańca Rosji – przyp. M. B.] świadomości w jeden matczyzny obraz”⁸⁵. Nie były to procesy jedynie biernej recepcji: wpływu właściwości słowiańskiego podłoża nie można – przy dostrzeganiu działania również szeregu innych czynników – pominąć, próbując objaśnić swoistości rosyjskiej kultury religijnej. Zwróćmy w szczególności uwagę, że o ile dla tradycji bizantyńskiej Sofia-Mądrość Boża była jednym z określeń Chrystusa, o tyle na Rusi, zwłaszcza w Nowogrodzie, wiąże się ją z Bogurodzicą, a przy przejściu od Matki-Ziemi do Świętej Rusi zachowany zostaje „kobiecy” charakter wspólnotowej prawdy i samoświadomości⁸⁶.

Podobnie przebiegał proces kształtowania się dominującego w Rosji charakteru percepcji i konceptualizacji świata: „kosmologia rosyjska podąża śladami Ojców greckich, niemniej są w niej elementy właściwe tradycji słowiańskiej, na przykład kult wilgotnej Matki-Ziemi”⁸⁷. Z tego prastarego mitu, zespolonego następnie z wiarą chrześcijańską, wypływają – wskazuje T. Špidlik – podstawowe cechy mentalności rosyjskiej:

poczucie powszechnej odpowiedzialności za dobro i zło, wizja eschatologiczna ożywionego, dialogalnego świata, w którym zostaje przekroczona wszelka heterogeniczność, i [...] wyobrażenia ludowa, która stara się łączyć życie na ziemi z tajemnicą Matki Bożej, a więc widzi w Chrystusie głównie Syna Ziemi⁸⁸.

W niechętniej zasadom kantowskiego transcendentalizmu, odpornej na jego wpływ, świadomości i tradycji kulturowej nauka miesza się niejednokrotnie z „metafizyką”, a analogony postulatów praktycznego rozumu z danymi doświadczenia i ustaleniami intelektu. Bezgraniczna pewność przechodzi często w poznawczy nihilizm, a percepcyjny pasywizm w – pozbawione samowiedzy – swobodne kreowanie „rzeczywistości”, w stosunku do której kult pełny uległego oddania się paradoksalnie nie koliduje z bezceremonialną instrumentalnością. Typowe dla podobnej postawy odsunięcie na dalszy plan kwestii rozwiązywania – w skali, w jakiej byłoby to możliwe – konkretnych problemów poznawczych

⁸⁴ M. Bierdiajew, *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia...*, s. 27.

⁸⁵ O. Riabow, *Russkaja filozofija...*, s. 39–40.

⁸⁶ Por. tamże, s. 35 i n., 229.

⁸⁷ T. Špidlik, *Mysl rosyjska...*, s. 248.

⁸⁸ Tamże, s. 249.

i społecznych, poszukiwanie dla nich wyabsolutyzowanych i nierealistycznych *de facto* rozwiązań (np. metody na to, jak poznać głębię i przywrócić jedność rzeczywistości, jak wyprzedzić świat, wskazać mu drogę przyszłości itp.) bądź ich ezoteryczne „umetafizycznianie”, powoduje, że w sferze empirycznej nabierają one dotkliwej intensywności. Spotęgowaniu ulega wówczas narastanie niezadowolenia z tego, co jest, artykułującego się szczególnie wyraziście w okresach osłabienia władzy politycznej i towarzyszących mu procesów dezintegracji społecznej itd. Jak objaśniał sprawę M. Bierdiajew: duch rosyjski

jest zwrócony ku temu, co ostatnie i definitywne, ku temu, co absolutne we wszystkim; ku absolutnej wolności i ku absolutnej miłości. Ale w procesie naturalno-histerycznym panuje to, co względne i średnie. I dlatego rosyjskie pragnienie absolutnej wolności w praktyce często przywodzi do niewoli w tym, co względne i średnie, a rosyjskie pragnienie absolutnej miłości – do wrogości i nienawiści. Dla Rosjan charakterystyczna jest jakaś bezsilność, jakaś nieudolność we wszystkim, co względne i średnie⁸⁹.

W oczach Zachodu, a także w samej Rosji, istnieje, jak pamiętamy, silnie utrwalony stereotyp rosyjskiej kultury, mentalności i umysłowości, określany pojęciem „duszy rosyjskiej”⁹⁰, a także konceptualizującej i eksplikującej jego treść – w perspektywie oczekiwanego, finalnego Spełnienia – „rosyjskiej idei”⁹¹. W ugruntowanym w tamtejszej tradycji przekonaniu Rosjan, pojęcia „duszy rosyjskiej” czy „duszy Rosji” zawierają w sobie pierwiastek mistyczny, wykraczając zasadniczo poza wszelkie empirycznie uchwytnie charakterystyki i definicje w kategoriach „rozsądku”. Akcentują oni swą – z założenia dla innych niezrozumiałą – tajemniczość, wyjątkowość i paradoksalność. Dostrzegają antynomiczność „duszy rosyjskiej”, wyrażającą się we współistnieniu przeciwieństw (np. umiłowanie bezgranicznej swobody i równie nieograniczony serwilizm), przechodzących w „zamkniętym kręgu” jedno w drugie (np. anarchia – despotyzm – anarchia itd.). Wierzą, że doprowadzenie do skrajności przeciwieństw stwarza szansę ich radykalnego, totalnego, a nawet ostatecznego rozwiązania, co wymaga od Rosjan i Rosji odnalezienia samych siebie, rozpoznania się w mistycznej prawdzie rosyjskiego prawosławia, rosyjskiej historii i rosyjskiej idei itp. Naród rosyjski powie wówczas światu „swoje słowo” i wskaże mu właściwą drogę⁹². W odpowiadającej powyższemu percepcji świata tkwi ostre przeciwstawienie pogrążonego w nieprawdzie, złu, grzechach, cierpieniach, sprzecznościach,

⁸⁹ Cyt. według: W. M. Sołowjow, *Tajny ruskiej duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersi*, Moskwa 2001, s. 115–116.

⁹⁰ Por. s. 39 i n.

⁹¹ „Rosyjska idea” wyraża nie tylko doświadczenie „upadłości świata”, skażonego przez Grzech i zło, ale również wiarę w możliwą przemianę i „powszechne zbawienie”. Por. A. Gułyga, *Russkaja idieja i jejo tworcy*, Moskwa 1995, s. 25.

⁹² Por. M. Broda, *Russkaja dusza*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność...*, s. 76; M. Zdziechowski, *Antynomie duszy rosyjskiej (Mikołaj Bierdiajew)*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Kraków 1993, s. 274 i n.

niesprawiedliwości czy ucisku dzisiejszego świata – w ramach którego postawa skrajnego nieprzejednania wobec istniejącego systemu staje się niejednokrotnie formą samoobrony i zachowania własnej tożsamości moralnej i intelektualnej⁹³, z jednej strony, oraz jego przyszłego, wolnego od podobnych negatywów, przemienionego – w unii z Bogiem lub w wolnej od alienacji wspólnocie ludzkiej – oblicza, z drugiej⁹⁴.

Spotęgowane doświadczenie zła i nieprawdy wzmagają tęsknotę za dobrem, prawdą, pięknem i harmonią. „Według Pawła Florenskiego, jesteśmy zdani w rzeczy samej tylko na jeden zasadniczy wybór: albo Trójca, albo infernalne szaleństwo; albo błogosławieństwo, albo odczłowieczenie”⁹⁵. W przekonaniu podobnie pojmujących rzeczywistość myślicieli i pisarzy rosyjskich, diagnozuje Borys Tarasow, dychotomiczna alternatywa wiązana jest z „tajemnicą człowieka”, wykraczającą swoimi korzeniami poza granice „tego świata”. Zgodnie ze swą pierwotną i autentyczną naturą, stworzoną na Boży obraz i podobieństwo, człowiek powołany był – jest – do dobra, prawdy, miłości i piękna, w następstwie upadku w grzech została ona jednak skażona. Utraciwszy ontologiczną więź z Bogiem człowiek miota się w poszukiwaniu jej ideologicznych surogatów i substytutów⁹⁶, będących jednak nie uobeczeniem i uosobieniem, ale przeciwieństwem Prawdy.

Jak konkretyzuje i objaśnia sprawę Sergiusz Bułgakow, na poziomie religijno-filozoficznym, służącym do wypracowania i przedstawienia chrześcijańskiej filozofii historii i filozofii społecznej, pojawia się w związku z powyższym fundamentalne pytanie o historię ludzkości: „Czy jest ona ludzkim samotwórczym, czy też ujawniają się w niej jedynie włożone [w nią przez Boga – przyp. M. B.] przy stworzeniu człowieka siły, »obraz i podobieństwo«...”⁹⁷, dane już na początku i w historii przechodzące jedynie z potencjalności i skrytości w aktualność i jawność. „Utwierdzając zasadę »samoobjawienia« i »samotworzenia«, tj. przypisując sobie »historię w ontologicznym sensie«, człowiek wstąpił na »drogę szatana«”⁹⁸. Podstawową antynomią religijną, z którą zetknięcie się określiło drogi chrześcijańskiej Europy, stała się w ten sposób sprzeczność dwóch odmiennych typów samookreślenia się człowieka: „ku Bogu” albo „przeciwno Bogu”.

⁹³ Por. A. Besançon, *Etre russe a XIX e siècle*, Paris 1974, s. 10–11.

⁹⁴ Por. M. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 224 i n.

⁹⁵ W. Hryniewicz, *Prawosławie poszukujących*, „Znak” 1993, nr 2, s. 18.

⁹⁶ Por. B. Tarasow, *Człowiek i istorija...*, s. 403–404.

⁹⁷ S. Bułgakow, *Dwa grada: issledowanija o prirodie obszczestwiennych idiealów*, Moskwa 2008, s. 58.

⁹⁸ Ju. Dawydow, *Apokalipsis ateistycznej religii (S. N. Bułgakow kak kritik riwolucjonistskoj religioznosti)*, [w:] S. Bułgakow, *Dwa grada...*, s. 9.

W optyce przyjmowanej przez Bułgakowa, socjalizm okazywał się zsekularyzowaną formą religijnego chiliazmu, a proletariats – „ze szczególną proletariacką duszą i szczególną rewolucyjną misją” – nowym „narodem wybranym”⁹⁹. W kulminacyjnym momencie walki człowieka z Bogiem „pałeczkę sztafetową” przejęła z rąk Zachodu „Rosja – jej *inteligencja*, która dostrzegła swą ogólnoswiatowo-historyczną misję właśnie w tym, żeby doprowadzić tę totalną wojnę z Bogiem »do zwycięskiego końca«, włączwszy do niej »masy pracujące«”¹⁰⁰. Rewolucyjne ekscesy już pierwszej rewolucji rosyjskiej 1905 r. w sposób dramatyczny pokazały, że inteligencja rosyjska znalazła w końcu dostęp do – niereagującej wcześniej na jej działania – duszy ludu (narodu), ale jej wpływ okazał się demoralizujący i destrukcyjny, ukierunkowując ludową (narodową) aktywność na miraż realizacji ziemskiego Grada – ideologicznego surogatu chrześcijańskiego ideału Państwa Bożego. Jedynym wyjściem wydawała się zatem głęboka, zasadnicza przemiana całego światopoglądu i postawy rosyjskiej inteligencji, uświadomienie sobie własnej religijności i potrzeby pracy nad sobą, umożliwiające jej wypełnienie swojej misji wobec ludu (narodu), stania się jego prawdziwą, a nie fałszywą, oświecicielką:

Historyczna przyszłość Rosji, odrodzenie i odzyskanie potęgi przez naszą ojczyznę albo jej ostateczny rozkład, być może polityczna śmierć, pozostają, w moim przekonaniu, zależne od tego, czy rozwiążemy to kulturowo-pedagogiczne zadanie: oświecić lud (*narod*), nie rozkładając jego moralnej osobowości¹⁰¹.

W ujęciu Bułgakowa sens, wartość i charakter wpływu, pojawiających się w dziejach sił i ruchów społecznych, na istniejące i tworzone formy społeczne i historyczne losy Rosji oraz świata określa to, jakiej prawdy – Prawdy czy pseudo- bądź antyprawdy – są one nosicielami i ucieleśnieniami. Za ich radykalizowanym przeciwieństwem kryje się, wiązana z głębią doświadczanej degradacji i upadku, ufność w możliwość fundamentalnej przemiany, zakładającej triumf Prawdy, otwierającej perspektywę pozytywnej syntezy wszystkich autentycznych wartości. Zarówno negatywna, jak i pozytywna wizja przyszłości łączy w sobie jednocześnie – korespondując z pojmowaniem rosyjskości w kategoriach „duszy” – wymiar duchowo-moralny z materialnym i zdolnością albo niezdolnością, do przejawiania mocy¹⁰².

Ujawniająca się w myśli Bułgakowa próba wykroczenia poza ideologiczne hipostazowanie ludzkich konstrukcji myślowych – w kontekście towarzyszącego im zamysłu ucieleśnienia czy realizacji Państwa Bożego na ziemi – akcen-

⁹⁹ S. Bułgakow, *Dwa grada...*, s. 395.

¹⁰⁰ Ju. Dawydow, *Apokalipsis...*, s. 37.

¹⁰¹ S. Bułgakow, *Dwa grada...*, s. 431.

¹⁰² Por. s. 44–45.

tuje „tajemną granicę między królestwem z tego i nie z tego świata”¹⁰³. Pierwotne źródła krytykowanej przez siebie tendencji wiąże on z katolicyzmem, wskazując na historyczne przykłady występowania Kościoła rzymskiego w charakterze „państwa ziemskiego” i „ziemskiej teokracji”. Jakkolwiek: „Ten sam jad przenika i w prawosławiu w nauce o mistycznym samodzielnym, powołanym jakoby do tego, by urzeczywistnić ziemski gród”¹⁰⁴, to w prawosławiu podobne skażenie nie staje się jednak dogmatem, a jedynie grzesznym pobłędzeniem niektórych członków cerkwi. Przeciwwstawienie Prawdy i nieprawdy, prawidłowego i błędnego rozumienia religijnej prawdy chrześcijańskiej, znajduje, jego zdaniem, w sferze rosyjskiego prawosławia nie tylko historyczną artykulację, ale i możliwość triumfu Prawdy, zdolnej przemieniać ludzkie życie i historię. Rosyjska inteligencja „wykonawszy – wymagającą kolosalnych wysiłków – wewnętrzną pracę dla oświecenia samej siebie”¹⁰⁵ – może dokonać oświecenia ludu, przywrócić ogólnospołeczną jedność, zastępując perspektywę opartej na przemocy rewolucji politycznej perspektywą reformacji moralno-religijnej. Sergiusz Bułgakow – konstatuje w podobnym duchu, współczesny nam rosyjski interpretator jego myśli, Jurij Dawydow – był jednym z tych, którzy uświadamiali sobie całą radykalność i „ogólnoswiatowo-historyczne” znaczenia tego wyboru¹⁰⁶, aktualnego w Rosji – „tu i teraz” – również kilkadziesiąt lat później, na przełomie XX i XXI w.

W utrwalonym przekonaniu wielu rodaków Bułgakowa:

Podstawową, najgłębszą cechą narodu rosyjskiego jest jego religijność i związane z nią poszukiwanie absolutnego dobra, w konsekwencji takiego dobra, które jest urzeczywistnialne tylko w Królestwie Bożym... Doskonałe dobro bez jakiegokolwiek domieszki zła i niedoskonałości istnieje w Królestwie Bożym [...]. Członkowie Królestwa Bożego są zupełnie wolni od egoizmu i dlatego tworzą absolutne wartości – moralne dobro, piękno, poznanie prawdy, dobra niepodzielne i niemożliwe do usunięcia, służące całemu światu. Dobra względne [...] nie przyciągają do siebie członków Królestwa Bożego¹⁰⁷.

Nie ma w tym, jak ufano, nic z historyczno-empirycznej przypadkowości, skoro naród rosyjski

mocą swej wiecznej idei, nie akceptuje rzeczywistości doczesnej; zwrócony jest ku Rzeczywistości Przyszłej, ku Nowej Jerozolimie, lecz Nowa Jerozolima nie jest odezwana od ogromnego obszaru ziemi rosyjskiej i stopi się z nim¹⁰⁸.

¹⁰³ Tamże, s. 62.

¹⁰⁴ Tamże, s. 61.

¹⁰⁵ Ju. Dawydow, *Apokalipsis...*, s. 51.

¹⁰⁶ Por. tamże.

¹⁰⁷ N. O. Łosskij, *Charakter ruskogo naroda*, kn. I, Frankfurt 1957, s. 5.

¹⁰⁸ N. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987, s. 174.

Dychotomiczny typ myślenia określał zatem również, szczególnie nawet wyraziście, sposób pojmowania przyszłości własnego kraju: „Rosji trzeba być albo najbardziej moralnym, tj. najbardziej chrześcijańskim ze wszystkich społeczeństw ludzkich, albo niczym, ale dla niej łatwiej jest w ogóle nie istnieć niż być niczym”¹⁰⁹ – twierdził już A. Chomiakow. Kilkadziesiąt lat później podobne credo wypowiedział M. Bierdiajew:

Naród rosyjski nie może stworzyć kompromisowego, humanistycznego królestwa [...]. To naród [...], który zdąży ku końcowi historii, ku urzeczywistnieniu królestwa Bożego; chce on albo królestwa Bożego, braterstwa w Chrystusie, albo koleżeństwa w Antychryście, królestwa księcia tego świata¹¹⁰.

Od czasów przyjęcia na Rusi chrześcijaństwa nosiciela i obrońcę Prawdy widziano w monarsze. Jak wskazuje Michał Czernikow:

Istinę prawosławnego państwa stanowi jedyny Bóg [...]. Prawdą prawosławnego państwa jest Boska Prawda... Dążenie drogą takiej prawdy prowadzi do ziemskiego dobrobytu w państwie, i co szczególnie ważne do zbawienia duszy, i wiecznego życia w Chrystusie. W carskim państwie to, co ziemskie, podporządkowane jest temu, co niebieskie¹¹¹.

Skoro strażnikiem Prawdy jest Car, podążanie jej drogą zakłada podporządkowanie się władcy, a za jego właśnie pośrednictwem Bogu. Poprzez akt namaszczenia Car zostaje „wprowadzony ze sfery ziemskiej immanencji i wprowadzony w obszar innego, nieziemskiego świata”¹¹².

Wraz z upływem czasu, w popiotrowej już Rosji – kontynuuje Czernikow – zamiennikiem transcendentnego wymiaru *istiny* staje się coraz wyraźniej jej wymiar kosmiczny. Wówczas: „Prawidłowym (*prawiednym*) jest wszystko, co przynosi korzyść państwu, co pomnaża jego potęgę, co wydłuża jego żywotność”¹¹³. Poddani pozostają nadal winni posłuszeństwo władcy, ale już nie w imię zbawienia własnych dusz, lecz w imię dobra i potęgi imperium. Rosyjska prawda nabiera w ten sposób charakteru mocarstwowej Prawdy. „*Istina* zostaje utożsamiona z państwem, Prawda natomiast staje się głosem tak rozumianej *Istiny*”¹¹⁴. Nie dla wszystkich Rosjan tak pojmowana prawda była jednak Prawdą – krytycy władzy i panującego porządku społecznego rozpoznawali ją wręcz jako Nieprawdę. Demaskowanie „fałszywej prawdy” stawało się dla inteligentnych radykałów rosyjskich walką o „prawdziwą (*istinnuju*) Prawdę”. Politycz-

¹⁰⁹ A. S. Chomiakow, *Soczinienija*, t. 3, Moskwa 1911, s. 337.

¹¹⁰ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, Warszawa 1936, s. 181.

¹¹¹ Cyt. według: A. Kurkiewicz, *Dialektyka prawdy w rosyjskim imperium*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010, s. 172.

¹¹² Tamże, s. 173.

¹¹³ Cyt. według: tamże.

¹¹⁴ Tamże.

na i ideologiczna instrumentalizacja głoszonych zasad i przywoływanych racji prowadziła do wytworzenia się sytuacji, w której: „Utożsamianie Prawdy z walką o Prawdę przeradza się w walkę za wszelką cenę, przeciw nawet samej Prawdzie, a raczej temu wszystkiemu, co wiązało się z jej pojęciem”¹¹⁵. Domniemana, rewolucyjna zwłaszcza, prawda-sprawiedliwość podporządkowywała sobie, wypaczała i niszczyła prawdę-*istinę*, dyskwalifikująco dekretnując jej negatywny, antyspołeczny czy kontrrewolucyjny charakter. Rozdzielenie, dychotomizacja i wzajemne przeciwstawianie sobie obu wymiarów prawdy – dla wyznawców i zwolenników opcji rewolucyjnej, podobnie jak dla większości ich carskich przeciwników, zwykle bezwiedne, gdyż jedni i drudzy byli najczęściej przekonani o totalności posiadanej przez siebie prawdy i zwalczali, równie całościowo pojmowaną, antyprawdę swych adwersarzy – reaktualizowała typową dla archaicznego pojmowania świata wizję ciągłej walki sił dobra i zła, prawdy i fałszu, porządku i chaosu, życia i śmierci.

Typowo rosyjska dysjunkcja: albo samo zło – albo samo dobro, prowadziła w wielu przypadkach ku idei powszechnego przebaczenia i odkupienia czy po prostu przewyciężenia i usunięcia zła, mogącej – zwłaszcza gdy przyjmuje ona instrumentalną formę samoprzebaczenia sobie i usprawiedliwiania samego siebie – rodzić (co najłatwiej dostrzec jednak, patrząc na to z zewnątrz) groźne kulturowo i społecznie konsekwencje. Z perspektywy spełnionej, religijnie czy ideologicznie pojmowanej, paruzji – a dla niecierpliwych już nawet z perspektywy jej zamierzonego przez siebie urzeczywistnienia – całe zło zostawało zniesione jako zło, a stanowiąc instrument dla „przebóstwienia” lub ostatecznego „człowieczenia” (jako środek wykorzenienia herezji lub, torującej drogę postępowi, walki klas) zdawało się niekiedy okazywać wręcz swym przeciwieństwem, to jest po prostu dobrem¹¹⁶.

Wśród samych Rosjan byli i tacy, którzy dostrzegali inne jeszcze skrywane poruszenia duszy rosyjskiej. Josip Brodski pisał w eseju pod znamienym tytułem *Ucieczka z Bizancjum*:

Wydaje mi się, że podstawową cechą mojego narodu jest ambiwalencja. Nie ma takiego rosyjskiego kata, który nie obawiałby się, że kiedyś stanie się ofiarą. Nie masz też takiej ofiary, nawet najędzniejszej, która nie zakładałaby (choćby nawet tylko na własny użytek) możliwości, że dzięki zdolnościom własnego umysłu zmieni się w kata¹¹⁷.

Podobna, nazbyt pewnie zgeneralizowana, diagnoza nie jest wolna od innej z kolei jednostronności, na którą zwrócił uwagę Isaiah Berlin, wskazu-

¹¹⁵ Tamże, s. 174.

¹¹⁶ Por. M. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 224–226.

¹¹⁷ Cyt. według: „Forum” 1993, nr 43 (1474), s. 6.

jąc na wahania niektórych myślicieli rosyjskich między dążeniem do aksjologiczno-moralnego absolutu i utożsamienia się z nim a odczuwaną jednocześnie obawą przed utratą własnej samoistości, zagłuszeniem wyrzutów sumienia, osobistej odpowiedzialności za swoje wybory i działania, przed pokusą legitymizacji wszelkich podejmowanych środków osiągania swych wyabsolutyzowanych celów¹¹⁸.

Dychotomizacja wizji przyszłości, charakteru i roli, jaką może w niej odegrać Rosja, znajdowała swoje podstawy w radykalnej polaryzacji charakteru i ocen możliwych aktualizacji rosyjskiej potencjalności – łączonych z naturą Prawdy albo przeciwnie – pseudoprawdy, nieprawdy czy antyprawdy – określających, jak wierzone, każdorazowo tożsamość swych nosicieli, dążących do wcielenia jej w życie. Dla przykładu, ojciec Georgij Fłorowski wskazywał na ontologiczną odmienność dwóch typów doświadczenia, przeciwstawiając sobie wzajemnie „doświadczenie fałszu” i „doświadczenie Prawdy”: „Jest doświadczenie »tego świata«, doświadczenie ciała i krwi, i jest doświadczenie błogosławione, doświadczenie »w Duchu«”¹¹⁹. Przejście od pierwszego do drugiego, rzeczywiste odróżnienie ich obu, stanowiące główną metafizyczną przesłankę możliwości autentycznego poznania, dokonuje się

w metafizycznym, monumentalnym przekształceniu osoby [poznającej – przyp. M. B.]. Zmienia się przedmiot percepcji – ontologicznie zmienia się przy tym i po to sama poznająca osoba. Albowiem w jakimś sensie „podobne poznaje podobne”. I dla kontemplowania *Prawdy* poznający podmiot sam powinien stać się i być „prawdziwym” (*istinnym*)¹²⁰.

U Dostojewskiego – sytuowanego przez wielu jego rodaków w samym centrum rosyjskiej tradycji duchowej i kulturowej – przejawem i konkretyzacją podobnej ontologizacji i jednocześnie ucieleśnienia, dychotomizowanej z fałszem, prawdy stało się w szczególności rozróżnienie „wszechczłowieka” (*wsieczelowieka*) i „człowieka ogólnego” (*obszczeczelowieka*), skontrastowane wzajemnie ze sobą dwa możliwe warianty, odpowiednio, realizacji albo „realizacji” czy „antyrealizacji” szeroko rozumianej „rosyjskiej idei”. W pierwszym przypadku miała się dokonywać uniwersalna synteza wszystkich idei i wartości narodów (europejskich), wyrażająca i współucieleśniająca wszechstronność, różnorodność i pełnię, w drugim natomiast – redukcja bogactwa człowieczeństwa do wspólnego mianownika, czyli najczęściej *de facto*, przesłanianie jedynie „ogólnoludzką maską”, niwelujące różnorodność, indywidualność, wolność itp. dą-

¹¹⁸ Por. A. Kelly, *Introduction: A Complex Vision*, [w:] I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978, s. XVI–XVII.

¹¹⁹ Cyt. według: B. Tarasow, »*Tajna człowieka*«, [w:] tenże, *Człowiek i historia...*, s. 401.

¹²⁰ Tamże.

żenie „do narzucenia wszystkim ludziom, jednej powszechnie obowiązującej normy”¹²¹, swojej normy.

W ramach rozpatrywanych schematów konceptualizacyjnych oraz w sferze intencji ich twórców – analogiczne do wskazanego wyżej rozróżnienia, sformułowanego przez Dostojewskiego – dychotomizujące ontologizacje czy ucieleśnienia Prawdy i nieprawdy, symptomatyczne i w swym ogólnym sensie reprezentatywne dla podobnych zabiegów dokonywanych przez wielu myślicieli rosyjskich, mają znaczenie fundamentalne, wskazując na treści i sprawy, zdolne rozstrzygać o przyszłych losach Rosji¹²². Z perspektywy obserwatora zewnętrznego, w szczególności tej, którą przedstawiam w niniejszej książce, znaczenie podobnych zabiegów i konstrukcji – poprzez pokazanie mentalno-kulturowo-społecznych przesłanek i uwarunkowań, stymulujących ich podmiotową potrzebę oraz tendencje do absolutyzacji owego znaczenia – ulega jednak istotnej relatywizacji, ujawniając swój, przede wszystkim subiektywny, postulatyczny sens i charakter.

Z jednej strony zdają się one świadczyć o wyczuwaniu i uświadamianiu sobie przez autorów, rozmaitych, trudnych i wielowymiarowych problemów, związanych z sensem, treścią i próbami realizacji „rosyjskiej idei”, wspólnotowego ucieleśnienia wyrażanej przez nią Prawdy – mającej połączyć, jako współobecne i finalnie ze sobą pogodzone, treści sakralne i profaniczne, eschatologiczne czy *quasi*-eschatologiczne i historyczne, soteriologiczne i społeczne bądź polityczne, obiektywne i subiektywne, przedmiotowe bądź podmiotowe, ontologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne. Z drugiej strony, odniesione do zewnętrznej faktyczności, niewspółmiernej przecież z formułowanymi przez nich schematami konceptualizacyjnymi, ujawniają inne jeszcze oblicze. Wydają się one okazywać, w jednym przynajmniej ze swych wymiarów, zabiegami swoistego „odczarowywania” rzeczywistości, ujętej *de facto* wcześniej jako potrzebująca właśnie podobnego aktu i podatna na jego moc sprawczą. Mamy wówczas do czynienia z, bezwiednym zwykle bądź nie do końca świadomym – uzasadniającym i umożliwiającym powyższe – postulowaniem jej domniemanej natury czy istoty, któremu towarzyszy hipertroficzna ufność w przemieniającą moc własnej Prawdy, wyzwalającej nie tylko od grzechu i Bożej Kary, ale uwalniającej również ludzkie życie jednostkowe i wspólnotowe spod doświadczanych wcześniej podstawowych ograniczeń, determinacji i sprzeczności ziemskiego, historycznego świata. Chodzi w szczególności o Prawdę zyskiwaną, jak pragnie się wierzyć, dzięki uprzedniemu doświadczeniu głębi rosyjskości, kontemplacji „rosyjskiej tajemnicy”, „zrozumieniu Rosji” i rozwiązaniu jej „zagadki” – dy-

¹²¹ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 490.

¹²² Por. I. Lewiasz, *Russkije woprosy o Rossii. Diskurs s Marianom Brodnoj*, Moskwa 2007, s. 177.

chotomicznie kontrastowaną z „pseudoprawdą”, „nieprawdą” czy „antyprawdą” innych.

2. „TOŻSAMOŚĆ NIETOŻSAMOŚCI” I FENOMEN „ROSYJSKIEGO SFINKSA”

Podjęte przeze mnie badania dotyczyły podejmowanych przez Rosjan od wieków prób rozpoznania i określenia własnej tożsamości – „zrozumienia Rosji” i samych siebie – rozpatrywanych na szerszym tle tamtejszej tradycji filozoficznej i myślowej, a także samoświadomości intelektualno-kulturowej i historycznego kontekstu społeczno-politycznego. Jak starałem się pokazać, z kwestią charakteru, specyfiki, poznawalności i znaczenia rozpatrywanych zjawisk w dziejach Rosji i w życiu jej mieszkańców wiąże się wiele utrwalonych i rozpowszechnionych, często równie apodyktycznych, co wzajemnie przeciwstawnych, poglądów i stanowisk, wyrażanych przez uczestników prowadzonych tam dysput, a nierzadko również przez badaczy rzeczywistości rosyjskiej.

Podkreślanej chętnie, czasem wręcz rytualnie, niepoznawalności czy niepojętości rosyjskości, Rosji, „duszy rosyjskiej”, „duszy Rosji” itp. towarzyszy, paradoksalnie, częste wygłaszanie równie kategorycznych opinii na ich temat; absolutyzowaniu niezmienności domniemanej natury owych zjawisk – dość dowolne wpisywanie ich we własne schematy konceptualizacyjne; odmawianiu wartości poznawczej tradycyjnym wyobrażeniom Rosjan o swym kraju i o sobie samych – uleganie ich sugestywności, prowadzące do powstania szeregu utrwalonych przeświadczeń, przesądzeń i stereotypów. Można wśród nich wymienić: wiarę w łatwą możliwość radykalnego uwolnienia się przez Rosjan od ciężaru, negatywnych zwłaszcza, determinacji i uwarunkowań historii albo, przeciwnie, przekonanie o nieodmienności rosyjskiego losu; pojmowanie przyszłości tego kraju w dychotomicznych kategoriach Wielkiego Wzlotu albo Wielkiego Krachu; przecenianie realności i wszechogarniających następstw, stojącego jakoby przed Rosją, aktualnie (w danym momencie) lub w nieodległej przyszłości, ostatecznego wyboru cywilizacyjnego; mylenie uświęconych kulturowo sposobów myślenia o sobie i Rosji oraz towarzyszących im wizji i dążeń z empiryczną realnością; traktowanie wybranych wydarzeń jako objawień domniemanej „istoty” rosyjskości, zwiastuna narodowej i uniwersalnej przemiany, a własnych rozpoznaniań, diagnoz i objaśnień jako ekluzywnych wykładni rosyjskiej prawdy; absolutyzowanie – odpowiednio do dokonywanych przez siebie wyborów postaw, żywionych nadziei bądź obaw – predeterminującej wszystko roli prawosławia, systemu władzy, *raskołu* itd.; przejawianie samoistości i potencjalnej przynajmniej siły sprawczej czynników rodzimych albo zachodnich w popiotrowej

historii Rosji; dekretowanie domniemanej „europejskości”, „azjatyckości” albo „euroazjatyckości” itp. rosyjskich konstrukcji ideologicznych.

Wiele podobnych, utartych poglądów, diagnoz i konstatacji w równie kategoryczny sposób odnoszonych jest tam bezpośrednio – i przywoływanych często *ad hoc* – do odczytywania sensu, interpretacji i oceny pojawiających się prób, wysiłków i formuł samopoznawczych Rosjan. Nie zważając na różnorodność i wielowymiarowość – współwystępujących zwykle ze sobą i oddziałujących na siebie wzajemnie – związków myśli rosyjskiej z jej kontekstem religijnym, społecznym, politycznym, kulturowym, intelektualnym itd., absolutyzuje się wówczas albo marginalizuje bądź ignoruje znaczenie uwikłania myśli rosyjskiej w sferę *sacrum* i w struktury mitu, wpływ prawosławia albo procesów laicyzacji, współczesnej zwłaszcza, świadomości rosyjskiej, odmienności świadomości słowianofilskiej i okcydentalistycznej, znaczenie domniemanych pierwiastków „rodzimych” albo siłę wpływu zachodnich inspiracji i oddziaływań, przeciężającą jakoby wszelki partykularyzm rolę intencji bezinteresownego oddania się prawdzie-sprawiedliwości albo, przeciwnie, instrumentalizującą siłę wpływu określonych interesów grupowych i mechanizmów psychospołecznych itp., na charakter rosyjskich pytań o Rosję oraz treść poszukiwanych i udzielanych na nie odpowiedzi.

Przeprowadzone analizy potwierdziły, w mojej ocenie, przedstawione we *Wstępie* hipotezy badawcze. Jak pokazywałem w kolejnych rozdziałach książki, kultywowane w rosyjskiej tradycji próby „zrozumienia Rosji” łączą ze sobą – świadomie lub bezwiednie – pierwiastki doświadczenia sakralnego i doświadczenia profanicznego, treści właściwe dla wiedzy świętej i wiedzy świeckiej, które zespalać się ze sobą i nakładając się na siebie sprzyjają powstawaniu wielorakich form kamuflażu i mistyfikacji. Za podkreślaną przez swych autorów i wyznawców, programową wręcz, wzajemną przeciwstawnością pojawiających się w historii, intencjonalnie ekskluzywnych wykładni istoty rosyjskości i wyznaczników jej tożsamości daje się ujawnić i rozpoznać cały szereg bardziej zasadniczych podobieństw, związanych z pozostawianiem przez nie we współzależnej przez siebie ogólniejszej przestrzeni sensu. Jej charakter znajduje swoje podstawy, uwarunkowania, a zatem także możliwość objaśniania, w zespole cech, współtworzących rosyjski genotyp religijno-kulturowy i duchowo-mentalny.

Należy pamiętać o potrzebie rozróżniania dwóch przynajmniej rodzajów, a w konsekwencji również znaczeń, wymiarów i funkcji, społeczno-kulturowego kontekstu rozpatrywanych prób „zrozumienia Rosji”. Pierwszy z nich to zespół – związanych z owym genotypem – założeń, przesądzeń, wartości, wyznaczników sensu, intencji, nadziei itp., sprawiających, że podobne próby mogą, wręcz muszą, pojawiać w rosyjskiej tradycji wspólnotowej jako samo-

rozumiałe i zobowiązujące Rosjan do ich podejmowania, zyskiwać przesłanki wiary w domniemaną realność finalnego, wspólnotowego samospełnienia i upragnionej przemiany rzeczywistości itd. Drugi natomiast współtworzony jest przez szereg podstawowych determinacji, uwarunkowań i okoliczności historycznych, które – potęgując przeżywaną potrzebę podobnych dążeń i poszukiwań – ujawniają jednocześnie, paradoksalnie, arealność towarzyszących im wizji i oczekiwań, ich jedynie postulatywny charakter i kompensacyjne funkcje, jakie pełnią.

Z epistemicznego punktu widzenia, właściwego dla osób podejmujących próby definitywnego „rozumienia Rosji bądź kontemplujących głębię „rosyjskiej tajemnicy”, rzeczywistość jawi się w swej ontycznej istocie jako taka właśnie, która pozwala uzasadnić i spełnić żywione przez nich nadzieje. Podstawowy dylemat poznawczy sprowadza się wówczas do rozstrzygnięcia, która – czyja – formuła jest prawdziwa, wyrażając trafnie bądź kultywując we właściwy sposób istotę rosyjskości. Epistemologiczny punkt widzenia, jaki staram się w książce przedstawić, pozwala natomiast przede wszystkim – w ramach swego rodzaju „krytyki rozumu rosyjskiego”¹²³ – ujawnić i poddać analizie sferę podmiotowo-przedmiotowych relacji poznawczych, w ramach której formy i struktury podmiotowe, towarzyszące percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości z jednej strony oraz poznawana poprzez nie przedmiotowość z drugiej, współkonstytuują się i współkształtują wzajemnie, w złożonych procesach, generujących rozmaite ambiwalencje, antynomie i dylematy, a także wysiłki zmierzające do uporania się z nimi, rodzące określone problemy pochodne itd.

We wskazanej perspektywie badawczej nieprzypadkowe staje się nie tylko pojmowanie domniemanej istoty rosyjskości i Rosji w kategoriach „duszy” i „duszy świata”, ale i charakterystyczna oscylacja myślenia w ramach dynamicznej opozycji „zagadki-tajemnicy”, towarzysząca próbom finalnego „rozumienia Rosji”. Znamienne dla analizowanego nurtu tradycji rosyjskiej pozostawanie w przestrzeni przewyżnaczonej przez archetypy mentalne i kulturowe (takie jak „Rosja-dusza świata” czy „Moskwa-Trzeci Rzym”) – o ograniczonej dialogiczności i możliwości adaptacji do świadomościowych, cywilizacyjnych, społecznych, politycznych itp. przemian współczesności – okazuje się z kolei jedną z ważnych przyczyn, nasilających się okresowo, kryzysów wspólnotowej tożsamości. Wybraną, własną bądź uznawaną przez siebie za słuszną, koncepcję myślową traktuje się tam bowiem z reguły jako ekskluzywną – w swej domniemanej głębi i prawdzie – wykładnię rosyjskości, rozwiązanie-odgadnięcie „rosyjskiej zagadki” lub jako jedynie właściwą formę kultu głębi „rosyjskiej tajemnicy”, a wszystkim pozostałym odmawia się wartości poznawczej, absolutyzując

¹²³ Por. s. 11.

w stosunku do nich destrukcyjny wymiar własnych zabiegów demistyfikacyjnych, w następstwie czego autentyczny dialog i poczucie wspólnoty z innymi przestają być zasadniczo możliwe. Ponadto, im silniej kontrastowane są ze sobą dotychczasowość i wizja upragnionej przemiany, im radykalniej zamyślone są próby wyjścia poza wyznaczone przez historię i tradycję sposoby percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości, tym silniej proponowane formuły myślowe wydają się – w wymiarze intelektualnym i w sferze charakteru swych ewentualnych społecznych spełnień – pozostawać paradoksalnie naznaczone całym szeregiem cech, typowych dla struktur, spod których wpływu ich twórcy chcieliby właśnie uwolnić Rosjan i Rosję.

Dla autorów podobnych prób problem, dlaczego – mimo ich podejmowania – wciąż zdają się przeważać mechanizmy samoreprodukcji dotychczasowości i jak sprawić, aby mogło być diametralnie inaczej, urasta niejednokrotnie do wymiarów kolejnej „zagadki-tajemnicy”, stając się integralnym składnikiem ich wysiłków, zmierzających do „zrozumienia Rosji”. Z perspektywy zewnętrznej – po to również, by podniesioną sprawę można było objaśniać w profaniczny, nieczoteryczny sposób – ważne staje się przede wszystkim uświadomienie sobie, że wszelkie podmiotowe koncepcje teoretyczne współkształtują *de facto* każdorazowo w określony sposób opisywaną przez siebie przedmiotowość; dotyczy to w szczególności domniemanej „istoty” rosyjskości, obdarzanej swoistą nadrealnością, przesądzającą jakoby ostatecznie o losach Rosji. Mamy zatem do czynienia nie tyle z upragnionym ekskluzywnym rozpoznaniem, ile raczej z bezwiednym postulowaniem – a niekiedy po prostu z dekretoowaniem – rosyjskiej, i uniwersalnej, natury Rzeczywistości oraz natury, i oczekiwanej mocy sprawczej, Prawdy; im bardziej swobodnie podporządkowującym sobie zwyczajną rzeczywistość, tym bardziej, co ujawnia się zwykle dopiero z czasem, wobec niej bezradnym.

Przyjrzenie się rosyjskim wysiłkom „zrozumienia Rosji”, a także rezultatom, które przynoszą, w sposób zupełnie naturalny, ujawnia zatem symptomatyczny paradoks: pozostając wyznaczone przez poszukiwanie finalnej totalności, jedności i tożsamości, *de facto* nie tylko wyrażają one, ale również utrwalają i potęgują, reprodukując potrzebę podejmowania kolejnych podobnych prób, doświadczenie, przeżywanie i pojmowanie rzeczywistości rosyjskiej w kategoriach „uśpienia”, „przejęsowości”, „rozdarcia” i „braku tożsamości”. O ile domniemywana, różnie zresztą przeczuwana i konceptualizowana, usilnie poszukiwana rosyjska „tożsamość” („dusza”, „idea”, „zagadka” „tajemnica”...) pozostaje, w ich sferze, mityczną w istocie konstrukcją myślową, o tyle historyczna rzeczywistość kulturowo-społeczna i duchowo-intelektualna Rosji może być dobrze opisywana i analizowana poprzez doświadczenie pęknięcia, braku tożsamo-

ści i prób jej odzyskania. „Naszym największym dramatem – twierdzi rosyjski historyk literatury Andriej Zorin – jest brak tożsamości”¹²⁴. By posłużyć się, bliską typowi świadomości rosyjskiej, lunarną metaforą: Rosja niczym Księżyc jest nade wszystko istotą, która nigdy nie pozostaje identyczna z samą sobą¹²⁵. Mamy zatem do czynienia z „tożsamością nietożsamości” – charakterystyką najlepiej może objaśniającą nowożytny i współczesny oblicze Rosji, a w szczególności dominujący w niej typ samoświadomości – artykułowaną wprost, skrywaną bądź traktowaną jako wyzwanie i uparcie przewyżczaną w myśleniu i dyskursie potocznym, a także w rosyjskich formacjach światopoglądowych i koncepcjach filozoficznych.

Nie ma w tym, jak sądzę, żadnego przypadku: zamierzony zwrot ku Rzeczywistości, jej ukrytej głębi i wewnętrznej istocie – marginalizujący autoteliczne znaczenie wiedzy empirycznej oraz możliwych do rozpoznania na jej poziomie czynników, uwarunkowań i mechanizmów rozwojowych – okazuje się *de facto* wyjściem poza rzeczywistość. Zlekceważona sfera zjawisk (empiryczna, zwyczajna, profaniczna) bierze każdorazowo odwet, uruchamiając procesy weryfikacji kolejnych – łączących ze sobą nierozzerwalnie wymiar duchowy i materialny, poznawczy i legitymizacyjny, zakładających finalne „ucieleśnienie” określonych treści – formuł urzeczywistnienia rosyjskiej: prawdy, istoty, duszy, idei... Mechanizmy powtarzającej się periodycznie autodestrukcji rezultatów podobnych aspiracji i dążeń nie ograniczają się zatem wyłącznie do sfery myślowo-poznawczej. Próbom wystąpienia przez Rosję w, tak czy inaczej pojętej, roli „duszy świata” – przewodzącej innym wspólnotom i włączającej je w, przekraczające własne ramy narodowe, projekty swego samospełnienia – towarzyszą przecież uruchamiane przez nie procesy samonegacji, podważające prędkiej czy później nazbyt ambitne wizje i usiłowania realizacji rosyjsko-universalnej Przyszłości. Samoznoszący, ujednostranniający i wyczerpujący potencjał rozwojowy – uruchamiający kontrtendencje i czynniki odśrodkowe, blokujący, ograniczający czy wręcz wykluczający obywatelską aktywność jednostek i tworzonych przez nie autonomicznych ruchów i stowarzyszeń, rzeczywiście odpowiedzialnych za własny los i los swojego społeczeństwa, tudzież państwa itp. – charakter ujawniają z czasem nieodmiennie również podobne aspiracje i dążenia rosyjskiej władzy, zmierzające do zmonopolizowania przez siebie roli „duszy Rosji”¹²⁶. Potęgujący się wraz z upływem czasu negatywny rezultat podejmowanych prób finalnej samorealizacji Rosji i Rosjan intensyfikuje z kolei potrzebę poszukiwania formuł nowych, skazanych jednocześnie na powtórzenie losu prób poprzednich itp.¹²⁷

¹²⁴ Cyt. według: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 109.

¹²⁵ Por. J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 211.

¹²⁶ Por. s. 206, 215–216, 407–408.

¹²⁷ Por. M. Broda, *Paradoksy rosyjskiej wyobraźni. Ku rzeczywistości – poza rzeczywistość*, [w:] G. Giesemann, T. Stepnowska (red.), *Literaturwissenschaftliche und linguistische Forschungsaspekte der phantastischen Literatur*, Frankfurt am Main 2002, s. 21–23, 26–29, 32–35.

Rozczarowanie, które wcześniej bądź później następuje – potęgujące doświadczenie nieprzeniknionej głębi rosyjskiej „tajemnicy” i dramatu własnej wobec niej bezradności – rodzi kolejne próby uporania się z „rosyjską zagadką” itd. Nie przypadkiem zatem: „Już któryś wiek trwają rozmowy o zagadce Rosji”¹²⁸. Próby jej rozwiązania nie są przy tym udziałem jedynie rosyjskich myślicieli-mystyków, lecz również – mniej lub bardziej uświadamianymi i znaczącymi – podstawami i ramami refleksji milionów Rosjan, zainteresowanych sprawami własnej tożsamości i duchowo-społecznego porządku, w którym mogliby się odnaleźć ich kraj i oni sami. W podobny sposób były tam, i często wciąż są, odbierane przez szerokie kręgi społeczeństwa, propagowane niekiedy również przez rządzących – podejmowane, by ograniczyć się do przykładów najbardziej czasowo nieodległych, przez władze jelicynowskiej i, w pierwszych zwłaszcza latach XXI w., putinowskiej Rosji¹²⁹ – próby znalezienia formuły „nowej rosyjskiej idei”, zdolnej zastąpić chaos wyższym ładem, rozbić jednością, a bezsilność mocą.

Jeśli tak, bardziej rozumiała staje się ustawiczność odradzania się w Rosji wysiłków zmierzających do określenia – rozpoznania i osiągnięcia – własnej tożsamości, ich dająca się rozpoznać, automatyczna wręcz, obecność przy rozpatrywaniu najbardziej nawet niekiedy konkretnych i szczegółowych kwestii, a także wpływ wywierany przez nie na sposób percepcji, przeżywania i pojmowania świata, stawiania, formułowania i rozwiązywania różnorodnych, wspólnotowych i indywidualnych, problemów oraz rozmiary intelektualnej, kulturowej i społecznej energii, jaką one pochłaniają. Podobnie lepiej i pełniej rozumiała staje się niepewność wielu Rosjan w odniesieniu do samych siebie, dotycząca tego, kim są i co przynoszą światu, skrywana często pod warstwą demonstrowanej zewnętrznej pewności siebie. Uwyrażnieniu ulegają również mechanizmy wytwarzania i formy „fałszywej świadomości”, jakie towarzyszą rosyjskim dążeniom do samookreślenia się; fałszywej – gdyż, jak starałem się w książce pokazać, nieuprzedzona analiza rozpoznaje, znacznie ją w konsekwencji potencjalnie poszerzając, sferę rosyjskiej wspólnoty jako wspólnotę poszukiwania własnej tożsamości, wytrwale podejmowanych prób odnajdywania siebie; zamiast zawęzić ją (a zatem *de facto* parcelować) do kręgu osób czy grup identycznie dekretujących, z pozycji wyłącznego posiadacza, swą jakoby ekskluzywną Prawdę.

¹²⁸ S. Walanskij, D. Kałużnyj, *Poniat' Rossiju unom*, Moskwa 2001, s. 5.

¹²⁹ Por. A. Jakowlew, *Sumierki*, Moskwa 2003, s. 646–647; por. S. Bieleń, *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006, s. 55–58.

Wskazany kierunek ewentualnego przedefiniowania przez Rosjan charakteru własnej tożsamości, sposobu rozumienia przez nich swojej wspólnoty, Rosji i samych siebie, sprzyjałby jednocześnie osłabieniu lęku przed wykorzeniem z narodowej wspólnoty, a także wydatnemu zmniejszeniu skali „koniecznego” wykluczania z niej osób i grup „obcych”, pojmowanych jako „wynarodowione” bądź „wrogie”; sprawa tyleż ważna, co trudna, z uwagi na wciąż rozpowszechniony tam binarny sposób postrzegania świata, w którym pojęcie „nie-nasi” odnoszone jest nie tylko do cudzoziemców, ale i do przedstawicieli innych niż własna grup społeczeństwa rosyjskiego¹³⁰. Poszerzałby on również przestrzeń dla rzeczywistej otwartości postaw, dla współposzukiwania, kompromisu i dialogu zarówno w skali własnej – narodowej, kulturowej, społecznej i politycznej – wspólnoty, jak i poza jej ramami: w kontaktach z innymi, w świecie. Znaczenie podniesionej sprawy rośnie, zauważmy, wraz ze stopniem wagi i symptomatyczności dla rosyjskiej samoświadomości i tradycji intelektualno-kulturowej, jaki można przyznać – mającej intencjonalnie charakter samoidentyfikacyjnego, wspólnotowego *credo* – wypowiedzi Iwana Iljina: „Rosja jest przede wszystkim żywym zastępem rosyjskich miłośników prawdy, »ludzi niezłomnych«, wiernych Bożej Prawdzie”¹³¹.

Głęboko ugruntowany w Rosji finalizm i maksymalizm sposobów myślenia potęguje inicjacyjny charakter wyzwania związanego z potrzebą uświadomienia sobie, że w warunkach wielowymiarowych i wielokulturowych przemian współczesnego świata – w procesach i mechanizmach w które wciągnięta jest również Rosja – nic w rozumieniu rzeczywistości nie daje się definitywnie rozwiązać raz na zawsze. Zastosowane sposoby konceptualizacji i eksplanacji świata współkształtują każdorazowo opisywaną i penetrowaną rzeczywistość, sprawiając, że nie ma do niej żadnego ekskluzywnego klucza, zapewniającego jakoby kontakt z jej absolutnym, prawdziwym obliczem – bez popadania na powrót w archaiczne *de facto* struktury mitu...

Jeśli w celu odnalezienia czy osiągnięcia swej, przeżywanej jako utracona, zagubiona bądź zagrożona, tożsamości i wewnętrznego odrodzenia duchowego Rosjanie zwracają się dziś ponownie ku własnej historii i tradycji intelektualnej, powinni starać się przemyśleć wszystkie podstawowe uwarunkowania i tory rosyjskiej drogi oraz swoje wobec nich postawy; także budzące niejednokrotnie uzasadniony niepokój rozmaite koleiny i struktury tamtejszej myśli – wciąż obecne w świadomości wielu Rosjan, w ich oczekiwaniach i wizjach skierowanych w przyszłość, ważące również na tej przyszłości.

¹³⁰ Por. J. Faryno, *Nasi*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii...*, t. 4, s. 386–387.

¹³¹ W. Iljin, *Poczemu my wierim w Rossiju*, Moskwa 2007, s. 7.

Ujawniająca się, kultywowana w rosyjskiej tradycji, skłonność do totalizowania wizji świata, poszukiwania jednolitego sensu i, znoszącego jakoby wszelką negatywną partykularność, interesu ogólnospołecznego, podważająca rzeczywistą autonomiczność kryteriów i standardów właściwych poszczególnym sferom życia społecznego i wiedzy, sprawia, że zrozumiałe stają się, bardzo skądinąd zawodne, nadzieje związane z możliwością rozcięcia, śmiałym czynem przywódczym, „gordyjskiego węzła” rosyjskich problemów, urazów, kompleksów i dolegliwości. Obecność owej tendencji możliwa jest do ujawnienia już na poziomie językowym:

Działacze polityczni najróżniejszych odłamów [...] mówią, wydawałoby się, zupełnie normalnym, współczesnym językiem. Ale jeśli poddać ich wypowiedzi bardziej lub mniej poważnej analizie semantycznej, to z za współczesnej terminologii wygląda coś bardziej głębokiego – inna mowa. Jej treść dobrze wyklada się kategoriami „wieceu” i „soborowości” [...]. Właśnie tak na poziomie kolektywnej nieświadomości realizują się [wywodzące się z różnych epok historycznych – przyp. M. B.] istotne cechy rosyjskiej psychologii masowej¹³².

Mamy wówczas do czynienia z sytuacją, w której – mniej lub bardziej silna i obecna – odmowa uznania, ograniczonej nawet, niesprowadzalności do siebie wielowymiarowej mnogości heterogenicznych struktur myślowych i społecznych oraz usilność związanej z nią tendencji do znalezienia tyleż integralnej, co ekskluzywnej formuły wyjaśniającej wszystko, współtworzą płodną głębię dla rozważań nad Rosją w kategoriach „zagadki” i „tajemnicy”. Towarzyszy im wiara w możliwość prostego, radykalnego rozwiązania całej mnogości problemów poznawczych, społecznych, kulturowych, egzystencjalnych, filozoficznych itd., mającego jakoby prostą drogą prowadzić do definitywnego przewyciężenia charakterystycznego również dla współczesnej Rosji – nieakceptowanego jednak przez wielu Rosjan – rzeczywistego pluralizmu czy po prostu braku jednolitej tożsamości wspólnotowej¹³³.

W przekonaniu o posiadaniu przez siebie ekskluzywnej formuły wszechwyjaśniającej (rosyjsko-prawosławnej, prawdziwie rosyjskiej, marksistowsko-leninowskiej czy euroazjatyckiej itp.) zakłada się – poza sferą zjawiskowego, empirycznego „pozoru” – istnienie ukrytego wymiaru rzeczywistości, ujmowanego właśnie w taki sposób, jakiego wymaga i potrzebuje głoszona przez swych wyznawców dana koncepcja myślowa czy ideologiczna¹³⁴. Jego rozpoznanie i do-

¹³² J. Afanasjew, „*Narodowłastije*” *protiw diemokratii*, [w:] *God posle Awgusta. Goriecz i wybor. Sbornik statiej i interwju*, Moskwa 1992, s. 111–112.

¹³³ Por. S. Bieleń, *Tożsamość międzynarodowa...*, s. 50.

¹³⁴ Można, jak sądzę, mówić o innym jeszcze obliczu czy przejawie swoistego „ukąszenia rosyjskiego”, stającego się również udziałem niektórych badaczy nierosyjskich. Chodzi o sytuację, w której – programowo dystansując się od możliwości istnienia ekskluzywnej, prostej, wszechobjaśniającej i finalnej formuły objaśniającej – mają oni skłonność do dopatrywania się u innych badaczy, poddawanych

tarcie doń traktowane jest wtedy jako przebicie się – przez przesłaniającą domniemaną „istotę” rosyjskości warstwę „pozoru” i związanych z nią miałkich interesów i problemów – do głębinowych źródeł bytu, wartości i sensu, umożliwiające rozpoznanie się w Prawdzie, zyskanie mocy i zdolności wszechodnawiającej przemiany. Rzeczywistość rosyjska zostaje wówczas założona jako „zagadka”, do której ma się jedyny pasujący do niej klucz. Gdy po pewnym czasie dostrzega się, że wbrew oczekiwaniom rozliczne kwestie nie uległy wcale przewyciężającemu ich dotkliwość czy dramatyczności rozwiązaniu, przychodzi po raz kolejny schylić głowę przed niezgłębionością rosyjskiej „tajemnicy” bądź – próbując szukać do Rosji innego klucza – ponownie konceptualizuje się ją w formie „zagadki”, czekającej wciąż na swe rozwiązanie. W każdym przypadku mamy do czynienia z budowaniem według pewnych reguł domniemanego „rzeczywistego świata”, z konstytuowaniem i organizowaniem społecznego i mentalnego *uniwersum*, ze znoszeniem różnicy między dyskursem a jego przedmiotem, między słowem a światem, do którego ma się ono odnosić. Proste zdystansowanie się przez niektórych Rosjan od podobnych postaw i artykułujących je konceptualizacji, oscylujących między „zagadką” i „tajemnicą” – choćby poprzez zdyskredytowanie ich jako przejawów zwietrzałego folkloru czy irracjonalny anachronizm, przeżywane jednocześnie jako dramatyczna destrukcja kulturowej wspólnoty sensu czy podważenie podstaw narodowej nadziei – przynosi im jednak niejednokrotnie również rozczarowanie.

Myślenie o Rosji w kategoriach „zagadki-tajemnicy” nie wypełnia oczywiście całej przestrzeni refleksji Rosjan nad swoim krajem i samymi sobą¹³⁵. Nie od dziś pojawiają się tam również próby radykalnego odżegnywania się od podobnego sposobu postrzegania rosyjskości; wpływ tradycji bywa jednak niejednokrotnie tak silny, że – jakkolwiek bezpodstawne byłoby konstataowanie jego fatalizmu – programowemu radykalizmowi takich prób towarzyszy w wielu przypadkach, bezwiedna często, niekonsekwencja. By podać symptomatyczny przykład: „teza, że Rosjanin i charakter rosyjski są niedostępne rozumieniu i poznaniu naukowemu – jest nie więcej niż mitem”¹³⁶ – twierdzi autor książki poświęconej problematyce tajemnic duszy rosyjskiej Władimir Michajłowicz Sołowjow. Z punktu widzenia niezaangażowanego badacza wskazuje on następnie i analizuje religijno-kulturowe podłoże rozpatrywanego sposobu myślenia,

w związku z powyższym radykalnej krytyce, domniemanych prób jej znalezienia; nawet wtedy, gdy dla podobnej diagnozy brakuje merytorycznych podstaw. Jakby chcieli zabić w sobie przykrą myśl, że owym innym mogłoby się jednak udać coś, z czego dokonania oni sami, nazbyt może pochopnie, niestety, zrezygnowali.

¹³⁵ Por. W. Kantor, „... Jest' jewropiejskaja dzierzawa”. *Rossija: trudnyj put' k cywilizacji*, Moskwa 1997, s. 467–472.

¹³⁶ W. M. Sołowjow, *Tajny russkoj duszy. Woprosy, otwety wiersii*, Moskwa 2001, s. 13.

a także jego psychospołeczne funkcje. A przecież w jego własnych uwagach dotyczących Rosji odnaleźć można również następujący pogląd:

To, co osobiste i to, co społeczne, to, co historyczne i to, co powszechne, to, co ziemskie i to, co kosmiczne, to, co ziemskie i to, co pozaświatowe zjednoczyły się w Rosjaninie w jedną całość, stawiając go po części na granicy, a po części poza granicą bytu¹³⁷.

Ośrodkowość i znaczenie treści związanych z pytaniami o Rosję – a także ich rzeczywisty wpływ na formalnie bardziej podstawowe założenia i rozstrzygnięcia poszczególnych koncepcji – wydają się w wielu rosyjskich koncepcjach filozoficznych i – szerzej – myślowych¹³⁸, znacznie większe niż mogłaby świadczyć o tym zewnętrzna struktura ich wykładu. Wskazanej sytuacji sprzyja niewątpliwie, silnie zakorzeniona w myśli i kulturze rosyjskiej, tendencja do dostrzegania w Rosji „duszy świata” – szczególnego „mikrokosmosu” czy „modelu” świata, a w Rosjaninie – „modelu” człowieczeństwa, w następstwie czego partykularne pytania o Rosję i Rosjan, „rosyjską duszę” czy „rosyjską ideę”, nabierają – właściwego dla poszukiwań filozoficznych – charakteru uniwersalnego (ontologicznego, epistemologicznego, aksjologicznego, kosmologicznego, antropologicznego, historiozoficznego itd.), stając się *de facto* pytaniami o świat i człowieczeństwo w ogóle. Co więcej, w ich właśnie sferze wydają się być wielokroć formułowane podstawowe rozstrzygnięcia, przesądzające w praktyce o rozwiązaniach ontologicznych i epistemologicznych wielu rosyjskich koncepcji.

Finalistycznie pojęty imperatyw „zrozumienia Rosji” – a także jego miejsce i znaczenia w narodowej tradycji – znajduje swe przesłanki w genotypowych wręcz właściwościach kultury i mentalności rosyjskiej, takich jak maksymalizm eschatologiczny, mistyczny realizm, paschalność, kosmizm, ontologizm, zorientowanie na totalność, maksymalizm, binaryzm i próby wyjścia poza niego przez finalne pogodzenie przeciwieństw, antropomorficzna koncepcja kosmosu, mesjanizm, misjonizm itp.¹³⁹ W pewnym – czasem większym a czasem mniejszym – przejawieniu rzecz ujmując: wszystko przenika się tam ze wszystkim i nakłada na siebie, cała wielorakość doświadczanej rzeczywistości w sposób bardziej bezpośredni odnoszona jest zaś do domniemanej „istoty” czy „centrum”, przesądzających, jak się sądzi, o szczególnej tożsamości Rosji i, w

¹³⁷ Tamże, s. 32.

¹³⁸ W tradycji i świadomości rosyjskiej sens słów „filozof” i „myśliciel” zbliża się wyraźnie do siebie. Jak konstatuje polski semiotykarz Jerzy Faryno, w języku rosyjskim silniej niż w języku polskim utożsamione są słowa „filozof” i „myśliciel”, a sens drugiego z nich lepiej oddaje polskie słowo „mędrzec”: „ten, który uznawany jest przez Rosjan za *myslitiela*, pełni zarazem funkcję »mędrca«. Wytwarza się wokół mędrca swoisty kult i pielgrzymuje doń nie na »konsultacje«, lecz po radę »jak żyć«...” J. Faryno, *Mysliciel. Myśl. Refleksja*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii...*, t. 4, s. 382.

¹³⁹ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 290–314.

następstwie, o misji, która na niej spoczywa, o przebiegu jej dotychczasowych i przyszłych losów itp. Sięgnięcie „istoty” bądź „dna” rosyjskości nie ma wówczas wymiaru czysto poznawczego czy racjonalnego, zawiera pewne treści i elementy doświadczenia sakralnego i związanego z nim pragnienia-oczekiwania duchowej i bytowej przemiany. W totalizującej świadomości rosyjskiej, leżącej u podstaw podobnych zamysłów, poszczególne wymiary i poziomy tożsamości: sakralny i profaniczny, kolektywny i indywidualny, świadomy i nieświadomy, historyczny i mitologiczny, obiektywny i subiektywny, realny i wyobrażony, terytorialny, partykularny i uniwersalny, aktualny i potencjalny, myślowy i pozamyślowy (społeczny, instytucjonalny) itp. pojawiają się jako, wtórnie jedynie i sztucznie wyodrębnione, momenty i części składowe paruzyjnie pojmowanej całości – zorientowanej na jedność, pełnię i ostateczność.

W wyrosłej na glebie prawosławia, zachowującej jednak równocześnie wiele treści archaicznych, rosyjskiej umysłowości, kulturze i w rzeczywistości społecznej – odznaczającej się silniejszą niż na Zachodzie intensywnością eschatologiczną, szukającej całości, reintegracji totalnej, zdolnej przewyciężyć, pojmowaną jako skutek Upadku, wyzwanie i stan przejściowy, samodzielność poszczególnych sfer życia, typów wiedzy, porządków sensu – spotęgowana zostaje potrzeba pospiesznej totalizacji sensu. Wzmocnieniu ulegają również towarzyszące jej tendencje do bardziej bezpośredniego łączenia zagadnień i treści społeczno-politycznych, ekonomicznych, światopoglądowych, religijnych czy historiozoficznych z filozoficznymi, a pojęcie prawdy przesycone zostaje treściami soteriologicznymi, eschatologicznymi (bądź *quasi*-eschatologicznymi), społecznymi, etycznymi, estetycznymi, historiozoficznymi, ideologicznymi itp. Mentalno-kulturowy, świadomościowy aspekt przedstawionej wyżej sprawy ma jednocześnie swój korelat i odpowiednik w wymiarze instytucjonalno-ideologicznym w sferze więzi społecznej, pozostając z nimi we wzajemnej interakcji, uruchamiającej określone procesy i mechanizmy współwarunkowania i współkształtowania się ich wszystkich.

W stopniu, w jakim rozpatrywany przeze mnie sposób percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości pozostaje obecny i żywotny w świadomości kolejnych pokoleń Rosjan w ogóle i myślicieli rosyjskich w szczególności – znajdując swe kulturowo-mentalne przesłanki w bynajmniej nie peryferyjnym bądź mało wpływowym nurcie tamtejszej tradycji narodowej – próbom radykalnego odcięcia się od niego w sposób naturalny towarzyszą często: dająca się ujawnić, bezwiedna bądź skrywana, niekonsekwencja postawy albo przeżycie wykorzenia i poczucie niespełnienia czy wręcz wspólnotowej zdrady. Odpowiednio do skali aktualności powyższego, procesom reprodukcji podlega również sytuacja, w odniesieniu do której, według słów Walerego Mildona,

przychodzi wciąż konstatować: „konieczność nowej świadomości jest oczywista, ale jej możliwość, tak jak dawniej złudna”¹⁴⁰, czy ujmując sprawę ostrożniej – trudna.

By zakończyć książkę analizą wybranej formy-konkretyzacji rozpatrywanych zjawisk i procesów, pozwalającą na syntetyczne przypomnienie i eksplikację wielu wiążących się z nimi założeń, wyznaczników sensu, problemów, podmiotowych przesądzeń i znaczeń, intencjonalnych celów i rezultatów, które przynoszą próby ich realizacji, mechanizmów autodestrukcji i samoreprodukcji itp., przyjrzymy się motywowi „rosyjskiego Sfinksa”. W rosyjskich rozważaniach nad istotą rosyjskości i Rosji bardzo chętnie przywoływany jest wątek Sfinksa – mitycznego potwora o twarzy i piersi kobiety¹⁴¹, tułowiu byka bądź psa, szponach lwa, ogonie smoka lub węża i ptasich skrzydłach, przysłanego kiedyś do Teb przez boginię wierności małżeńskiej Herę jako kara za grzech przeciw naturze. Podróżnym, przechodzącym przez wąwóz, zadawał on zagadkę, a nieużytkawszy prawidłowej odpowiedzi, pożerał kolejno ich wszystkich. Gdy Edyp – jako pierwszy – odgadł, że istotą, której dotyczyła zagadka, jest człowiek, Sfinks rzucił się w przepaść i zginął¹⁴².

Jak objaśnia Sergiusz Awierincew: „Zgodnie z logiką mitologicznych symboli po-jąć [...] zagadkę i po-siąść [...] stawiającą ją osobę znaczy jedno i to samo”¹⁴³. Edyp rozwiązuje zagadkę Sfinksa, nie potrafi jednak rozwiązać zagadki własnego losu, gdyż wiedza, którą dysponuje ma charakter szczególnie: jest wiedzą-siłą, wiedzą-panowaniem, wiedzą-władzą, potencjalnie zaś również zaślepieniem siłą, zaślepieniem panowaniem, zaślepieniem władzą. Mamy zatem do czynienia z wiedzą pragmatyczną, nastawioną na zewnątrz, w której nie chodzi „o samowiedzę, sumienne wyjaśnienie własnej, niedocieczonej tajemnicy, ale o przeniknięcie sekretów świata zewnętrznego, o opanowanie i wzięcie go w posiadanie”¹⁴⁴, prowadzącą jej „wszechmocnego” posiadacza ku samoubóstwieniu. Skoro Edyp poszukuje jednak innej mądrości – samopoznania się w prawdzie – musi skierować się do wewnątrz i, pomny różnicy między naocznością a istotą, między niesprowadzalnymi do siebie, bez wypaczenia ich autentycznego sensu, typami wiedzy, zrezygnować ze swych hipertroficzných ambicji i oczekiwań, związanych z utożsamianiem wiedzy i władzy¹⁴⁵.

¹⁴⁰ W. Mildon, *O nieobchodimosti i wozmożnosti nowego soznanija w Rossii*, [w:] M. Broda, O. Nadskakuła, A. Płaczek (red.), *Rosja współczesna...*, s. 42.

¹⁴¹ W swej pierwotnej historycznej wersji sfinks była istotą kobiecą. Por. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 375.

¹⁴² Por. A. Cotterell, *Słownik mitów świata*, Łódź 1993, s. 71–72, 224.

¹⁴³ S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji*, Warszawa 1988, s. 161.

¹⁴⁴ Tamże, s. 163.

¹⁴⁵ Por. tamże, s. 165–169.

„Rosyjski Sfinks” nie musi wcale układać wymyślnych pytań, sam jest postrzegany jako zagadka. Utrwalony w tamtejszej tradycji motyw Sfinksa nie powinien być, jak sądzę, sprowadzany jedynie do roli środka wyrażenia banalnie pojmowanej zagadkowości Rosji, skoro symbol ten łączy w sobie szereg ważnych, archetypowych treści o charakterze uniwersalnym, podlegających jednocześnie każdorazowo rozmaitym kulturowym specyfikacjom. Sfinks – mityczna, bajeczna istota złożona z elementów człowieka i czworga zwierząt, stanowi zagadkę *par excellence*, wyraża transcendencję, „kryje w sobie coś, co do końca nie poddaje się wyjaśnieniu”¹⁴⁶. Jung odkrywa w nim symbol „straszliwej matczy” – wyrażającej sens i obraz śmierci, tęsknotę ducha za materią bądź jego podporządkowanie się nieubłaganemu prawu (przeznaczeniu), okrutny aspekt natury, jej obojętność wobec ludzkiego cierpienia – wpisany w ogólniejszą, wyraźnie ambiwalentną, symbolikę matki, która jest „symbolem zbiorowej, lewej i nocnej strony egzystencji, źródłem wody życia”¹⁴⁷. Pod maską związaną z *imago* matki, a także z naturą,

ukrywa się mit wielości i zagadkowej fragmentacji kosmosu. W tradycji ezoterycznej Sfinks z Gizy staje się syntezą całej wiedzy przeszłości. Spogląda on we wschodzące słońce, jakby rozmyślał o niebie i ziemi. Stąd też jest symbolem jednoczącym – jakkolwiek ciągle w sferze heterogeniczności – cztery żywioły z kwintesencją, czyli duchem, na który wskazuje ludzka część figury¹⁴⁸.

W strukturach myślenia symbolicznego zwierzęta bajeczne, do których należy w szczególności Sfinks, zajmują w kosmosie stanowisko pośrednie między istotami wykształconymi w swej określoności a światem amorficznym, stając się „symbolami uporczywie trwającego bezwładu, transformizmu, ale również dążności do przezwyciężenia form gotowych oraz ustanowienia mocnego systemu projekcji psychicznej”¹⁴⁹.

Rosyjskie refleksje nad Sfinksem, w swych pierwszych artykulacjach – u Skoworody – pojawiające się jeszcze nie w kontekście prób identyfikacji istoty rosyjskości, lecz podczas rozważań treści biblijnych – „Jej imię – Sfinks, dziewicza głowa, lwi tułów”¹⁵⁰ – akcentują przede wszystkim ambiwalentny, dwoisty sens rozpatrywanego symbolu: dobry i przewrotny, prawdziwy i fałszywy, zbawczy i zgubny, mądry i obłąkany. „»Lwo-dziewica« uosabia »obłąkany świat, kuszący i ulegający pokusie»; wita ona nierozważnych licem dziewczym, ale szpony jej są szponami lwimi, zabijającymi duszę”¹⁵¹.

¹⁴⁶ J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 367. Por. też s. 468.

¹⁴⁷ Tamże, s. 249–250.

¹⁴⁸ Tamże, s. 367.

¹⁴⁹ Tamże, s. 484.

¹⁵⁰ Cyt. według: O. Riabow, *Ruskaja filosofija żenstwiennosti (XI–XX wieka)*, Iwanowo 1999, s. 53.

¹⁵¹ Tamże.

U Hercena motyw Sfinksa zostaje już odniesiony do Rosji: do skrytej pod warstwą zewnętrznych – nieprawdziwych, narzuconych, obcych, przesłaniających i maskujących form – wewnętrznej, mistycznej istoty rosyjskości:

Czaadajew i słowianie [tj. słowianofile – przyp. M. B.] w równej mierze stali przed nieodgadnionym Sfinksem życia rosyjskiego, Sfinksem, śpiącym pod sołdackim szynalem i carskim nadzorem...¹⁵²

Twórca, kanonicznej wręcz, poetyckiej wizji niepojętości Rosji, Tiutczew, łączył symptomatycznie jej nieprzepowiadalność i zagadkowość ze szczególną więzią, w której pozostaje ona z nieprzepowiadalną i zagadkową przyrodą-sfinksem. Sołowjow z kolei łączył archetypowe cechy Sfinksa z – uznawanym przez siebie za podstawę i determinantę rosyjskiej tożsamości – prawosławiem, ściślej z jego historyczną formą wykształconą, przejawiającą, jak dostrzegął, zarówno tolerancję religijną i narodową, jak i, religijną zwłaszcza, nietolerancję. W następcie owej ambiwalencji postaw, upodabnia się ono do Sfinksa, istoty o pięknym kobiecym obliczu i zwierzęcych pazurach. Dla eksplikacji powyższego posłużmy się słowami polskiego badacza duchowości rosyjskiej Tadeusza Nasierowskiego:

I choć obie te postawy ścierają się ze sobą, to, o dziwo, z reguły bywa tak, że abstrakcyjne formuły i określenia tworzące piękne oblicze prawosławia odsunięte zostają na bok, a zwycięża zwierzęca pazerność¹⁵³.

Iwanow, czyniący ze Sfinksa symbol „tajemnicy płci”, podkreślał, choć nie absolutyzował, siłę szeroko pojętych „żeńskich” pierwiastków u „kobięcych Słowian”¹⁵⁴. W słynnym wierszu Aleksandra Błoka *Scytowie* identyfikacja Rosji ze Sfinksem służyła natomiast wyrażeniu jej niepokojącej, groźnej nieodgadnioności, ważącej na przyszłych losach świata¹⁵⁵. U Sergiusza Bułgakowa z kolei rozpatrywany motyw wiązany był bezpośrednio z problemem rosyjskiej inteligencji, który

z niebywałą ostrością został postawiony przez rosyjską rewolucję, to zwierciadło całego naszego życia, doświadczenie naszych duchowych i kulturowo-historycznych sił, pozostaje również dziś zagadką rosyjskiego Edypa, przykuwającą jego wzrok do straszego Sfinksa¹⁵⁶.

¹⁵² A. Hercen, *Byłoję i dumy*, [w:] tenże, *Soczinienija w 2-ch tomach*, Moskwa 1986, t. 2, s. 226.

¹⁵³ T. Nasierowski, *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew*, Warszawa 2005, s. 116.

¹⁵⁴ Por. O. Riabow, *Russkaja filosofija...*, s. 113, 180–181.

¹⁵⁵ Por. s. 68.

¹⁵⁶ S. Bułgakow, *Dwa grada...*, s. 63.

Żywotność, a przede wszystkim symptomatyczność motywu Rosji-Sfinksa w ojczyźnie Tiutczewa i Dostojewskiego nie jest w moim przekonaniu, przypadkowa i wiąże się przede wszystkim z tym, że jest on syntetycznym nośnikiem całego szeregu treści archetypowych, dobrze artykułujących zespół podstawowych intuicji Rosjan, dotyczących domniemanej istoty czy głębi rosyjskości. Wyraża on zagadkę, coś, co do końca nie może ulec wyjaśnieniu, rodzi postawy ambiwalentne, charakterystyczne dla doświadczenia *sacrum*, budzące jednocześnie fascynację i trwogę, mogącego ocalić, wyzwolić, ale również zwodzić i zgubić... Jest symbolem wspólnotowej, „nocnej” strony egzystencji, „kobiecego”, lunarnego typu świadomości, dążności do przewyciężenia wykształconych już, „gotowych” form, różnicujących i segmentalizujących świat. Łącząc pierwiastek ludzki (kobięcy) z pierwiastkami zwierzęcymi, zespała wszystkie cztery żywioły z duchem, jednoczy niebo z ziemią, kieruje świat ku Boskości.

W wypowiedziach wielu Rosjan na temat Rosji i rosyjskości wyraźna jest obecność całego zespołu treści, spokrewnionych bądź korespondujących z uniwersalną symboliką Sfinksa. Akcentują oni przecież zgodnie zagadkowość i niepojętość Rosji, ambiwalencje postaw, jakie wzbudza ona wobec siebie, dążność do przewyciężenia istniejących form, parcelujących świat, żeński charakter rosyjskiej tożsamości, zdolność mediatyzacji i godzenia ze sobą różnorodnych wartości, funkcję łączenia ziemi z niebem, otwierania Przyszłości, wznoszenia się ku Jedności, Pełni i Transcendencji, eschatologiczność¹⁵⁷. Podkreślany jest w nich również – przeciwstawiany męskiemu, indywidualistycznemu, rozsądkowemu – kobiecy, wspólnotowy, intuicyjny, lunarny charakter świadomości rosyjskiej¹⁵⁸.

W przeświadczeniu wielu swych mieszkańców, Rosja – niczym tebański Sfinks zesłany jako kara za brak wierności i grzech przeciw naturze – stała się dla nich nierozwiązaną zagadką wówczas, gdy ich życie utraciło swą naturalną, autentyczną więź z prawdziwą istotą rosyjskości, pogrążając się w tym, co zewnętrzne, obce, upadłe, zamknięte w terażniejszości i doczesności.

Podobnie, jak Sfinks w filozofii antycznej jednoczył w sobie zasadniczo nie dające się pogodzić – cechy lwa i człowieka – tak i w rosyjskiej kulturze zdomawiają się obok siebie, wzajemnie sprzeczne, głębinowe warstwy starosłowiańskiej kultury mitologicznej, wartości prawosławne, normy kultury europejskiej, i w końcu zasady systemu sowieckiego. Przy tym w samej rosyjskiej tradycji literackiej *naskoł* przez cały czas był pojmowany jako źródło bolesnych przeżyć, jako coś nieprawidłowego i niesłusznego, wymagającego przewyciężenia¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Por. s. 30–32, 56–60.

¹⁵⁸ Por. s. 59–60.

¹⁵⁹ W. Kutiawin, O. Leontjewa, *Mifo ruskom Sfinksie*, „Jewropa. Żurnal Polskiego Instytutu Międzynarodowych Dziej” 2006, № 6, s. 169.

Powtarzające się periodycznie w Rosji sytuacje kryzysu intensyfikują każdorazowo poczucie, i próby rozwiązania, „zagadki Rosji”. Ich trafną metaforą jest mityczny wąż – miejsce spotkania się Edypa ze Sfinksem – symbol niebezpieczeństwa, pogrążenia w tym, co niższe i upadłe, ale również inicjacyjnego doświadczenia i regeneracji, możliwości spojrzenia w głąb własnej *psyche* i „duży świata” przywracającego Prawdę, Jedność i Pełnię¹⁶⁰.

Jak twierdzi, wskazując na konkretne, historyczne precedensy Iwan Sołoniewicz, podjęcie próby odgadnięcia zagadki „rosyjskiego Sfinksa” wiąże się ze śmiertelnym ryzykiem dla obu stron:

Do tej pory wszyscy Edypowie zostali połknięci przez Rosję – żadnego szczęścia narodowi rosyjskiemu nie przynieśli. Lepiej byłoby Rosji obejść się bez Edypów, Edypom bez Rosji, a im obojgu bez dalszej zabawy w zagadki¹⁶¹.

Jeśli wziąć pod uwagę rozmiary energii poświęcane w Rosji kultywowaniu jej tajemnicy czy iście Syzyfowemu rozwiązywaniu tkwiącej w niej zagadki, a także wpływ podobnych postaw na możliwość racjonalnego pojmowania i kształtowania przyszłości kraju, w uogólnionej ocenie Sołoniewicza jest sporo racji – pewna przewidywalność procesów rozwojowych i rezultatów podejmowanych działań jest przecież jednym z warunków ich racjonalności i efektywności¹⁶².

W metaforze spotkania Edypa ze Sfinksem mamy do czynienia z typową dla rosyjskiej kultury i mentalności sytuacją „albo-albo”: jeden lub drugi z partnerów musi zostać unicestwiony. W pewnym sensie tak właśnie jest: byt „rosyjskiego Sfinksa”, o tyle, o ile konstytuuje się on jako zagadka, zostałyby unicestwiony z chwilą znalezienia jej rozwiązania, a próbujący odgadnąć rosyjską zagadkę „Edyp”, o tyle, o ile sprowadza on do tego swój status podmiotu poznającego w ogóle, przekreśla go i unicestwia siebie jako podmiot poznania w przypadku chybienia celu.

Nie sposób jednocześnie nie zauważyć, że – podobnie jak w przypadku swego starogreckiego odpowiednika – „rozwiązaniem” zagadki „rosyjskiego Sfinksa” okazuje się sam człowiek. „Rosyjski Edyp” (inteligent, Rosjanin) nie może – w sposób definitywny, trwale i wspólnotowo ważny, umożliwiający spełnienie i przywracający finalnie tożsamość – rozwiązać „zagadki Rosji”, czyli *de facto* „unicestwić” jej bytu, o ile ten konstytuuje się jako zagadka, gdyż do nieustającej reprodukcji owej „zagadki” prowadzą utrwalone mechanizmy mentalno-

¹⁶⁰ Por. J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 440.

¹⁶¹ I. Sołoniewicz, *Narodnaja monarchija*, Moskwa 1991, s. 184.

¹⁶² W „po rosyjsku” składnąd wyabsolutyzowanym przekonaniu byłego rosyjskiego wicepremiera z lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, Alfreda Kocha, jakiegokolwiek perspektywy rozwojowe Rosji mogą pojawić się jedynie wtedy, gdy „wyrzeknie się [ona – M. B.] niekończących się rozmów o szczególnej duchowości narodu rosyjskiego i jego szczególnej roli... narodowego samoupajania się i jakiegoś szczególnego podejścia do siebie”. Por. W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 84.

kulturowe, a i ona sama ze swej natury tyleż wymaga, co wyklucza możliwość definitywnego, ważnego dla wszystkich rozwiązania¹⁶³. Wskazana relacja albo – albo zachowuje zatem swą niszczycielską moc – szczególnie dramatyczną i spotęgowaną z uwagi na wspólnotowy charakter rosyjskiej mentalności i tradycji kulturowej – również w sferze więzi z ziemią ojczystą, sakralizowaną „Mateczką-Rusią”, „Matką-Ojczyzną” czy „Matką Ziemią Rosyjską” oraz wzajemnych stosunków Rosjan¹⁶⁴, usiłujących rozwiązać „zagadkę rosyjskiego Sfinksa”: odgadnięcie jej przez któregoś z nich oznacza jednocześnie podważenie sensu poznawczego wysiłków wszystkich pozostałych, którzy mogą jedynie przyjąć owo rozwiązanie za swoje bądź forsować własne, równie ekskluzywne i destrukcyjne dla innych.

Jeśli jednak, zauważmy, pytający byłiby w stanie sprostać wyzwaniu związanemu ze świadomością wielości wymiarów rzeczywistości, z różnorodnością porządków sensu, z odmiennością typów wiedzy, ale również przeciwieństwo z kwestią kulturowo-społecznej względności i sytuacyjności pytań, stawianych przez siebie, wespół z innymi w długim dialogu historycznym itp.¹⁶⁵, zamiast nieuchronności pełnej destrukcji jednego z członów opozycji Edyp – Sfinks, otworzyłaby się perspektywa pogłębienia samoświadomości uwikłanego w nią podmiotu.

W starogreckiej zagadce Sfinksa rozwiązaniem okazuje się sam człowiek, podobnie jest w przypadku „rosyjskiego Sfinksa”. „Edyp” – rosyjski inteligent-Rosjanin nie może – w sposób definitywny, trwale i wspólnotowo ważny, przywracający tożsamość i zapewniający pełnię odrodzenia – rozwiązać zagadki Rosji, czyli *de facto* „unicestwić” jej bytu, o ile ten jest zagadką, gdyż do nieustającej reprodukcji owej zagadki prowadzą utrwalone mechanizmy mentalno-kulturowe¹⁶⁶, a ta z samej swej natury tyleż wymaga, co wyklucza możliwość definitywnego, ważnego dla wszystkich rozwiązania¹⁶⁷. Jak pokazuje włoski badacz Wittorio Strada, wewnątrz „rosyjskiej zagadki” wytwarza się „błędne koło”: pytająca inteligencja próbuje zrozumieć Rosję, określić naturę jej przeszłości i przyszłości, a z drugiej strony Rosja, z jej przeszłością i teraźniejszością, ma objaśnić samą ową inteligencję wraz ze wszystkimi podejmowanymi przez nią próbami określenia Rosji, rosyjskiej „idei” czy „losu”. Jeśli pozostaje się w ramach owego „koła”, można bez końca chodzić po jego obwodzie, upajając się swoją i Rosji „szczegółnością”, „niepojętością” i „zagadkowością”, odtwarzając wciąż istnie-

¹⁶³ Por. M. Broda, *Poniat' Rossiju?*, Moskwa 1998, s. 87–103.

¹⁶⁴ Por. O. Popow, *Rosyjski Edyp*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idiei w Rossii...*, t. 4, s. 594.

¹⁶⁵ Por. s. 11, 414.

¹⁶⁶ Por. s. 14–15, 54–57, 76–77, 291 i in.

¹⁶⁷ W następstwie powyższego – wskazuje współczesny psycholog rosyjski Oleg Popow – typowymi cechami i stanami „rosyjskiego Edypa” pozostają, rodzące poczucie winy, sieroctwo i cierpienie. Por. O. Popow, *Rosyjski Edyp...*, s. 598.

jącą – bo zakładaną przez siebie – sytuację, w sferze której niepowodzenia kolejnych prób rozwiązania „rosyjskiej zagadki” reprodukują doświadczenie „rosyjskiej tajemnicy”, generując jednocześnie potrzebę uporania się z nią poprzez taką konceptualizację rosyjskiej rzeczywistości, by jej istota dała się jednak „odgadnąć” itd.¹⁶⁸

Wyjście z zaklętego kręgu „rosyjskiej zagadki” nie jest sprawą łatwą z uwagi m. in. na właściwą myśli rosyjskiej niechęć do jakiegokolwiek dystansu między poznającym a przedmiotem poznania, między myśleniem a jego przedmiotem; chciałaby ona „myśleć myślanym”, „myśleć przedmiotem myśli”, nie tyle objaśniać, co uobecniać¹⁶⁹. Nieprzypadkowym ideałem staje się wówczas myślenie sofijne¹⁷⁰, a uprzywilejowanym systemem wiedzy sofiologia: „Sofia” jest wszak immanentna wobec bytu, a jej refleksyjność przejawia się, jak się wierzy, we właściwej tylko jej samej zdolności do tego, by myśleć samą siebie. Swoisty kult sofijności obecny w tradycji rosyjskiej świadczy o sakralnym bądź *quasi*-sakralnym charakterze poszukiwanej wiedzy i, wiązanych z wejściem w jej posiadanie, nadziei na przewyciężenie wyobcowania, narodową czy powszechną regenerację, odzyskanie tożsamości, finalne odnalezienie siebie itp.

W zamkniętym kręgu „tajemnicy-zagadki”, dopóki się w nim pozostaje, brakuje miejsca na krytyczny dystans do własnych konstrukcji myślowych, na poznawczą samoświadomość i możliwość uprzytomnienia sobie faktu dokonanej wcześniej podmiotowej projekcji – a zatem i wyboru – sensu. Ów wyłącznie podmiotowy, subiektywny charakter przypisywany jest jedynie innym, alternatywnym próbom samopoznawczym, demaskowanym przez siebie jako „dowolne”, „pozorne”, „zewnętrzne”, „nieprawdziwe” i „chybione”; nigdy zaś własnej, gdyż w niej – jak się wierzy – uobecnia się przecież i wypowiada sama Rosja, jej „dusza”, „idea”, „tajemnica” czy rozwiązana właśnie „zagadka”.

Jedynie, co „rosyjski Edyp-inteligent” może uczynić lub zyskać – pomijając wykorzeniający go ze wspólnotowej tradycji, akt mechanicznej destrukcji, odmówienia jakiegokolwiek pozytywnego sensu rozpatrywanej postawy poznawczej – to uświadomić sobie charakter relacji łączącej go z Rosją-Sfinksem, współzależność strony podmiotowej i przedmiotowej, wzajemne zakładanie i konstytuowanie się ich obu: pytającego w pewien szczególny sposób o Rosję

¹⁶⁸ Por. W. Strada, *W świetle konca, w przedwiestii naczala*, [w:] Je. Rudnickaja (red.), *W razdumijach o Rossii (XIX wiek)*, Moskwa 1996, s. 23–24.

¹⁶⁹ Por. J. Faryno, *Myśliciel...*, s. 378.

¹⁷⁰ Rosyjski badacz historii ojczystej, M. Gromow, właśnie w myśleniu sofijnym dostrzega wiodącą właściwość, w której wyraża się charakter rosyjskiej filozofii: „Przed wszystkim jest to sofijność, na podstawie której wykształciła się najbardziej rozwinięta w porównaniu z zagraniczną myślą filozoficzną ojczysta sofiologia od średniowiecznego czczenia Sofii Mądrości Bożej do dzieł Sołowjowa, Florenskiego, Franka”. M. M. Gromow, *Wiecznyje cennosti russkoj kultury: k interpretaciji otieczestwiennoj filozofii*, „Woprosy filozofii” 1994, № 1, s. 59.

człowieka i obrazu rzeczywistości rosyjskiej, jaka mu się jawi w sposób skorelowany z charakterem jego postawy. Może on również uprzytomnić sobie, że każda próba poznawcza wyznaczona pytaniem o Rosję, w szczególności zaś finalistycznym zamysłem jej zrozumienia, pozostaje nieuchronnie podmiotowym aktem filozoficznym bądź światopoglądowym, w rezultacie którego wydobywana – a *de facto*, bezwiednie lub niekiedy z pewną dozą świadomości, postulowana – „przedmiotowość” rosyjskości nie jest czymś spoza uruchomionego procesu sensotwórczego, lecz stanowi korelat określonej kulturotwórczej intencji¹⁷¹.

Ujawnić ową intencję, pytać o jej kierunek i sens, to dokonać zarazem problematyzacji wyznaczonych przez nią rosyjskich wysiłków samopoznawczych oraz porządku przedmiotowego, jaki one rozpoznają – zakładając go już wcześniej – jako prawdziwy czy rzeczywisty. Uprzytomnienie sobie ich podmiotowego charakteru i sensu, a także kulturowego i społecznego kontekstu historycznego oraz własnych z nim związków, nie musi prowadzić wówczas do zerwania z nim i wykorzenia, pozwala zachować dialogiczną więź, pogłębić samoświadomość, wytworzyć „szczelinę” dystansu i wolności, uzmysłwić sobie, że odpowiedź, której ów „rosyjski Edyp” poszukuje, dotyczy w gruncie rzeczy jego samego. Może mu ona zatem pomóc lepiej rozumieć, kim – w sensie jednostkowo-egzystencjalnym i kulturowo-społecznym – jest, dopóki nim pozostaje, ktoś, kto pyta o Rosję w podobny sposób, dlaczego tak czyni, co chciałby uzyskać, dlaczego nie może w sposób definitywny osiągnąć swego celu i nie przestaje wciąż ponawiać podejmowanych wysiłków: pytać o Rosję, pytać o siebie...

¹⁷¹ Por. w sensie ogólnofilozoficznym M. Siemek, *Filozofia drugiej połowy XX wieku*, [w:] tenże (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 24 i n.

INDEKS OSOBOWY

- Abraszkin A. A. 278, 409
Achijezier A. S. 10, 34, 111, 128, 178, 207,
229, 289, 294, 365, 367, 446
Afanasjew J. N. 89, 185, 202, 210, 344,
345, 374, 398, 399, 400, 401, 402,
403, 404, 405, 406, 407, 408, 414,
415, 416, 417, 418, 420, 421, 422,
423, 424, 425, 426, 427, 428, 429,
430, 431, 432, 433, 434, 435, 436,
437, 472
Akelkina E. A. 155
Aksakow I. S. 65, 372
Aksakow K. S. 61, 94, 95, 188, 230, 312, 453
Aleksander I Romanow, car Rosji 46
Aleksander II Romanow, car Rosji 133, 135,
189
Aleksandrow A. W. 205
Aleksy I Romanow, car Rosji 95, 113, 187,
230, 271, 324, 450
Andreyev N. 99
Andriejew A. P. 18, 43, 407
Andrusiewicz A. 59, 89, 90, 98, 99, 101,
102, 106, 136, 178, 279, 331
Antonow M. 287
Apanowicz F. 344
Arbatow A. G. 343
Ardow T. (Tardow W. G.) 31, 55
Arendt H. 190, 201, 386, 390, 423, 425
Arin O. A. 285
Arystoteles 306, 307, 308, 309
Astaszkiewicz I. 267
Atanazy, biskup 96
Attyla, wódz Hunów 173, 379
Augustyn L. 19, 310, 439, 441
Augustyn św. 97, 313
Awdiejew A. A. 207
Awierincew S. S. 10, 94, 294, 306, 307,
313, 335, 340, 476
Baader F. X. 313
Bäcker R. 50, 124, 178, 209, 252, 321,
334, 409, 421
Bakułow W. D. 36, 411
Bakunin M. A. 62, 138
Bałujew B. P. 230, 383
Banus E. 340
Barabanow E. W. 17, 253, 324
Baranovsky V. 258, 343
Baring M. 52, 53
Bartnicki A. 184
Basajew S. S. 290
Berlin I. 53, 139, 140, 146, 149, 238, 259,
322, 462, 463
Besançon A. 113, 132, 326, 458
Bielen S. 122, 178, 202, 305, 470, 472
Bieliński W. G. 52, 236, 275, 350
Bielyj A. (właśc. Bugajew B. N.) 58, 68, 362
Bierdiajew M. A. 13, 14, 32, 42, 43, 48,
49, 52, 53, 59, 61, 64, 65, 67, 68, 70,
72, 83, 88, 89, 90, 98, 100, 106, 114,
115, 133, 138, 145, 146, 155, 161,
162, 163, 164, 165, 166, 167, 169,
171, 174, 188, 190, 228, 230, 246,
253, 265, 297, 298, 386, 390, 391,

- 400, 445, 446, 450, 451, 454, 455,
456, 457, 460, 461
- Billington J. 24, 36, 86, 89, 105, 112, 116,
194, 212, 355, 361, 432, 446
- Błachowska K. 277
- Błocki O. M. 207
- Błok A. A. 68, 478
- Bocheński I. M. 392
- Boehme J. 310
- Bogdanow A. A. (właśc. Malinowski A.) 164
- Bohun M. 157, 167, 252, 275
- Bojkow M. W. 199
- Bolszakowa A. J. 19, 39, 292, 324, 424
- Bordiugow G. A. 38, 265
- Boronojew A. O. 43, 355
- Bova R. 292
- Bowin A. 374
- Branscombe N. 337
- Bratkiewicz J. 99, 316, 373, 393, 397
- Briusow W. J. 362
- Broda M. 9, 11, 16, 18, 24, 47, 79, 92,
101, 117, 131, 135, 137, 140, 149,
150, 151, 156, 168, 170, 172, 202,
204, 211, 216, 218, 219, 228, 229,
231, 248, 260, 264, 295, 297, 302,
334, 362, 363, 367, 370, 375, 376,
385, 407, 414, 419, 420, 435, 439,
457, 469, 474, 476, 481
- Brodski J. A. 73, 462
- Brzeziński Z. 60, 173, 245, 255, 268, 283,
289, 394, 401, 461
- Bucharin N. I. 199
- Büchner L. 132
- Bułgakow S. N. 18, 66, 82, 87, 89, 93, 161,
162, 164, 167, 189, 234, 316, 317,
318, 448, 449, 450, 454, 458, 459,
460, 478
- Bułhakow M. A. 193
- Burowski A. M. 94, 109, 350, 356, 360, 361
- Burtin J. G. 404
- Buszujew W. G. 276
- Bychowska I. M. 304, 322
- Caillos (Kajua) R. 71
- Carrère d'Encausse H. 100, 133, 177, 285,
298
- Ceran W. 97
- Chasles P. 115
- Chatton U. 256
- Cherkasova E. (Czerkasowa J.) 83
- Chołmogorow J. S. 105
- Chomiakow A. S. 167, 187, 230, 324, 331,
461
- Chrienow N. A. 152, 184, 220, 302, 362,
383, 425
- Chrobak T. 90, 99, 235, 407
- Chulos C. J. 274
- Churchill W. 14
- Cirlot J. E. 29, 31, 33, 39, 41, 64, 83, 121,
140, 145, 220, 251, 254, 271, 272,
276, 302, 323, 405, 455, 469, 477, 480
- Clement O. 81
- Cohen G. 175
- Comte A. 132
- Conquest R. 178
- Cotterell A. 476
- Cottrell R. 208
- Crummey R. O. 90, 107
- Cuładze A. M. 202
- Cunningham M. 104
- Curanović A. 81, 262
- Custine A. de 244, 370
- Cwietajewa M. I. 256
- Cygankow A. P. 285
- Cygankow P. A. 285, 286
- Cymbajew N. J. 453
- Czaadajew P. J. 52, 58, 89, 111, 112, 117,
130, 226, 227, 257, 272, 273, 329,
351, 356, 370, 400, 478
- Czadajew A. W. 208, 212, 213
- Czecharin E. M. 18
- Czczulin A. 194
- Czernikow M. 461
- Czernow, narodnik 137
- Czernyszewski M. G. 130, 332
- Ćwiek-Karpowicz J. 214
- Dadak K. 280
- Daniels R. V. 393
- Danilewski M. J. 62, 134, 373
- Danilin P. W. 305

- Daniła Zagończyk 106
 Dante A. 128
 Davies N. 173, 183, 399
 Dawydow A. P. 128, 178, 229, 289, 367,
 432, 446, 458, 459, 460
 Deutscher I. 383
 Dębski S. 122
 Diderot D. 225, 226
 Diebogorij-Mokrijewicz W. K. 147
 Diec J. 134
 Diligienski G. G. 323
 Dionizy Areopagita 313
 Dobieszewski J. 17, 41, 48, 61, 66, 110,
 158, 159, 160, 161, 222, 257, 268,
 309, 310, 311, 312, 321, 327, 329,
 332, 450
 Domnikow S. D. 36, 37, 38, 220
 Dostojewski F. M. 7, 13, 16, 25, 32, 42, 44,
 52, 58, 59, 61, 62, 80, 89, 92, 123,
 125, 128, 130, 143, 148, 152, 153,
 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162,
 166, 170, 171, 224, 234, 252, 265,
 287, 296, 318, 319, 334, 335, 336,
 385, 409, 438, 443, 463, 464, 479
 Dragunski D. W. 274, 277
 Dubas A. 184
 Dubin B. W. 118, 122, 323, 332
 Dubow I. G. 254
 Dugin A. G. 68
 Dupré L. 37, 70, 71, 138
 Duquoc Ch. 303
 Durckheim K. 270
 Durkheim E. 352, 353, 364, 366, 388
 Durnowo P. N. 183
 Dziekan M. M. 204
 Dzierżawin G. R. 96
 Dżingis-chan 173, 402

 Eckhart mistrz 310
 Elfimov A. 421
 Eliade M. 29, 30, 31, 33, 34, 37, 41, 69,
 73, 81, 83, 86, 97, 107, 154, 205,
 301, 413
 Engels F. 122, 186, 229
 Epsztejn M. N. 38
 Eriugena Jan Szkot 310

 Ern W. F. 68, 440
 Euzebiusz, biskup 96, 97
 Ewdokimow P. 81, 82, 83, 87, 92, 237, 444,
 450
 Evola J. 30

 Fadin A. W. 197
 Fajbisiewicz S. 343
 Fartyszew W. I. 202
 Faryno J. 36, 94, 95, 116, 120, 121, 147,
 148, 186, 192, 194, 212, 249, 250,
 328, 408, 430, 471, 474, 482
 Fatienkow A. N. 451
 Felmy K. Ch. 92
 Fiedotow G. P. 32, 61, 62, 63, 89, 100, 161,
 371, 385, 400
 Figura M. 13, 91
 Filaret, metropolita 96
 Filipowicz S. 301, 302, 370
 Filoteusz, mnich 102, 104, 374
 Fiodorow J. 219
 Fiodorow M. F. 89
 Fiodorow W. P. 305
 Fiodorow W. W. 202
 Fischer Ch. A. 69, 197
 Floreński P. A. 12, 39, 66, 68, 89, 161, 162,
 164, 312, 313, 316, 317, 318, 320,
 440, 444, 449, 450, 451, 452, 454,
 458, 482
 Fłorowski G. W. 14, 51, 58, 68, 109, 119,
 161, 246, 441, 463
 Fonwizin D. I. 226
 Fourier Ch. 153
 Frank S. Ł. 10, 18, 58, 130, 155, 161, 162,
 167, 174, 312, 313, 316, 439, 440,
 441, 442, 443, 448, 450, 482
 Freud Z. 352, 353, 354, 357

 Gaczew G. D. 31, 32, 52, 68
 Gadżyjew K. 78
 Gajdar J. T. 197, 279, 387, 389
 Gajdienko P. P. 309
 Galickich J. O. 84, 85
 Garajewa G. 50, 421
 Giddens A. 423
 Gierszenzon M. O. 257, 370

- Giesemann G. 260, 469
 Gleason A. 175, 359, 373
 Glucksmann A. 417
 Głowiński M. 193
 Głubokowski N. N. 107
 Goćkowski J. 190, 394
 Gogol M. W. 14, 279, 372
 Gonczarow I. A. 130
 Gorbaczow M. S. 178, 179, 184, 192, 270, 289
 Gorbunow W. W. 454
 Goriainowa O. I. 304, 322
 Gorki M. (właśc. Pieszkow A. M.) 164
 Graczewski, narodnik 137
 Graham J. 32
 Granin D. (właśc. Gierman D. A.) 431
 Gray J. 123
 Griedieskuł N. A. 146
 Grieg P. T. 292
 Griewcowa E. S. 334
 Grigorjew A. A. 61, 167
 Grillaret N. 92
 Gromow M. N. 47, 53, 54, 106, 109, 121, 190, 482
 Gryfko C. 407
 Grzegorz Palamas św. 85
 Gudkow L. D. 45, 199, 350, 402, 426
 Gudzienko A. I. 198, 361, 399
 Gueit J. (Giejt Ź.) 191
 Gulbenzu J. M. 193
 Gułyga A. W. 457
 Gumilow N. S. 32
 Gusiejnow W. A. 199
- H**akamada I. M. 283
 Ham P. van 258
 Hardt M. 409
 Hare R. 171
 Hartmann E. 152
 Hart P. 272
 Hauke-Ligowski A. 98, 99, 108, 112, 161, 390
 Hegel G. W. F. 132, 310, 312
 Heidegger M. 300, 412
 Heine H. 53
 Heller L. M. 192
- Heller M. J. 180, 185
 Heraklit 310
 Hercen A. I. 11, 43, 52, 53, 58, 63, 66, 68, 110, 111, 114, 115, 123, 127, 130, 137, 139, 140, 144, 151, 227, 228, 233, 236, 257, 265, 321, 329, 333, 334, 358, 359, 372, 417, 478
 Hobbes T. 378
 Hoffman D. E. 201
 Hölzle E. 188, 195
 Hosking G. 274, 357
 Hryniewicz W. 85, 86, 88, 156, 458
 Huntington S. 285, 325, 345
- I**gricki J. I. 283, 323
 Ihanus J. 185, 277
 Iljin I. A. 40, 50, 60, 64, 68, 69, 70, 74, 75, 82, 84, 161, 251, 331, 450, 471
 Iłarion, metropolita 84, 85, 102
 Imos R. 177, 233, 249
 Isupow K. G. 145, 444, 446, 447
 Itenberg B. S. 138, 144
 Iwan IV Groźny, car Rosji 391, 394
 Iwan III Srogi, wielki książę moskiewski 353
 Iwanow-Razumnik R. W. 114, 236
 Iwanow W. I. 12, 68, 114, 139, 161, 167, 228, 257, 267, 407, 478
 Iwnicki N. A. 401
- J**agoda G. G. 193
 Jakowienko I. G. 10, 34, 35, 45, 94, 102, 105, 111, 128, 178, 182, 189, 207, 229, 263, 274, 276, 289, 295, 365, 367, 399, 446
 Jakowlew A. N. 470
 Jałmużna T. 283
 Jan Chryzostom, biskup 97
 Jasinowski B. 238, 307
 Jasman K. 83
 Jawlinski G. A. 402
 Jegorow B. F. 80, 134, 186
 Jelcyn B. N. 199, 200, 201, 202, 204, 279, 289, 347, 402, 418
 Jerofiejew W. W. 24, 250, 257, 371
 Jerszowa T. A. 273
 Jesałow I. A. 84, 86, 87

- Jewłampijew I. I. 156
 Jewstigniejew S. 374
 Jin-Sook-Ju 333
 Joann Kołogriwow 90
 Joann, metropolita 58, 102
 Johnson (Dżonson) D. 30
 Julian, cesarz bizantyński 96
 Jung K. 30, 477
 Jurganow A. 10
 Jurjew D. A. 286, 423, 433
 Juzow (Kablic) J. I. 228
- K**abakow A. 125
 Kaczmarek M. 284
 Kagarlicki B. J. 255
 Kałużny D. W. 470
 Kamiński A. 99
 Kamiński Z. A. 132
 Kamiński A. Z. 97
 Kant I. 83, 117, 298, 303
 Kantor A. M. 35, 36, 38
 Kantor W. K. 126, 127, 128, 129, 130,
 131, 132, 156, 334, 473
 Kapuścik J. 163, 164, 444
 Kapuściński R. 52, 58, 69, 90, 183, 245
 Kara-Murza A. A. 15, 264, 265, 288, 344,
 345, 346, 348, 349, 350, 351, 352,
 353, 355, 358, 359, 360, 361, 362,
 363, 364, 365, 371, 372, 375, 376,
 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387,
 389, 427, 435, 437
 Kara-Murza S. G. 119, 197, 199, 305, 394,
 402
 Karamzin M. M. 358
 Karasiew L. W. 44
 Karasińska-Fendler M. 340
 Karpieć W. I. 98, 401
 Karpow I. 84
 Karsawin L. P. 10, 52, 161, 311, 314, 449,
 450
 Kasajewa A. Cz. 38, 265
 Katarzyna II, carowa Rosji 65, 96, 189, 225,
 282
 Katkow M. N. 134
 Kawielin K. D. 68, 130
 Keller J. 81
- Kelly A. 149, 259, 463
 Kenez P. 215, 384
 Kiejzik L. 10, 41, 148, 252, 257, 311, 440,
 450, 451, 456
 Kiereński A. F. 205
 Kinan E. 401
 Kiriejewski I. W. 113, 230, 321
 Kiryłow I. A. 75, 98, 104
 Kiryłowicz S. 81
 Kisielewski T. 280
 Klamkin I. M. 34, 111, 207, 214, 365, 403
 Klimentjew A. 171
 Klimontowich N. 343
 Kline G. L. 232, 253, 264, 265
 Klinger J. 81, 87, 91, 447, 454
 Kluczewski W. O. 54, 101, 130, 353, 412
 Klukina L. 104
 Kobyszczyński J. 285
 Koch A. 274
 Kodin M. I. 403
 Kolesnikow A. I. 207
 Kollman N. 416
 Kołakowski L. 69, 147, 173, 182, 186, 190,
 191, 303, 304, 306, 308, 337, 375,
 406, 410, 419, 426, 428
 Kołobow O. A. 268, 277, 278, 398
 Kołosow W. A. 41, 45
 Konczałowski P. 372
 Kondakow I. W. 220, 362
 Kondratowa N. 199, 350, 426
 Konstantinow F. 175
 Kortunow S. W. 43, 279, 417
 Kosaczew K. 256
 Kosow J. 296, 328, 447
 Kotlarski G. 13, 91, 246, 258
 Kowalska-Stus H. 85, 101, 353, 454
 Koyre A. 132
 Kozłow M. 94
 Kozłowski M. 411
 Kożynow W. W. 275
 Krasicki J. 19
 Krasnikow N. P. 163
 Krasnodębski Z. 343
 Kraszewski P. 134, 139, 178
 Kristof L. K. 69
 Król M. 431, 434

- Kryształ N. 305
 Krzemięń W. 81, 92, 152, 163, 165
 Kubala K. 235
 Kubiak Z. 476
 Kucharzewski J. 137, 139, 151, 279, 395
 Kuklarski F. F. 166
 Kula M. 174, 179, 183, 193
 Kurbatow W. I. 30, 272
 Kurczak J. 63
 Kurginian S. J. 290
 Kurkiewicz A. 439, 441, 443, 445, 461
 Kutiawin W. W. 10, 55, 340, 479
- Law D. A.** 135
 Lazari A. de 36, 50, 63, 88, 91, 94, 95, 99,
 101, 116, 120, 121, 147, 148, 154,
 163, 164, 187, 188, 192, 194, 204,
 213, 249, 250, 252, 253, 277, 311,
 316, 328, 408, 421, 430, 434, 442,
 444, 450, 457, 471, 474, 481
 Leeuv G. van der 40, 44
 Leibniz G. W. 225, 226, 449
 Lenin W. I. (właśc. Uljanow W. I.) 126, 173,
 174, 177, 178, 183, 184, 185, 186,
 188, 190, 192, 193, 195, 197, 240,
 249, 347, 384, 386, 392, 394, 418
 Leontjewa O. 10, 55, 340, 479
 Leontjew K. N. 11, 152, 168, 169, 170,
 171, 172, 253, 264, 265, 309, 334,
 372, 373
 Leroy-Beaulieu A. 193
 Lewandowski E. 58, 322
 Lewiasz I. J. 12, 14, 52, 80, 120, 255, 256,
 275, 289, 308, 464
 Lewicki S. A. 54
 Liburska L. 115, 161, 182, 207, 454
 Lichina N. 325
 Lieven (Liwien) D. 285
 Likhachev (Lichaczow) D. S. 107, 299, 365
 Limonow E. W. (właśc. Sawienko) 418
 Lipatow A. W. 10, 48, 102, 126, 190, 344,
 401, 402, 417, 431
 Lukács G. 175
 Luks L. 100, 101
- Łabyszew J.** 75
 Łapkin W. W. 292, 323, 332
 Ławrow P. Ł. 63, 147, 149, 445
 Łosiew A. F. 76, 313, 440, 443, 450
 Łoski M. O. 31, 52, 68, 72, 91, 148, 161,
 239, 240, 317, 449, 450, 460
 Łoski W. N. 81, 86, 87, 88, 92, 93
 Łotman J. M. 10, 30, 94, 98, 100, 106, 108,
 117, 147, 180, 181, 211, 214, 234,
 246, 247, 264, 289, 293, 326, 354,
 361, 395, 415
 Łukin W. P. 417
 Łunaczarski A. W. 164
 Łuźny R. 74, 82, 90
 Łysienko N. N. 290
- Madej Z.** 110
 Maistre J. de 59, 72
 Maksym Wyznawca św. 237
 Malia M. 293
 Malicki P. I. 100
 Mamardaszwili M. K. 374
 Mango C. 96
 Marciniak W. 416
 Margolina S. A. 326
 Mariański J. 303
 Mark F. 197, 199
 Marks K. 186, 191, 195, 199, 229, 380,
 384, 385, 386, 392, 394, 395
 Marsh (Marsz) R. 292, 327, 334
 Maslin M. A. 18, 66
 Massaka I. 111, 123
 Massaryk T. 108, 133
 Mazo B. 207
 Mazurek S. 117, 157, 161, 166, 330
 Mazurkiewicz R. 82
 McClosky H. 183
 McFaul M. 403, 416
 Mende P. G. 177
 Mendras M. 210, 343, 399, 418
 Mereżkowski D. S. 30, 57, 59, 66, 89, 117,
 155, 161, 162, 163, 279
 Meyendorff (Mejendorf) J. 81, 83, 87, 88,
 91, 92, 93, 100, 106, 450
 Miasnikow A. G. 411
 Michajewa I. 85, 253

- Michajłow M. 42
 Michajłow M. L. 115
 Michajłowski M. K. 61, 136, 137, 138, 146,
 147, 149, 228, 235, 358, 445, 446
 Michałkow S. W. 205
 Michnik A. 69
 Mickiewicz A. 159
 Miedwiediew D. A. 205, 207, 209, 210,
 216, 217, 223, 255, 432
 Miedwiediew R. A. 199, 202, 205, 206, 207
 Miedwiediew S. 63
 Mikołaj I Romanow, car Rosji 201, 244,
 246, 394
 Mikołaj II Romanow, car Rosji 271, 358
 Mildon W. I. 10, 24, 375, 407, 475, 476
 Mill J. S. 132
 Miliukow P. 372
 Minkin A. W. 272
 Mitrofanow A. W. 176
 Moczalów W. D. 184
 Moczulski K. W. 163
 Moleschott J. 132
 Mołczanow E. D. 404
 Mołotkow A. E. 14, 210, 211, 272
 Moore B. 39
 Moore R. 39
 Morillas J. 153
 Morin E. 175
 Moszes A. 283
 Muchin J. I. 305
 Müller D. 336, 342
 Murawjow W. N. 417

N
 Nadskakuła O. 375, 439, 476
 Nancy J. L. 382
 Napoleon Bonaparte, cesarz Francuzów 110
 Narocznicka N. A. 235
 Nasierowski T. 184, 242, 478
 Nazarow M. W. 101, 271
 Negri A. 409
 Neuhaüser R. 44, 406
 Neumann I. B. 293
 Niekricz A. M. 180, 185
 Nietzsche F. 117, 152, 162
 Niewzorow A. 188
 Nikon, patriarcha 90, 95, 107, 355
 Nikon (Rozdiestwienski) 103, 107
 Nił Sorski 100
 Niqueux M. 192
 Nivat G. 224, 252, 399
 Niżnikow S. 10
 Noel J. 337
 Nosow S. N. 167
 Nowak A. 171, 408, 415
 Nowikow A. L. 135, 136
 Nowikowa Ł. I. 163, 349, 354
 Nowodworska W. I. 290, 389

O
 Obirek S. 201, 208
 Ochotnicka A. 190
 Odojewski W. F. 116
 Ogicki D. P. 94
 Opacki Z. 139, 344
 Orieszkin D. 167, 184, 269, 412, 418
 Ortega y Gasset J. 421, 424
 Orwell G. 431
 Osipow I. D. 235
 Ostrogorski G. 81
 Otto R. 37, 138
 Ożegow S. I. 405

P
 Pain E. A. 277, 406
 Panarin A. S. 221, 262, 343
 Pantin W. I. 292, 323, 332
 Paprocki H. 316, 450, 453
 Paradowski R. 274
 Parandowski J. 57, 117, 279
 Pares B. 58
 Paszynin M. 75
 Paweł św. 12, 97, 104, 109, 161, 312, 320,
 372, 444, 449
 Pawlak J. 144
 Pielipienko A. A. 35, 215, 432
 Piercew A. W. 215
 Pieriepiółkin Ł. S. 304
 Pieriewiezienczew S. W. 25, 43
 Pieskow A. M. 49, 108, 109, 112, 116, 118
 Piotr I Romanow, car Rosji 26, 107, 108,
 109, 110, 111, 115, 116, 180, 197,
 217, 222, 225, 233, 282, 329, 344,
 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362,

- 363, 364, 365, 367, 368, 370, 375,
381, 394, 416, 417, 435
- Pipes R. 133, 168, 175, 190, 191, 202, 248,
264, 267, 274, 280, 282, 353, 369,
390, 391, 393, 395
- Pisariew D. I. 132, 135, 143
- Platon 307, 308, 310, 313, 314
- Plechanow J. W. 226
- Plotyn 307, 309, 310, 314
- Płaczek A. 375, 439, 476
- Płatonow A. (właśc. Klimentow A. P.) 269,
270, 431
- Płatonow S. F. 354
- Pobiedonoscew K. P. 33, 373
- Pochlebkina W. W. 46
- Polakow D. 305
- Polakow L. W. 15, 346, 344, 345, 346, 348,
349, 350, 351, 352, 353, 354, 355,
356, 357, 358, 361, 362, 363, 364,
365, 366, 375, 376, 381, 382, 387,
388, 389, 435, 437
- Polanski E. 23
- Polewoj M. A. 351
- Połosin A. W. 184, 191
- Pomorski A. 157, 164, 165, 321
- Popow O. 481
- Popowski S. 43, 205, 208, 280
- Possenti V. 314
- Posewino A. 99
- Potulski J. 100, 125, 281, 296
- Prigow D. 328
- Prochanow A. A. 373
- Protagoras 307
- Pryszmont J. 91
- Przebinda G. 112, 316, 451
- Przybył E. 63, 90
- Pseudo-Dionizy Areopagita 310
- Puszkin A. S. 67, 128, 130, 154, 243, 349,
361, 400
- Putin W. W. 38, 167, 199, 200, 202, 203,
204, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
211, 212, 213, 214, 217, 218, 219,
223, 256, 279, 290, 403, 404, 409,
412, 418, 419, 432, 433
- R**adiszczew A. N. 289
- Radłow E. Ł. 132, 152, 448
- Rahr (Rar) A. 206, 207
- Rajew M. I. 292, 357
- Raskin A. I. 7, 17, 329
- Rasputin W. G. 44, 215
- Raźny A. 115
- Reitschuster B. 211, 213, 214
- Remnick D. 25, 178, 179, 197, 201, 267,
270, 289, 389, 469
- Remy J. 274
- Riabow O. W. 12, 15, 16, 19, 29, 30, 32,
39, 40, 51, 52, 54, 57, 58, 59, 60, 61,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 107, 118,
119, 145, 188, 194, 196, 284, 324,
335, 455, 456, 477, 478
- Riazanowski N. W. 76, 100, 113, 121, 271,
325, 326
- Ricoeur P. 20
- Rierich N. K. 32, 54
- Riser (Rajzier) J. 19, 324, 329, 424
- Rogiński A. 213
- Rogowin W. Z. 198
- Romanczenko J. G. 210
- Romańczuk S., arcybiskup 88, 91, 93, 442
- Roper J. 258
- Rozanow W. W. 66, 68, 89, 161, 162, 163,
166, 167, 242, 372, 454
- Rudnicka J. Ł. 230, 384
- Rudziński E. 396
- Rühl L. 104
- Runciman S. 96, 97
- Rupnik J. 399
- Ruryk, książę kijowski 61, 241
- Rydzewski W. 19, 118, 190, 310
- Rzhevsky N. 107, 175, 272, 299, 346, 359,
365
- S**abirow W. S. 41, 214, 237, 239, 287
- Saburowa T. A. 322
- Sakwa R. 200, 206, 342
- Salij J. 28
- Sałytkow-Szczedrin M. B. 114
- Saraskina L. I. 7, 12, 25, 152, 275
- Sarkisyanz E. 171, 176, 193, 383
- Sarnowski S. 17, 37, 69, 138
- Satter D. 178
- Sawicki P. N. 76, 124, 270

- Scanlan J. P. (Skenlan Dz.) 368, 447
 Schapiro L. 185
 Scheibert P. 114, 333
 Scheler M. 56, 149, 298
 Schelling F. W. J. 116, 132, 310
 Schlögel K. 125
 Schmemmann A. 367, 450
 Schopenhauer A. 152
 Schubart (Szubart) W. 57, 58, 59, 72
 Senderow W. 101
 Sergiusz z Radoneża św. 85
 Serno-Sołowjewicz A. A. 279
 Sieliwanow A. I. 43, 407
 Sielski M. 343
 Siemek M. 7, 17, 20, 113, 483
 Siemiennikow L. 262, 263
 Siemiennikowa L. I. 357
 Siemionowa M. W. 37, 165
 Sierafim (Rouz) 103, 249
 Sierafim (Sobolew), arcybiskup 44
 Siergiej (Starogorodskij), patriarcha 94
 Siergijewa A. W. 35
 Sim O. L. 16
 Siziemska I. N. 163, 349, 355
 Sławin B. F. 184
 Słowikowski M. 323
 Smaga J. 122
 Smirnow P. I. 43, 355
 Smoleń M. 182
 Smolin M. B. 41, 236, 276, 408, 415
 Soina O. S. 41, 214, 237, 239, 287
 Sokoloff G. 412
 Sokołow K. B. 34, 179, 417
 Sokołow N. W. 135
 Sołoniewicz I. Ł. 335, 336, 355, 371, 480
 Sołowiej W. D. 300
 Sołowjow S. S. 351, 352, 353, 359, 364
 Sołowjow S. M. 99, 390
 Sołowjow W. M. 12, 14, 16, 32, 40, 41, 44, 45, 47, 48, 61, 66, 68, 70, 84, 86, 98, 107, 130, 152, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 241, 250, 262, 271, 272, 286, 296, 297, 298, 313, 316, 317, 374, 392, 397, 439, 443, 448, 449, 450, 451, 454, 457, 473, 478, 480, 482
 Sołżenicyn A. I. 46, 180, 183, 200, 230, 242, 243, 244, 245, 261, 277, 385, 398
 S. P. patrz: Popowski S.
 Spencer H. 132
 Spengler O. 60, 134, 319, 330, 331
 Špidlik T. 82, 83, 86, 87, 118, 119, 297, 298, 312, 333, 408, 439, 442, 448, 449, 456
 Spinoza B. 310
 Stachowski Z. 90, 99, 235, 407
 Stalin J. W. (właśc. Dżugaszwili) 173, 175, 177, 178, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 193, 194, 195, 217, 347, 418
 Staniszkis J. 171, 194, 197, 258, 401
 Starikow N. W. 305
 Stepnowska T. 260, 469
 Stępień-Kuczyńska A. 202, 283, 323, 345
 Stiepiak-Krawczyński S. M. 137, 146
 Stiepun F. A. 15, 130, 159, 161, 382, 383
 Stobiecki R. 184, 186
 Strada W. 481, 482
 Stronin A. I. 241
 Struwe N. A. 13, 14, 86, 383
 Struwe P. B. 167
 Styczyński M. 160, 165, 196, 253, 307, 310, 316, 458, 462
 Suchanek L. 134, 412
 Suchow A. D. 262, 326, 441, 455
 Sutton J. 442, 443
 Suworow A. W. 60
 Symotiuk S. 177
 Szacki J. 79, 149, 366
 Szaposznikow Ł. J. 346
 Szczapow A. P. 137
 Szczeniakowa L. P. 162
 Szczennikow G. K. 152, 153, 155
 Szełgunowa L. P. 115
 Szełgunow M. W. 114, 115
 Szemrzalska A. 129
 Szestow L. I. (właśc. Szwarzman) 152, 161, 162, 236
 Szewcowa (Shevtsova) L. F. 210, 211, 217, 219, 409, 429
 Szewyriow S. P. 115

- Szpiet G. G. 265
 Szrek E. 129
 Szubin A. W. 403
 Szułyndin B. P. 251, 264
 Szurowski M. A. 128, 178, 229, 289, 367, 446

 Tarasow B. N. 18, 155, 440, 458, 463
 Tarde G. de 421
 Tatarzewicz W. 195
 Teichgräber S. I. 175, 178, 181, 182, 447
 Thatcher I. D. 190
 Thompson (Tompson) E. 69, 204, 274
 Tichołaz A. G. 17, 314, 338, 439
 Tichomirow B. N. 152, 153, 155
 Tichomirow L. A. 36, 41, 101, 137, 237, 408
 Timczenko W. W. 214
 Timofiejuk P. 184, 210
 Tischner J. 69
 Tismaneanu V. 341, 342, 406
 Tiutczew F. I. 32, 52, 68, 206, 441, 478, 479
 Tołstoj L. N. 130, 265, 336, 360, 443
 Tomasz św. 298
 Tönnies F. 387
 Toynbee A. 180, 182, 370
 Tresider J. 120
 Trocki M. M. 372
 Troicki E. S. 454
 Troicki N. A. 137
 Trubieckoj E. N. 161, 317, 421, 450
 Trubieckoj G. 91
 Trubieckoj M. S. 110, 330
 Truscott P. 212
 Tryczyk M. 102
 Tschizewskij D. 136
 Tuchaczewski M. N. 174
 Tucker R. C. 190, 390
 Tulczinski G. L. 38
 Turgieniew A. I. 112
 Turgieniew I. S. 130, 151
 Turner J. E. 183

 Ulam A. B. 135, 186
 Uljanow A. I. 385
 Uljaszew P. 39

 Uspienski B. A. 10, 94, 98, 99, 106, 108, 117, 181, 246, 247, 346, 368, 391
 Uspienski L. A. 88, 442
 Utkin A. I. 119, 326, 417
 Uwarow S. S. 201

 Venturi F. 62, 135, 136, 138
 Vogt K. 132
 Vucinich A. 136

 Walanski S. I. 470
 Waldron P. 190
 Walicki A. 17, 24, 43, 61, 62, 63, 74, 110, 113, 115, 136, 137, 146, 147, 149, 153, 156, 159, 160, 161, 162, 179, 188, 225, 228, 229, 230, 232, 233, 235, 236, 259, 280, 292, 320, 330, 333, 365, 390, 418, 447, 454, 464
 Wann D. 337
 Ware K. 81, 107
 Warnawa (Bielajew), biskup 360
 Wasilenko L. I. 124, 314, 317, 318, 440
 Weber M. 421
 Weeks T. 121
 Weichhardt R. 192
 Wetter G. 316, 389
 Wiatr J. 209, 214
 Wielgosz E. 274
 Wieniewitinow D. W. 330
 Wierusz A. 202
 Wierzbicki A. 184, 210
 Wildstein B. 123, 192, 214
 Wilk M. 72, 100, 102, 371
 Witte S. J. 282
 Wittfogel K. A. 190
 Własowa M. N. 37
 Włodzimierz II Monomach, wielki książę kijowski 236
 Wodołagin A. 272, 279
 Wodziński C. 152
 Wolff L. 293
 Wołocki J. 99, 100, 101
 Wołodin A. I. 196, 241, 441
 Woronin J. M. 403
 Wortman R. 147
 Wybyszew A. 372
 Wyszczawcew B. P. 13, 44, 450

- Zacher L. 345
Zajączkowski W. 122, 152
Zajcew W. A. 135
Zamalejew A. F. 442, 443
Zamiatin J. I. 431
Zander L. A. 450
Zand H. 229
Zarycki T. 417
Zawalko G. A. 393
Zdziechowski M. 457
Zieliński E. 184, 210
Ziemke T. 139
Zienkowski W. W. 10, 18, 84, 92, 93, 100,
114, 157, 195, 235, 292, 312, 317,
320, 363, 407, 439, 447, 448, 449
Ziernow N. M. 158
Zinowjew (Zinowiew) A. A. 185, 270, 412
Zorin A. L. 201, 469
- Żakowski J. 69
Żelabow A. 137
Żółtow W. W. 100
Żydkow W. S. 34, 179, 417
Żyrinowski W. W. 418
Żywow W. M. 99

BIBLIOGRAFIA

- Abraszkin A., *Otkuda jest' poszła russkaja idieja*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: russkaja, rossijskaja, wsieмирnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Achijezer A., *Specyfika istoriczeskogo puti Rossii*, [w:] *Antologija russkoj filozofii w trioch tomach*, t. 2, Sankt-Pietierburg 2000.
- Achijezer A., Dawydow A., Szurowskij M., Jakowienko I., *Socyokulturnyje osnovanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002.
- Achijezer A., Klamkin I., Jakowienko I., *Istorija Rossii: koniec ili nowoje naczało?*, Moskwa 2008.
- Afanasjew J., *Groźna Rosja*, Warszawa 2005.
- Afanasjew J., *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009.
- Afanasjew J., *O Katyniu*, „Gazeta Wyborcza”, 10–11.04.2010.
- Afanasjew Ju., *Iz gazietnoj wiersii knigi „Tradycja pobiediuszego bolszynstwa. Rozmyslenija ob otieczestwiennoj istorii i jejo interpretacyjach*, [w:] *Antologija. Zaczem my wierim w Rossiju*, Minsk 2010.
- Afanasjew Ju., *„Narodowłastije” protiv diemokratii*, [w:] *God posle Awgusta. Goriecz i wybor. Sbornik statiej i interwju*, Moskwa 1992.
- Afanasjew Ju., *Opasnaja Rossija. Tradycyi samowłast'ja siegodnia*, Moskwa 2001.
- Afanasjew Ju., *Proszoł god... Wmiesto wstuplenija*, [w:] Ju. Burtin, E. Mołczanow (red.), *Goriecz' i wybor. Sbornik statiej i intierw'ju*, Moskwa 1992.
- Afanasjew Ju., Dawydow A., Pielipienko A., *Wpieriod niełzia nazad!*, „Kontinient” 2009, N° 141.
- Agitacyonnaja litieratura russkich riwolucyonnych narodnikow. Potajonnyje proizwiedienija 1873–1875 gg.*, Leningrad 1970.
- Aksakow K., *O stanie wewnętrznym Rosji*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998.
- Aksakow K., *Prawda wewnętrzna i zewnętrzna*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1925–1861*, oprac. A. Walicki, Warszawa 1961.
- Andreyev N., *Studies in Muscovy. Western Influence and Byzantine Inheritance*, London 1970.
- Andriejew A., Maslin M., *O russkoj idieje. Myslitieli russkogo zarubieżja o Rossii i jejo filozofskoj kulturie*, [w:] E. Czecharin (red.), *O Rossii i russkoj filozofskoj kulturie. Filozofy russkogo posleoktiabr'skogo zarubieżja*, Moskwa 1990.

- Andriejew A., Sieliwanow A., *Russkaja tradycja*, Moskwa 2004.
- Andrusiewicz A., *Cywilizacja rosyjska*, Warszawa 2009.
- Andrusiewicz A., *Eklezjologia mega idei Trzeciego Rzymu*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997.
- Andrusiewicz A., *Idea rosyjska na przełomie wieków*, „Dziś” 2000, nr 11.
- Andrusiewicz A., *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, t. 1 i 2, Rzeszów 1994.
- Antologija russkoj filozofii w trioch tomach*, t. 3, Sankt-Pietierburg 2000.
- Antonow M., *Prieobrażenije*, „Litieraturnaja Rossija” 1991, № 21.
- Arbatow A., *The vicissitudes of Russian politics*, [w:] V. Baranovsky (red.), *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, Oxford–New York 1997.
- Ardow T., *Sud'ba Rossii: Izbrannyje ocerzki (1911–1917)*, Moskwa 1918.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008.
- Arendt H., *O rewolucji*, Warszawa 2003.
- Arin O., *Rossija – ni szagu wpieriod*, Moskwa 2003.
- Augustyn L., *Myslenie z wnętrza Objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003.
- Awdiejew A., *Główne kierunki propagandy rosyjskiej (2004–2006)*, [w:] L. Liburska (red.), *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze. Księga dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, Kraków 2007.
- Awierincew S., *Arystotelizm chrześcijański a problemy współczesnej Rosji*, „Więź” 1992, nr 3.
- Awierincew S., *Głos w dyskusji*, [w:] *Szukanie wspólnego języka. Rozmowa pisarzy polskich i rosyjskich w Radziejowicach 24 i 25 IV 1990*, „Więź” 1990, nr 10.
- Awierincew S., *Na skrzyżowaniu tradycji*, Warszawa 1988.
- Awierincew S., *Wizantija i Rossija: dwa tipa duchownosti*, „Nowyj Mir” 1988, № 9.
- Bäcker R., *Kontrakulturacyjne i totalitarne determinanty tendencji imperialnych. Casus Rosji*, [w:] P. Kraszewski (red.), *Cywilizacja Rosji imperialnej*, Poznań 2002.
- Bäcker R., *Międzywojenny euroazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzmu*, Łódź 2000.
- Bäcker R., *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007.
- Bäcker R., *Współczesne typologie rosyjskiej myśli politycznej*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2009.
- Bakułow W., *Socjokulturnyje mietamorfozy utopizma*, Rostow–na–Donu 2003.
- Bałużew B. P., *P. B. Struwe o roli intielligiencyi w socjalnom mirotworczestwie*, [w:] Je. Ł. Rudnickaja (red.), *Mirotworczestwo w Rossii: Cerkow', politiki, mysliteli. Ot rannego sriedniewiekow'ja do rubieża XIX–XX stoletij*, Moskwa 2003.
- Banus E., *Sztuka dialogu międzykulturowego*, [w:] M. Karasińska-Fendler (red.), *Dialog międzykulturowy a demokracja*, Łódź 2007.
- Barabanow E. W., *Russkaja filozofija i krizis idientycznosti*, „Woprosy filozofii” 1991, № 8.

- Baring M., *The Russian people*, London 1911.
- Bartnicki A., *Specyfika władzy w Rosji*, „Dziś” 2000, nr 11.
- Berdyaev N., *Leontiev*, Orono, Maine 1968.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991.
- Berlin I., *Russian Thinkers*, London 1978.
- Besançon A., *Edukacja religijna Rosji*, „Znak” 1981, nr 9 (327).
- Besançon A., *Etre russe a XIX e siècle*, Paris 1974.
- Bieleń S., *Tożsamość międzynarodowa Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2006.
- Biełyj A., *Iz okna wagonu*, [w:] *Rodina: Stichi russkich poetow*, Moskwa 1986.
- Bierdiajew N., *Czelowiek. Mikrokosmos i makrokosmos*, [w:] *Russkij kosmism. Antologija filozofskoj mysli*, Moskwa 1993.
- Bierdiajew M., *Filozofia wolności*, Białystok 1995.
- Bierdiajew N., *Filozofija nierawienstwa*, Moskwa 1990.
- Bierdiajew N., *Filozofija swobodnogo ducha*, cz. I, Paris 1927.
- Bierdiajew N., *Filozofija swobody. Smysł tworczenstwa*, Moskwa 1989.
- Bierdiajew N., *Filozofskaja istina i intelligentskaja prawda*, [w:] *Wiechi. Sbornik statiej o russkoj intielligencyi*, Frankfurt am Main 1967.
- Bierdiajew N., *Istoki i smysł russkogo kommunizma*, Moskwa 1990.
- Bierdiajew N., *Konstantin Leontjew (1831–1891). Żyzn' i tworczenstwo*, [w:] *K. N. Leontjew: pro et contra. Licznost' i tworczenstwo Leontjewa w ocenkie russkich myslitielej i issledowatielej*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1995.
- Bierdiajew N., *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, Kęty 2003.
- Bierdiajew N., *Nowe Średniowiecze*, Warszawa 1936.
- Bierdiajew N., *O nowom rieligioznom soznanii*, [w:] Ł. Nowikowa, I. Siziemskaja, *Russkaja filozofija istorii. Kurs lekcij*, Moskwa 1999.
- Bierdiajew N., *Otkrowienije o czelowiekie w tworczenstwie Dostojewskogo*, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek i istorija w russkoj rieligioznoj mysli i kłassiczeskoj literaturie*, Moskwa 2008.
- Bierdiajew M., *Prawda prawostawia*, „Znak” 1993, nr 1 (453).
- Bierdiajew M., *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001.
- Bierdiajew N., *Rosyjska idea*, Warszawa 1987.
- Bierdiajew N., *Russkaja idieja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieku i naczata XX wieku*, Paris 1971.
- Bierdiajew N., *Russkaja idieja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieku i naczata XX wieku*, [w:] *O Rossii i russkoj filozofskoj kulturie. Filozofy russkogo posleoktiabr'skogo zarubieżja*, Moskwa 1990.
- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001.
- Bierdiajew N., *Spasienije i tworczenstwo (Dwa ponimanija christianstwa)*, [w:] *Put'. Organ russkoj rieligioznoj mysli*, kn. I (I–VI), Moskwa 1992.
- Bierdiajew N., *Subjektivizm i indywidualizm w obszczestwiennej filozofii. Kriticzeskij opyt o N. K. Michajłowskom*, Sankt-Pietierburg 1901.

- Bierdiajew N., *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa 1990.
- Bierdiajew M., *Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, Kęty 2005.
- Billington Dż., *Rossija w poskach siebja*, Moskwa 2005.
- Billington J., *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, Kraków 2008.
- Billington J., *Mikhailovsky and Russian Populism*, Oxford 1978.
- Błachowska K., *Narodziny imperium*, Warszawa 2001.
- Błok A., *Poezje*, Kraków 1991.
- Bocheński I., *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996.
- Bohun M., *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, Katowice 1996.
- Bohun M., *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neostłownikofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków 2008.
- Bohun M., „Rosyjska idea”. *Z dziejów tożsamości imperialnej* (tekst w posiadaniu autora).
- Bojkow M., *Poczemu nie sostojałsia kommunizm. Kto winowat? Czto dziełat? Kuda idti?*, Moskwa 2006.
- Boronojew A., Smirnow P., *Rossija i russkije. Charakter naroda i sud'by strany*, Sankt-Pietierburg 2001.
- Bowin A., *Nie imperium, choć imperium*, „Gazeta Wyborcza”, 15.06.1998.
- Bratkiewicz J., *Rosja, Związek Sowiecki: ciągłość czy zerwanie*, [w:] R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 1990.
- Bratkiewicz J., *Tradycjonalizm, kolektywizm, despotyzm. Kontynuacyjne ujęcie ewolucji historyczno-politycznej (ze szczególnym uwzględnieniem Rosji)*, Warszawa 1991.
- Bratkiewicz J., *Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji*, Warszawa 1991.
- Broda M., *Between Sacrum and Prophanum: Authority, Knowledge, Democracy*, „Limes. Cultural Regionalists” 2009, vol. 2, No 2.
- Broda M., *Bez pokusy panmentalizmu. Promocja słownika „Mentalność rosyjska” przygotowanego przez Interdyscyplinarny Zespół Badań Sowiecologicznych Uniwersytetu Łódzkiego*, [w:] *Polska wobec transformacji na Wschodzie. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej*, Poznań 1996.
- Broda M., *Dokąd pędzisz, Rosjo?*, „Obóz. Problemy Narodów Byłego Obozu Komunistycznego. Kwartalnik” 1996, nr 30.
- Broda M., *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001.
- Broda M., *Idea szczególnej wolności Rosji*, „Obóz. Problemy Narodów Byłego Obozu Komunistycznego. Kwartalnik” 1995, nr 29.
- Broda M., *Istorijska i buduszczeje. Mieżdu panmentalizmom i mientalnym nigilizmom*, [w:] *Mientalitet i politiczeskoje razwitijsie Rossii. Tezisy dokładow nauucznoj konferiencijski*, Moskwa 29–31 oktjabria 1996 g., Moskwa 1996.
- Broda M., *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007.

- Broda M., *Między sacrum a profanum*, „myśl.pl. Pismo Społeczno-Polityczne” 2009, nr 13.
- Broda M., *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja* (wyd. II uzup.), Łódź 1995.
- Broda M., *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003.
- Broda M., „*Nieuznannyj fienomien*” Konstantina Leontjewa, „Woprosy filozofii” 2006, № 7.
- Broda M., *Paradoksy rosyjskiej wyobraźni. Ku rzeczywistości – poza rzeczywistość*, [w:] G. Giesemann, T. Stepnowska (red.), *Literaturwissenschaftliche und linguistische Forschungsaspekte der phantastischen Literatur*, Frankfurt am Main 2002.
- Broda M., *Poniat' Rossiju?*, Moskwa 1998.
- Broda M., *Problemy s Leontjewym*, Moskwa 2001.
- Broda M., *Putin, Rosjanie i rosyjska tradycja polityczna*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2006, nr 2 (14).
- Broda M., *Putińskie antidotum*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska, S. Bielen (red.), *Rosja w okresie prezydentury Władimira Putina*, Łódź 2008.
- Broda M., *Rosja: archaiczne korzenie, ich historyczne metamorfozy i wyzwania przyszłości*, „Sprawy Wschodnie” 2005, z. 2–3 (9–10).
- Broda M., *Russia and the West: The Root of the Problem of Mutual Understanding*, „Studies East European Thought” 2002, vol. 54.
- Broda M., *Russkaja ideologija. Samodzierzawije*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Broda M., *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005.
- Broda M., Nadszkała O., Płaczek A. (red.), *Rosja współczesna: dziedzictwo i przyszłość*, Toruń 2010.
- Brzeziński Z., *The Grand Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*, New York 1989.
- Brzeziński Z., *Przedwczesne partnerstwo: Ameryka i Rosja*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 10 (2329).
- Brzeziński Z., *Rosja nostalgii, Rosja nadziei*, „Gazeta Wyborcza”, 12–13.12.2009.
- Brzeziński Z., *Wielka szachownica*, Warszawa 1999.
- Brzeziński Z., *Wielkie bankructwo. Narodziny i śmierć komunizmu w XX wieku*, Paryż 1990.
- Bułgakow S., *Christianskij socyjalizm*, Nowosybirsk 1991.
- Bułgakow S., *Cuda Ewangelii*, Warszawa 2007.
- Bułgakow S., *Czto dajet sowriemiennomu soznaniu filozofija Władimira Sołowjowa?*, [w:] *Kniga o Władimirie Sołowjowie*, Moskwa 1991.
- Bułgakow S., *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, Warszawa 2005.
- Bułgakow S., *Dwa grada: issledowanija o prirodie obszczestwiennych idieałow*, Moskwa 2008.

- Bułgakow S., *Gieroiizm i poczwiennicestwo. Iz razmyszlenij o prirodie russkoj intielligiencyi*, [w:] *Wiechi. Sbornik statiej o russkoj intielligiencyi*, Frankfurt-na-Mainie 1967.
- Bułgakow S., *Prawosławije. Oczerki uczenija prawosławnoej cerkwi*, Kijew 1991.
- Burowskij A., *Piotr Pierwyj. Proklatyj impierator*, Moskwa 2008.
- Buszujew W., *Swiet i tieni: ot Lenina do Putina. Zamietki o razwitkach i pier-sonach russkoj istorii*, Moskwa 2006.
- But na samowarze*, „Forum” 2009, nr 33.
- Carréré d’Encausse H., *Empire d’Eurasie. Une histoire de l’Empire russe de 1552 a’ nos jours*, Paris 2005.
- Carréré d’Encausse H., *Le malher russe. Essai sur le mentre politique*, Paris 1988.
- Ceran W., *Cesarz w politycznej teologii Euzebiusza z Cezarei i nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Acta Universitatis Lodziensis” 1993, Folia Historica, nr 48.
- Cherkasova E., *Dostoevsky and Kant. Dialogues on Ethies*, Amsterdam–New York 2009.
- Chołmogorow Je., *Russkij projekt: riestawracija buduszczezo*, Moskwa 2005.
- Chomiakow A. S., *Soczinienija*, t. 3, Moskwa 1911.
- Chomiakow A. [S.], *Wsiemirnaja zadacza Rossii*, Moskwa 2008.
- Chrienow N. A., *Isskustwo w istorii XX wieka i na fonie powtorajuszczichsia fluktuacyj w bolszych dlitielnostiach wriemieni*, [w:] Chrienow N. A., *Cykły w istorii, kulturie, isskustwie*, Moskwa 2002.
- Chrienow N. A., *Wola k sakralnomu*, Sankt-Pietierburg 2006.
- Cirlot J. E., *Słownik symboli*, Kraków 2000.
- Clement O., *Bunt ducha i tragedia podziatu. Kryzys chrześcijaństwa Zachodniego*, „Znak” 1993, nr 2 (453)
- Cohen G., *Karl Marx’s Theory of History. A Demence*, Princeton, New Jersey 2001.
- Conquest R., *Uwagi o spustoszonym stuleciu*, Poznań 2002.
- Cotterell A., *Słownik mitów świata*, Łódź 1993.
- Cottrell R., *Rok Putina – „model Pinocheta”*, „Forum” 2001, nr 4.
- Crummey R., *The Old Believers and the World of Antichrist. The Vug Community and the Russian State. 1694–1855*, Madison 1970.
- Cunningham M., *Wiara w świecie bizantyjskim*, Warszawa 2006.
- Curanović A., *Czynnik religijny w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2010.
- Custine A. de, *Listy z Rosji. Rosja w 1839 roku*, Kraków 1989.
- Cygangow A., Cygangow P., *Głobalnyj mir i buduszczeje rossijskoj teorii mieźdunarodnych odnoszenij*, „Kosmopolis. Żurnal mirowoj politiki” 2004, № 3 (9).
- Cygangow P., *Libieralizm w rossijskoj teorii mieźdunarodnych odnoszenij*, „Kosmopolis. Żurnal mirowoj politiki” 2003/2004, № 4 (6).
- Cymbajew N., *Sławianofilstwo. Iz istorii russkoj obszczestwiennoj mysli XIX wieka*, Moskwa 1986.
- Czaadajew P., *Apologija sumasszedszego*, [w:] P. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, Moskwa 1991.
- Czadajew A., *Putin. Jego idieologija*, Moskwa 2006.

- Czaadajew P., *Filozoficzeskije pis'ma*, [w:] P. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991.
- Czaadajew P., *Filozofskije pis'ma*, [w:] M. Gierszenzon, *P. Ja. Czaadajew. Żyzn' i myszlenije*, Sankt-Pietierburg 1908.
- Czaadajew P., *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1 i 2, Moskwa 1991.
- Czczulin A., *Ziemia*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Czernyszewski M., *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1961.
- Ćwiek-Karpowicz J., *Rosyjska wielopartyjność w latach 1993–2003 – ewolucja systemu*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2004, nr 3/4.
- Dadak K., *Rosja jako światowe mocarstwo, marzenia a rzeczywistość*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2010, nr 2 (26).
- Daniels R. V., *The End of the Communism Revolution*, London–New York 1993.
- Danilewskij N., *Rossija i Jewropa*, Moskwa 1991.
- Danilin P., Krysztal N., Polakow D., *Wragi Putina*, Moskwa 2007.
- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998.
- Dawydow Ju., *Apokalipsis ateistycznej rieligii (S. N. Bułgakow kak kritik rewolucjonistskoj rieligioznosti)*, [w:] S. Bułgakow, *Dwa grada: issledowanija o prirodie obszczestwiennych idieatow*, Moskwa 2008.
- Deutscher I., *Marxism and Primitive Magic*, [w:] *The Stalinism Legacy. Its Impact on Twentieth-Century World Politics*, Suffolk 1984.
- Dębski S., *Sojusz Rosji z Zachodem*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5.
- Diec J., *Danilewski i Spengler – wizjonerzy cywilizacji imperialnej*, [w:] P. Kraszewski (red.), *Cywilizacja Rosji imperialnej*, Poznań 2002.
- Diec J., *Etnopsychologia Mikołaja Danielewskiego w świetle pokrewnych koncepcji psychologii narodów*, [w:] L. Suchanek (red.), *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej. Kartina człowieka i mina w ruskiej myśli*, Kraków 1998.
- Diebgorij-Mokrijewicz W., *Wspominanija*, Sankt-Pietierburg 1906.
- Dobieszewski J., *Drugie dno stereotypów*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2009.
- Dobieszewski J., *Hegel w Rosji*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Dobieszewski J., *Klasyczna wersja sporu*, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998.
- Dobieszewski J., *Komunizm rosyjski oczami Mikołaja Bierdiajewa*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010.
- Dobieszewski J., *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 8 (249).
- Dobieszewski J., *Rosja – Europa – rewolucja. U początków idei rewolucji w rosyjskiej filozofii społecznej XX wieku*, Warszawa 1988 (maszynopis pracy doktorskiej).

- Dobieszewski J., *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki* (tekst w posiadaniu autora).
- Dobieszewski J., *Tendencja neoplatońska w filozofii rosyjskiej*, [w:] W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007.
- Dobieszewski J., *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.
- Dobieszewski J., „Zewnętrzność” w rosyjskiej filozofii historii, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998.
- Domnikow I., *Mat'-ziemia i Car-gorod. Rossija kak tradycionnoje obszczestwo*, Moskwa 2003.
- Dostojewski F., *Aforyzmy*, Warszawa 1976.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 1–3, Warszawa 1976.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 1–3, Warszawa 1982.
- Dostojewski F., *Z notatników*, Warszawa 1979.
- Dostojewskij F., *Połnoje sobranije soczinienij w 30 tomach*, t. 3, Leningrad 1988, t. 18, Moskwa 1978.
- Dostojewskij F., *Iskanija i razmyszlenija*, Moskwa 1983.
- Dragonskij D., *Krasnaja glina (idieja tierritorii – poczwy – rodiny w politiczeskom diskursie*, „Kosmopolis” 2002/2003, N° 2.
- Dubas A., *Religia jako źródło pamięci*, [w:] P. Timofiejuk, A. Wierzbicki, E. Zieliński (red.), *Narody i nacjonalizm w Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2004.
- Dubin B., *Zapad dla wnutriennogo upotrieblenija*, „Kosmopolis” 2003, N° 1 (3).
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991.
- Duquoc Ch., *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975.
- Dzonson D., *Głubinnyje aspiekty mužskoj psychologii*, Char'kow–Moskwa 1996.
- Elfimov A., *Russian Intellectual Culture in Transition. The Future in the Past*, Münster–Hamburg–London 2003.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988; t. 2, Warszawa 1993; t. 3, Warszawa 1995.
- Eliade M., *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994.
- Eliade M., *Mit wiecznego powrotu*, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Łódź 1993.
- Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 1964.
- Evdokimov P., *Szalona miłość Boga*, Białystok 2001.
- Ewoła Ju., *Mietafizyka poła*, Moskwa 1996.
- F. M. Dostojewskij w ruszkiej kritike, Moskwa 1956.
- Fadin A., *Trietij Rim w triet'jem mirie*, Moskwa 2000.

- Fartyszew W., *Poslednij szans Putina. Sud'ba Rossii w XXI wiekie*, Moskwa 2004.
- Faryno J., *Buduszczeje – Future*, [w:] *The Russian Mentality. Lexicon*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Dogowor; Wruczenie siebja (Priedannost')*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Idea – Idea rosyjska – Ideowy*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 3, Łódź 2000.
- Faryno J., *Idieja – Russkaja idieja – Idiejnyj. Idea – Russian Idea – Ideological*, [w:] *The Russian Mentality. Lexicon*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Mientalitet. Mentality*, [w:] *The Russian Mentality. Lexicon*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Świat – Światowy – Wszecz-*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 3, Łódź 2000.
- Faryno J., *Myslitiel/Mysl*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Mysliciel – Mysł – Refleksja*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Faryno J., *Nasi*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Faryno J., *Prawowyje sistiemy. Legal Systems*, [w:] *The Russian Mentality. Lexicon*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Skrytyj – nieprimietnyj – pronicatielnyj. Inrevealed – Inconspicuous – Perspicacious*, [w:] *The Russian Mentality. Lexicon*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Wschód*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 2, Łódź 1999.
- Faryno J., *Wruczenie siebia (Priedannost')*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Zakon*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Zachód*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 2, Łódź 1999.
- Fatienkow A., *Russkaja filozofija kak filozofija żyzni*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Faul M. M., *Odwrót rosyjskiego liberalizmu*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Fedotov G. P., *The Russian Religious Mind*, vol. I, Cambridge, Mass. 1946.
- Felmy K. Ch., *Die orthodoxe Teologie der Gegenwart eine Einführung*, Darmstadt 1990.
- Fiedotow G., *Sud'ba i griechi Rossii. Izbrannyje stat'ji po filozofii russkoj istorii i kultury*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1991; t. 2, Sankt-Pietierburg 1992.
- Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.
- Filipowicz S., *Rosja i Europa – eros i trauma*, [w:] *Historia i geopolityka. Rosja na progu XXI stulecia. Studia polityczne Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego*, Warszawa 2000.
- Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, oprac. A. Walicki, t. 1–2, Warszawa 1965.

- Fiodorow J., *Rosyjskie supermocarstwo: mity i rzeczywistość*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Fiodorow W., *Rossija. Wnutriennyje i wniesznie opasnosti*, Moskwa 2005.
- Fiodorow W., Cuładze A., *Epocha Putina. Tajny i zagadki „kriemlowskiego dworca”*, Moskwa 2003.
- Fischer E., Mark F., *Was Lenin wirklich sagte*, Wien–München–Zürich 1969.
- Florenski P., *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej*, Warszawa 2009.
- Fłorienski P., *Ikonostas*, Moskwa 2007.
- Fłorienski P., *Imiena*, [w:] P. Fłorienski, *Aftorieferat. Trojce-Siergiejewaja ławra w Rossii. Ikonostas. Imiena. Mietafizika imion w istoriczeskom oswieszczenii. Imia i licznost'. Priedpołagajemoje gosudarstwiennoje ustrojstwo w buduszczem*, Moskwa 2009.
- Fłorienski P., *Poniatije Cerkwi w Swiaszczennom Pisanii*, [w:] *Soczinienija*, t. 1, Moskwa 1994.
- Fłorienski P., *Sobranije soczinienij. Filosofija kulta (Opyt prawosławnej antropodicej)*, Moskwa 2004.
- Fłorienski P., *Stołp i utwierżdienenije Istiny*, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek i istorija*, Moskwa 2008.
- Fłorowski G., *Puti russkogo bogostowija*, Paris 1983.
- Fłorowski G., *Puti russkogo prawosławija*, Paris 1991.
- Frank J., *Dostoevsky: a writer in his time*, Princeton and Oxford 2010.
- Frank S., *Duchownyje osnovy obszczestwa*, Moskwa 1992.
- Frank S., *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001.
- Frank S., *Priedmiot znaniija. Dusza czelowieka*, Minsk–Moskwa 2000.
- Frank S., *Russkoje mirowozzrienije*, [w:] S. Frank, *Duchownyje osnovy obszczestwa*, Moskwa 1992.
- Frank S., *Russkoje mirowozzrienije*, Sankt-Pietierburg 1996.
- Frank S., *Soczinienija*, Moskwa 1990.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1984.
- Gaczew G., *Nacyonalnyje obrazy mira: Obszczije woprosy. Russkij. Bołgarskij. Kirgizskij. Gruzinskij. Armianskij*, Moskwa 1988.
- Gaczew G., *Russkaja Duma*, Moskwa 1993.
- Gaczew G., *Russkij Eros*, Moskwa 1994.
- Gadżyjew K., *Razmyszlenija o politiczeskoj kulturie sowriemiennoj Rossii*, „Mirowaja ekonomika i międunarodnyje odnoszenija” 1996, № 2.
- Gajdienko P., *Wriemia, dlitielnost', wiecznost'. Problema wriemieni w jewropiejskoj filozofii i naukie*, Moskwa 2007.
- Garajewa G., *Russkaja dusza kak priedmiot samopoznaniija w russkoj filozofii*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, Łódź 2003.

- Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2008.
- Giejt Ż., *Poniat' Rossiju... wzglad so storony*, Moskwa 2003.
- Giercen A., *Połnoje sobranije soczinienij i pisiem*, t. 5, Sankt-Pietierburg 1906.
- Gierszenzon M., *P. J. Czaadajew. Żyzn' i myszlenije*, Sankt-Pietierburg 1908.
- Gleason A., *Ideological structures*, [w:] N. Rzhovsky (red.), *Modern Russian Culture*, Cambridge 1999.
- Glucksmann A., *Dostojewski na Manhattanie. Książka o źródłach globalnego nihilizmu*, Warszawa 2003.
- Głowiński M., *Nie puszczaj przeszłości na żywioł. O „krótkim kursie” jako opowiadaniu mitycznym*, „Res Publica” 1991, nr 11–12.
- Głubokowski N., *Russkaja bogosłowska nauka w jejo istoriczeskom razwitii i nowiejszem sostojanii* Moskwa 2002.
- Goćkowski J., *Leninowski projekt rewolucyjny*, [w:] W. Rydzewski, A. Ochotnicka (red.), *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2004.
- Gorbaczow M., Sławin B., *Niezakonczennaja istorija*, Moskwa 2005.
- Gorbaczow M., *Poniat' pieriestrojku... Poczemu eto wažno siejczas*, Moskwa 2006.
- Gorbaczow M., *Przebudowa i nowe myślenie dla naszego kraju i dla całego świata*, Warszawa 1989.
- Gorbunow W. W., *Idieja sobornosti w russkoj rieligioznoj filozofii*, Moskwa 1994.
- Graham J., *Undiscovered Russia*, London 1911.
- Griedieskuł N. A., *Pieriełom russkoj intielligiencyi i jejo diejstwitielnyj smysl*, [w:] *Anti-Wiechi. Intielligiencyja w Rossii. „Wiechi” kak znamienije istorii*, Moskwa 2007.
- Grieg P. T., *The Russia Idea and the West*, [w:] R. Bova (red.), *Russia and Western Civilisation. Cultural and Historical Encounters*, London 2003.
- Griewcowa E., *Kryzys kultury europejskiej w interpretacji A. I. Hercena*, „Colloquia Communia” 2004, nr 2 (77).
- Grillaret N., *The Resonance of Dostoevsky's Sound of Silence: Religious Speech Beyond Words*, [w:] *F. M. Dostoevsky in the Contest of Cultural Dialogues. F. M. Dostojewskij w kontiektie diałogiczeskiego wzaimodiejstwija kultur*, Budapest 2009.
- Gromow M., *Wiecznyje cennosti russkoj kultury: k interpretacyi otieczestwiennoj filozofii*, „Woprosy filozofii” 1994, № 1.
- Gudkow L., *Idieologiema „wraga”: „Wrangi” kak massowyj sindrom socyokulturnoj integracyi*, [w:] N. Kondratowa (red.), *Obraz wraga*, Moskwa 2005.
- Gudkow L., *Niegatiwnaja idientycznost'. Stat'i 1997–2002 godow*, Moskwa 2004.
- Gudzienko A., *Russkij mientalitet*, Moskwa 2001.
- Gulbenzu J. M., *Prólogo*, [w:] M. Bulgákov, *El maestro y Margarita*, Barcelona 1990.
- Gułyga A., *Russkaja idieja i jejo tworcy*, Moskwa 1995.
- Gusiejnow W., *Ot Jelcyna k...? P'janiaszczij durman własti*, Moskwa 1999.
- Hakamada I., *Nužen li Zapad Rossii, nužna li Rossija Zapadu*, „Kosmopolis. Żurnał mirowoj politiki” 2002, № 1.

- Hardt M., Negri A., *Imperium*, Warszawa 2005.
- Hare R., *Pioneers of Russian Social Thought*, London–New York 1951.
- Hart P., *The West*, [w:] N. Rzhevsky (red.), *Modern Russian Culture*, Cambridge 1999.
- Hauke-Ligowski A., *Od „Świętej Rusi” do Imperium Rosyjskiego*, „Znak” 1982, nr 6 (331).
- Hauke-Ligowski A., *Przedmowa*, [w:] S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950.
- Heller L., Niqueux M., *Histoire de l’utopie en Russie*, Paris 1995.
- Heller M., Niekricz A., *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, [b.m.w.] 1986.
- Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1965; t. 2, Warszawa 1966.
- Hercen A., *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 1, Warszawa 1969.
- Hercen A., *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 2, Warszawa 1952.
- Historia Wszeczwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki kurs*, Warszawa 1949.
- Hoffman D. E., *The Oligarchs. Wealth and Power in the New Russia*, New York 2003.
- Hölzle E., *Lenin und die russische Revolution*, Bern 1968.
- Hosking Dż., *Istorija Sowjetskogo Sojuza*, Moskwa 1995.
- Hosking Dż., *Rossija i russkije*, kn. 1, Moskwa 2003.
- Hosking G., *Imperial Identities in Russia: Some Concluding Thoughts*, [w:] C. J. Chulos, J. Remy (red.), *Imperial and National Identities in Pre-Revolutionary, Soviet and Post-Soviet Russia*, Helsinki 2002.
- Hryniewicz W., *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Itariona (XI w.)*, Warszawa 1995.
- Hryniewicz W., *Prawosławie poszukujących*, „Znak” 1993, nr 2.
- Hryniewicz W., *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993.
- Huntington S., *Wojna cywilizacji?*, „Nowa Res Publica” 1994, nr 2 (65).
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1998.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004.
- Idiee w Rossii. Ideas in Russia. Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999; t. 2, Łódź 1999; t. 3, Łódź 2000; t. 4, Łódź 2001; t. 5, Łódź 2003; red. J. Kurczak, t. 6, Łódź 2007, t. 7, Łódź 2009.
- Igrickij Ju., *Rossija w socyoistorieskim prostranstwie XX wieka*, Moskwa 2005.
- Ihanus J., *Swadding, Shame and Society. On Psychohistory and Russia*, Helsinki 2001.
- Iljin J., *O Rossii*, Moskwa 1991.
- Iljin I., *O russkom nacyonalizmie (Sbornik statiej)*, Moskwa 2007.

- Ilijin I., *Poczemu my wierim w Rossiju*, Moskwa 2007.
- Ilijin I., *Suszczenost' i swojeobrazije russkoj kultury*, Moskwa 2007.
- Imos R., *Wiara człowieka radzieckiego*, Kraków 2007.
- Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Isupow K., *Prawda*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Itenberg B. S., *Riewolucyonnoje narodniczenstwo 70-ch godow XIX wieka*, t. 1, Moskwa 1964.
- Iwanow W., *O idei Rosji*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001.
- Iwanow-Razumnik, *Istorija obszczestwiennoj mysli*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1914.
- Iwanow-Razumnik, *Istorija russkoj obszczestwieimoj mysli*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1911.
- Iwnickij N., *Kollektiwizacija i raskulacziwanije w naczale 30-ch godow*, [w:] Ju. Afanasjew (red.), *Koopieratiwnyj plan: illuzii i diejstwitielnost'*, Moskwa 1995.
- Jakowienko B., *Znaczenije i cennost' russkogo filostfutowanija*, [w:] *Antologija russkoj filostfii*, t. 1, Sankt-Pietierburg 2000.
- Jakowienko I. G., *Poznanije Rossii. Cywilizacyonnyj analiz*, Moskwa 2008.
- Jakowienko I. G., *Rossijskoje gosudarstwo: nacyonalnyje intieriesy, granicy, pierSPIEKTIWY*, Moskwa 2008.
- Jakowlew A., *Sumierki*, Moskwa 2003.
- Jasinowski B., *O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej*, Lublin 1937.
- Jasman K., *Filokaliczny horyzont teologii prawosławnej*, „Chrześcijanin a Współczesność” 1987, nr 4.
- Jawlinskij G., *Pierifierijnyj kapitalizm*, Moskwa 2003.
- Jelcyn B., *Prezydencki maraton*, Warszawa 2001.
- Jegorow B., *Bor'ba esteticzeskich idiej w Rossii 1860-ch godow*, Leningrad 1991.
- Jegorow B., *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury XIX wieku*, Gdańsk 2002.
- Jekatierina II, *O wieliczi Rossii*, Moskwa 2003.
- Jerofiejew W., *Czy Rosja przeżyje XXI wiek ?*, „Rzeczpospolita”, 21.09.2000.
- Jerofiejew W., *Rosyjska szpara*, „Tygodnik Literacki” 1990, nr 1.
- Jerszowa T., *Mientalitet i socjalnaja idientyfikacja: problema dietierminacji istoriczieskiego*, [w:] *Otieczestwiennaja filostfija: russkaja, rossijskaja, wsie-mirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Jesaułow I. A., *Paschalnost' russkoj słowiesnosti*, Moskwa 2004.
- Jewłampijew I., *Mit o czelowiekie w romanie F. Dostojewskiego »Brat'ja Karamazow«*, „Woprosy filostfii” 2008, № 11.
- Jewstigniejew S., *Rossija i Zapad: istorija i sowriemiennost'*, [w:] *Otieczestwiennaja filostfija: russkaja, rossijskaja, wsie-mirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Jin-Sook-Ju, *Konstituierung der Programmatik russischer Parteien*, Bremen 2002.
- Józef Stalin. Krótki życiorys*, Warszawa 1949.
- Jung K., *Problemy duszy naszego wriemieni*, Moskwa 1994.

- Jurjew D., *Reżim Putina. Postdiemokratija*, Moskwa 2005.
- Juzow (Kablic) J., *Osnovy narodniczestwa*, cz. 1, Sankt-Pietierburg 1888.
- K. N. Leontjew: *pro et contra. Licznost' i tworczestwo Leontjewa w ocenkie ruskich myslitielej i issledowatielej*, t. 1 i 2, Sankt-Pietierburg 1995.
- Kaczmarek M., *Dlaczego Rosja nie boi się Chin?*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, nr 2 (XVI).
- Kajua R., *Mifi i czełowiek. Czełowiek i sakralnoje*, Moskwa 2003.
- Kamienski A., *Rossija w mirie: opyt istorii*, „Kosmopolis. Żurnał mirowoj politiki” 2002, № 1.
- Kamienski Z., *Russkaja filozofija naczata XIX wieka i Schelling*, Moskwa 1980.
- Kamiński A. Z., *Geopolityka Europy Srodkowo-Wschodniej*, „Obóz. Problemy Narodów Byłego Obozu Komunistycznego” 1998, nr 34.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1955.
- Kantor A., *Affiekt i własť w Rossii*, „My i mir. Psychologiczeskaja gazieta” 1999, № XI.
- Kantor W., „...*Jest' jewropiejskaja dzierzawa*”. *Rossija: trudnyj put' k cywilizacji*, Moskwa 1997.
- Kantor W., *Mieżdu proizwołom i swobodoj. K woprosu k russkoj mientalnosti*, Moskwa 2007.
- Kantor W., *Russkij jewropiejec kak jawlenie kultury (filozofsko-istoriczeskij analiz)*, Moskwa 2001.
- Kantor W., *»Sudit' Bożju twar'«. Proroczeskij pafos Dostojewskiego. Oczerki*, Moskwa 2010.
- Kapuścik J., *Bogostroitelstwo*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Kapuścik J., *Paweł Florenski i prawosławie*, „Przegląd Rusycystyczny” 2002, nr 3.
- Kapuściński R., *Imperium*, Warszawa 1993.
- Kara-Murza A., *Azjopa czy pop we fraku*, „Forum” 1996, nr 50.
- Kara-Murza A., *Wobec wykorzenienia*, „Res Publica” 1991, nr 2.
- Kara-Murza A., Polakow L., *Rieformator. Russkije o Pietrie I. Opyt analiticzeskoj antologii*, Iwanowo 1994.
- Kara-Murza A., Polakow L., *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticzeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999.
- Kara-Murza S., *Antisowietkij projekt*, Moskwa 2003.
- Kara-Murza S., *Demontaż naroda*, Moskwa 2007.
- Kara-Murza S., *Istmat i problema Wostok-Zapad*, Moskwa 2002.
- Kara-Murza S., *Potieriannyj razum*, Moskwa 2007.
- Karasiew L., *Russkaja idieja (simwolika i smysl)*, „Woprosy filozofii” 1992, № 1.
- Karpiec W., *Rus', kotoraja prawila mirom ili Rus' Mirowiejewa*, Moskwa 2005.
- Karpow I., *Trijedinstwo russkoj słowiesnosti*, [w:] Je. Galickich (red.), *Duchownost' kak antropologiczeskaja uniwersalija w sowriemiennom literaturowiedienii*, Kirow 2009.
- Karrier d'Ankoss Je., *Niezawierszennaja Rossija*, Moskwa 2005.

- Karsawin Ł., *Wostok, Zapad i russkaja idieja*, [w:] *Russkaja idieja*, Moskwa 1992.
- Karsawin Ł., *Wschód, Zachód i idea rosyjska*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001.
- Kelly A., *Introduction: A Complex Vision*, [w:] I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978.
- Kenez P., *Odkłamana historia Związku Radzieckiego*, Warszawa 2008.
- Kiejzik L., *Russkaja dusza w russkoj idieje*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, Łódź 2003.
- Kiejzik L., *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Warszawa 2010.
- Kiejzik L., *Włodzimierz Sołowjow*, Zielona Góra 1997.
- Kinan E., *Rosyjski historycy i mify*, Kyjw 2001.
- Kiriejewski I., *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji (List do księcia J. J. Komarowskiego)*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998.
- Kiriłłow I., *Trietij Rim. Oczerki istoriczeskogo razwitija russkogo miessianizma*, Moskwa 1996.
- Kiryłowicz S., *Prawosławie*, [w:] *Religie uniwersalistyczne*, red. J. Keller i in., Warszawa 1982.
- Kisielewski T., *Schyłek Rosji*, Poznań 2007.
- Klamkin J., *Spółczesność nieobywatelska*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Kliment'jew A., *N. K. Leontjew i „russkaja idieja”*, [w:] *XXI wiek: Buduszczeje Rossii w filozofskim izmierienii. Materiały Wtorogo Rossijskiego Filozofskiego Kongriessa (7–11 ijunia 1995 g.)*, t. 4, cz. 1, Jekatierinburg 1999.
- Klimontowich N., *In Search of Symbols*, „Uncaptive Mind. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe” 1992, No 3 (21).
- Kline G., *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] *Europa i co z tego wynika? Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990.
- Klinger J., *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.
- Kluczewskij W., *Kurs russkoj istorii. Połnoje sobranije w odnom tomie*, Moskwa 2009.
- Kluczewskij W., *Soczinienija w 9 tomach*, t. 3, Moskwa 1998.
- Klukina L., *Mifologijema i obraz impierii w russkoj kulturie XV–XVII ww. (k problemie samopoznaniija russkogo ducha)* (tekst w posiadaniu autora).
- Kobyszczanow J., *Jaka Rosja?*, „Forum” 1996, nr 29.
- Koch A., *Rosyjskie imperialne zabobony*, „Gazeta Wyborcza”, 30.01.2001.
- Kodin M., *Rossijskij političeskij process. Socjalno-filozofskie aspekty*, Moskwa 2008.
- Kolesnikow A., *Razdwojenije WWP: kak Putin Miedwediewa wybrał*, Moskwa 2008.
- Kollman N., *Change and Continuity in the Law under Peter I*, [w:] *Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy*, Berlin 2008.
- Kołakowski L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.

- Kołąkowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Kołąkowski L., (głos w dyskusji), [w:] *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Warszawa 1990.
- Kołąkowski L., *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988.
- Kołąkowski L., *Hendekalog inteligenta*, „Tygodnik Powszechny” 2009, nr 1–2.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1998.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Kołobow O., *Russkaja idieja w kontiektstie mieżdunarodnych odnoszenij*, [w:] *Otiieczestwiennaja filsofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niznij Nowgorod 1998.
- Koncepcja bez „koncepcji”. Z Bartołomiejem Sienkiewiczem, wicedyrektorem Ośrodka Studiów Wschodnich, rozmawia Jan Strzałka*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 5 (30.01).
- Kondakow I., *Krizis cywilizacyonnoj idientycznosti w istorii Rossii*, [w:] N. Chrienow (red.), *Isskustwo w kontiektstie cywilizacyonnoj idientycznosti*, t. 1, Moskwa 2006.
- Konstantinow F., *Wielki Październik i filozofia marksistowsko-leninowska*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10.
- Kortunow S., *Nacyonalnaja swierchzadacza. Opyt rossijskoj idieologii*, „Niezawisimaja gazieta”, 7.10.1995.
- Kosow J., *Byt' russkim. Russkij nacjonalizm – razgowor o glawnom*, Moskwa 2005.
- Kotlarski G., *Problem rozumienia Rosji*, [w:] M. Figura, G. Kotlarski (red.), *Rozumieć Rosję. Tropy*, Poznań 1997.
- Kotlarski G., *Rosja i Rosjanie – szkice do autoportretu*, [w:] M. Figura, G. Kotlarski (red.), *Rozumieć Rosję. Tropy*, Poznań 1997.
- Kowalska H., *Domostroj – Boży świat człowieka*, [w:] *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej. Kartina człowieka i mira w russkoj mysli*, Kraków 1998.
- Kowalska-Stus H., *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII*, Kraków 2007.
- Kowalska-Stus H., *Kulturowy kontekst anatomii smuty*, [w:] L. Liburska (red.), *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze. Księga dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, Kraków 2007.
- Koyré A., *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris 1950.
- Kozłowski M., *Bóg wartości a wartość Bogów* (tekst referatu przedstawionego na konferencji *Koncepcja Boga a świat wartości*, zorganizowanej przez Katedrę Historii Filozofii UŁ, Łódź 19–20.03.2010 r.).
- Kożynow W., *Prawda protiv kriwdy*, Moskwa 2006.
- Krasicki J., „Europejskość” i „rosyjskość” filozofii rosyjskiej, [w:] W. Rydzewski, L. Augustyn (red.), *Granice Europy, granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007.
- Krasnikow, *Socjalno-etniczieskije wozzrienija russkogo prawosławija w XX wiekie*, Kijew 1988.

- Krasnodębski Z., *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.
- Kristof L. K., *The Russian Image of Russia*, [w:] Ch. A. Fischer (red.), *Essays in Political Geography*, London 1968.
- Król M., *Uchylone drzwi tajemnicy. O sztuce eseju*, „Dziennik. Europa. Tygodnik Idei”, 31.05.2008.
- „Krughyj stul”. *Komanda Putina: czem ona mozet pomocz’ Rossii*, „Litieraturna-ja Gazieta” 2001, nr 30.
- Krzemiń W., *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979.
- Kubala K., *Rosyjski liberalizm końca XIX, początków XX wieku. Mit alternatywnego rozwoju czy rzeczywistość?*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997.
- Kubiak Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997.
- Kucharzewski J., *Od białego caratu do czerwonego*, Gdańsk 1990.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, t. 3, *Lata przełomu. Romanow czy Pugaczow czy Pestel*, Warszawa 1928.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, t. 5, *Terrorysty*, Warszawa 1931.
- Kuklarskij F., *Poslednieje słowo k filozofii sowriemiennogo rieligioznogo buntarstwa*, Sankt-Pieterburg, 1911.
- Kula M., *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003.
- Kurbatow W., *Powtorienije projdiennogo*, [w:] A. Mołotkow, *Missija Rossii. Prawosławije i socjalizm w XXI wiekie*, Moskwa 2008.
- Kurbatow W., *Ženskaja łogika (W szutku i wsier’joz o strannostiach mołwy, sużden’ja, spora...)*, Rostow 1993.
- Kurkiewicz A., *Dialektyka prawdy w rosyjskim imperium*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010.
- Kurkiewicz A., *Ontologizm, czyli pierwotne zanurzenie w bycie – z myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*, [w:] M. Broda, O. Nadskakuła, A. Płaczek (red.), *Rosja współczesna: dziedzictwo i przyszłość*, Toruń 2010.
- Kurkiewicz A., *Prawda-istina w horyzoncie antropos w myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego* (tekst rozprawy doktorskiej w posiadaniu autora).
- Kutiawin W., Leontjewa O., *Mifo russkom Sfinksie*, „Jewropa. Żurnał Polsko-go Instituta Mieżdunarodnych Dieł” 2006, N° 6.
- Law D. A., *Russian Civilisation*, New York 1975.
- Lazari A. de, *Czy Rosja będzie Trzecim Rzymem?*, „Znak” 1993, nr 2 (453).
- Lazari A. de, *Jedinomyслиel/Jedinogłasiije. Unanimity of thought*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 3, Łódź 2000.
- Lazari A. de, *Kolektywizm*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 3, Łódź 2000.

- Lazari A. de, *Kulturnaja zaprogrammirowannost' Dostojewskogo, jego gierojew i issledowatielej jego tworczenstwa. Popytka primienit' k literaturowiedieniju kategorii Girta Hofsteda, F. M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues. F. M. Dostojewskij w kontiektie dialogicznego wzaimodiejstwija kultur*, Budapest 2009.
- Lazari A. de, *Jeszcze raz o czarcie (Rosjanin wobec państwa prawa)*, „Verte. Tygodnik Kulturalny” 1994, nr 8.
- Lazari A. de, *Polityka jako sztuka użytkowa czyli Pozytywista Putin*, [w:] M. Broda, M. M. Dziekan (red.), *Oblicza Wschodu. Religia, ideologia, polityka, gospodarka*, Warszawa 2004.
- Lazari A. de, *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Łódź 2009.
- Lazari A. de, *Soborowość*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 1, Warszawa 1999.
- Leeuv G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978.
- Lenin W., *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1953; t. 14, Warszawa 1949, t. 37, Warszawa 1958; t. 38, Warszawa 1973, t. 45, Warszawa 1975.
- Lenin W., *Dzieła wybrane*, t. 1–4, Warszawa 1978.
- Leontjew K., *Sobranije soczinienij*, t. 5–6, 8, Moskwa 1912; t. 7, Sankt-Pietierburg 1913.
- Leontjew K., *Wostok, Rossija i Sławianstwo. Filosofskaja i politiczeskaja publicystika. Duchownaja proza (1872–1891)*, Moskwa 1996.
- Leontjew K., *Wostok, Rossija i Sławianstwo. Sbornik statiej*, Moskwa 1993.
- Leroy-Beaulieu A., *L'Empires des Tsarset les Russes*, Paris 1900.
- Lewandowski E., *Rosyjski Sfinks. Rosjanie wśród innych narodów*, Warszawa 1999.
- Lewiasz I., *Russkije woprosy o Rossii. Diskurs s Marianom Brodoj*, Moskwa 2007.
- Lewickij S., *Oczerki po istorii russkoj filosofskoj i obszczestwiennoj żyzni*, Frankfurt am Main 1983.
- Liburska L., *Kultura i inteligencja rosyjska. O pisarstwie Lidii Czukowskiej*, Kraków 2003.
- Lichina N., *Fenomen duchowości rosyjskiej: mity i rzeczywistość*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2007.
- Likhachev D., *Religion: Russian Orthodoxy*, [w:] N. Rzhewsky (red.), *Modern Russian Culture*, Cambridge 1999.
- Lipatow A., *Carat moskiewski – imperium petersburskie – totalitaryzm radziecki (rozdwójenie kultury i ciągłość systemu ustrojowego)*, [w:] F. Apanowicz, Z. Opacki (red.), *Okno na Europę, Zagadnienia kulturowej tożsamości Petersburga i jego rola w historii powszechnej*, Gdańsk 2006.
- Lipatow A., *Rosja dzisiejsza między przeszłością a terażniejszością*, Toruń 2007.
- Lipatow A., *Słowiańszczyzna – Polska – Rosja. Studia o literaturze i kulturze*, Izabelin 1999.
- Liwien D., *Rossijskaja impierija i jejo wragi s XVI wieka do naszych dniej*, Moskwa 2007.

- Lukács G., *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Neuwied und Berlin 1967.
- Luks L., *Rossija między Zapadom i Wostokom. Sbornik statiej*, Moskwa 1993.
- Łabyszew Ju., Paszynin M., *W poiskach wiecznego Grada*, [w:] I. Kiryłow, *Trietij Rim. Oczerk istoriczeskiego razwitija idiei ruskogo messianizma*, Moskwa 1996.
- Łapkin W., Pantin W., *Zapad w rossijskom obszczestwiennom mnenii: do i posle 11 sentiabria 2001 g.*, „Kosmopolis. Żurnał mirowoj politiki” 2002, № 6.
- Ławrow P., *Filozofija i socjologija. Izbrannyje proizwiedienija w dwuch tomach*, t. 2, Moskwa 1965.
- Ławrow P., *Listy historyczne*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, Warszawa 1965.
- Łosiew A., *Filozofija. Mifologija. Kultura*, Moskwa 1991.
- Łosiew A., *Russkaja filozofija*, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek i istorija*, Moskwa 2008.
- Łoski M., *Rosja i naród rosyjski*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologija tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001.
- Łoskij N., *Charakter ruskogo naroda*, kn. I, Frankfurt 1957.
- Łoskij N., *Istorija ruskaj filozofii*, Moskwa 1994.
- Łoskij N., *Ustawia absolutnego dobra. Osnowy etiki. Charakter ruskogo naroda*, Moskwa 1991.
- Łoskij W., *Oczerk misticzeskiego bogostowija wostocznoj cerkwi*, [w:] *Misticzeskoje bogostowije*, Kijew 1991
- Łoski W., *Teologia mistyczna*, Białystok 2000.
- Łoskij W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
- Łotman J., *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999.
- Łotman J., *Puszkina. Biografija pisatiela*, Sankt-Pietierburg 1999.
- Łotman J., *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w XVIII i na początku XIX wieku*, Gdańsk 1999.
- Łotman J., *Siemiosfera*, Sankt-Pietierburg 2001.
- Łotman J., *Sowriemiennost' między Wostokom i Zapadom*, [w:] *Antologija ruskaj filozofii w trioch tomach*, t. 3, Sankt-Pietierburg 2000.
- Łotman J., Uspienski B., *Pogłosy koncepcji „Moskwa-Trzeci Rzym” w ideologii Piotra I (w sprawie tradycji średniowiecznej w kulturze baroku)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993.
- Łotman J., Uspienski B., *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993.
- Łukin W. P., Utkin A. I., *Rossija i Zapad: obszcznost' ili otcużdienije*, Moskwa 1995.
- Łużny R. (red.), *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin 1988.
- Łysienko N., *No tiem striemitielnieje budiet wzlot*, „Nasze wriemia” 1992, № 11–12.
- Madej Z., *Rosyjskie zmagania cywilizacyjne*, Warszawa 1993

- Malia M., *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, Cambridge–London 1999.
- Malickij P., *Rukowodstwo po istorii Russkoj Cerkwi*, Moskwa 2000.
- Mango C., *Historia Bizancjum*, Gdańsk 1997.
- Marciniak W., *Rozgrabione imperium*, Kraków 2004.
- Margolina S., *Kant i Promietiej*, „Kosmopolis” 2003, N° 1 (3).
- Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.
- Marks K., Engels F., *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976.
- Marsz R., *Rossija i Zapad w istoriczeskoj pierspiektiwie*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowego tysiaczeletija*, Moskwa 2007.
- Martwa Europa. Spór Hansa Enzenberga z Ryszardem Kapuścińskim o Europie prowadzi Adam Krzemiński*, „Polityka” 1994, nr 20 (1932).
- Maslin A., *Rosja – Wielki Nieznajomy*, „Coloquia Communia” 2004, nr 2 (77).
- Massaka I., *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*, Wrocław 2001.
- Massaryk T., *Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie*, Bd. II, Jena 1913.
- Mazo B., *Prijemnik Putina, ili Kogo my budiem wybirat' w 2008 godu*, Moskwa 2005.
- Mazurek S., *Euroazjatyzm rosyjski – historiozofia i ideologia* (tekst w posiadaniu autora).
- Mazurek S., *Katastroficzeskaja filozofija istorii w polskoj i russkoj kulturie XX wieka*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Mazurek S., *Rozanow – chrześcijaństwo jako kryzys cywilizacji*, „Społeczeństwo Otwarte” 1992, nr 3.
- Mazurek S., *Utopia i Łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006.
- Mazurek S., *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*, Wrocław 1997.
- Mazurkiewicz R., *Eschatologia Rusi Kijowskiej*, [w:] R. Łużny (red.), *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*, Lublin 1988.
- McClosky H., Turner J. E., *The Soviet Dictatorship*, New York–Toronto–London 1960.
- McFaul M., *Russia's Unfinished Revolution. Political Change from Garbachev to Putin*, New York–London 2001.
- Mende P. G., *Philosophie und Ideologie. Marxistisch-leninistische Polemik in philosophiehistorischer Bewährungsprobe*, Frankfurt am Main 1971.
- Mendras M., *Powrót do oblężonej twierdzy?*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Mendras M., *Towards a post-imperial identity*, [w:] *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, Oxford–New York 1997.
- Mentalność rosyjska. Słownik*, red. A. Lazari, Katowice 1995.
- Mejendorff J., *Prawosławie w sowriemiennom mirie*, Klin 2002.

- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska, Historia i doktryna*, Warszawa 1984.
- Miasnikow A., *O głównej archietypicznej strukturze russkiego obszczestwiennego samosoznania*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Michajewa J., *Kosmizm*, [w:] *Idiei w Rossii. Ideas in Russia. Idee w Rosji. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Michajewa I., *Trijedinstwo „Bog-car'-otiec” w nacyonalnoj modeli mira*, [w:] Je. Galickich (red.), *Duchownost' kak antropologiczeskaja uniwersalija w sowriemiennom literaturowiedienii*, Kirow 2009.
- Michajłow M., *Duch – dusza – tielo w zapadnojewropiejskiej i russkiej filozofii*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Michajłowski M., *Odpowiedzi Dostojewskiemu*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, red. A. Walicki, t. 1, Warszawa 1965.
- Michajłowski N. K., *Połnoje sobrannije soczinienij*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1909, t. 5, Sankt-Pietierburg 1987, t. 10, Sankt-Pietierburg 1913.
- Michajłowski N. K., *Soczinienija*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1906.
- Michnik A., Tischner J., Żakowski P., *Między panem a plebanem*, Kraków 1995.
- Miedwiediew D., *Jeżegodnoje postanije Priezidenta Rossijskiej Fiedieracyi Fiedieralnemu sobraniju*, „Parlamentarnaja gazieta”, 13–19.11.2009.
- Miedwiediew D., *Rosjo, naprzód!*, „Gazeta Wyborcza”, 26–27. 09.2009.
- Miedwiediew R., *Dmitrij Miedwiediew: dwojnaja procznost' własti*, Moskwa 2010.
- Miedwiediew R., *Władimir Putin*, Moskwa 2007.
- Miedwiediew R., *Władimir Putin. Cztery lata w Kriemle*, Moskwa 2004.
- Miedwiediew R., *Wriemia Putina? Rossija na rubieżach wieków*, Moskwa 2002.
- Miedwiediew S., *Komunizm i narodowa skrucha*, „Więź” 1992, nr 3.
- Mientalnost' Rossijan (Spieczyfika soznania bolszych grup nasilenija Rossii)*, red. I. Dubow, Moskwa 1997.
- Miereżkowskij D., *Atlantida – Jewropa: Tajna Zapada*, Moskwa 1992.
- Miereżkowskij D., *Wiecznyje sputniki*, Sankt-Pietierburg 2007.
- Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1988.
- Mildon W., *O nieobchodimosti i wozmożnosti nowego soznania w Rossii*, [w:] M. Broda, O. Nadskakuła, A. Płaczek (red.), *Rosja współczesna. Dziedzictwo i przyszłość*, Toruń 2010.
- Mildon W., *Russkaja idieja w konce XX wieka*, „Woprosy filozofii” 1996, № 3.
- Mitrofanow A., *Rossija pieried raspadom ili wstuplenijem w Jewrosojuz*, Moskwa 2005.
- Mir gładami rossijan: mify i wnieszniaja politika*, red. W. Kołosow, Moskwa 2003.
- Moczulskij K., *Władimir Sołowjow. Żyżn' i uczenie*, Paryż 1951.
- Mołotkow A., *Missija Rossii. Prawosławije i socyalizm w XXI wiekie*, Moskwa 2008.

- Moore R., Moore B., *The Cosmos, God and Philosophy*, New York 1989.
- Morillas J., *The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as Political Thinker*, „The Dostoevsky Journal: an Independent Review” 2007 [2010]–2008 [2010], vol. 8–9.
- Morin E., *Upadek Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990.
- Moszes A., *Powstanie postimperialnej Rosji i perspektywy odzyskania wpływów na obszarze proradzieckim*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Muchin J., *Antirossijskaja podłost'*, Moskwa 2003.
- Müller D., *Der Topos des Neuen Menschen in der russischen und Sowjetrussischen Geistesgeschichte*, Bern 1998.
- Narocznickaja N. A., *Rossija i russkije w mirowoj istorii*, Moskwa 2005.
- Nasierowski T., *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew*, Warszawa 2005.
- Nazarow M., *Tajna Rosji*, Moskwa 1991.
- Nazarow M., *Tajna Rosji. Istoriosofija XX wieka*, Moskwa 1999.
- Neuhäuser R., *Views of Dostoevsky in Today Russia. Historical Roots and Interpretations*, [w:] *F. M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues. F. M. Dostojewskij w kontekście dialogicznego wzajemodziejstwa kultur*, Budapest 2009.
- Neumann I. B., *Russia and the Idea of Europe: A Study in Identity and International Relations*, London–New York 1996.
- Nie ma za co przeproszać*, oprac. S. P., „Rzeczpospolita”, 5.02.1996.
- Nie wolno mi się bać. Rozmowa Adama Michnika z prezydentem Rosji Władimirem Putinem*, „Gazeta Wyborcza”, 16.01.2002.
- Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, red. L. Kiejzik, Łódź 2001.
- Nikon (Roźdiestwienski) Archijepiskop, *Prawosławije i griaduszczijsud'by Roscii*, Moskwa 1995.
- Niwa Ź., *Modeli buduszczego w russkoj kulturie*, „Slavica Fergestina” 1996, N° 4.
- Niżnikow S., *O specyficie rosyjskiego neokantyzmu (uwagi o filozofii wiary A. I. Wwiedieńskiego)*, „Colloquia Communia” 2004, nr 2 (77).
- Noel J., Wann D., Branscombe N., *Peripheral Ingroup Membership Status and Public Negativity Toward Outgroups*, „Journal of Personality and Social Psychology” 1995, No 1 (68)
- Nosow S., *Istoriczeskij katastrofizm w russkom obszczestwiennom soznanii siederiediny XIX – naczata XX wiekow (A. S. Chomiakow i W. W. Rozanow)*, (tekst w posiadaniu autora).
- Nowak A., *Liberalne imperium: rosyjskie idee (1907, 2007)*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2007.
- Nowikow A. L., *Nigilizm i nigilisty. Opyt kriticzeskoj charakteristiki*, Lenin-grad 1972.
- Nowikowa L., Siziemska I., *Russkaja filozofija istorii. Kurs lekcij*, Moskwa 1999.

- Nowodworska W., *Nosorożce*, „Gazeta Wyborcza” 1994, nr 62.
- Nowy Słownik Ortograficzny PWN*, red. naukowa prof. E. Polański, Warszawa 2002.
- O Rossii i ruskiej filozofskiej kulturie. Filozofy ruskogo posleoktiabr'skogo zaru-bieżja*, red. E. Czecharin, Moskwa 1990.
- Obirek S., *Catholicism as Cultural Phenomen in the Time Globalisation. A Polish Perspective*, Łódź 2009.
- Ogickij D. P., Kozłow M., *Prawosławije i zapadnoje christianstwo*, Moskwa 1999.
- Opacki Z., *Fantom obszcziny. Idea wspólnoty gminnej w rosyjskiej myśli społeczno-politycznej XIX wieku*, [w:] P. Kraszewski (red.), *Cywilizacja Rosji imperialnej*, Poznań 2002.
- Opowieść o niewidzialnym grodzie Kiteżu. Z legend i podobań dawnej Rusi*. Wybór, tłumaczenie, wstęp i przypisy R. Łużny, Warszawa 1988.
- Orieszkin D., *Imperialny projekt Rosji – smutna perspektywa*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- The Orthodox Church and Politics, interview with Father Gleb Jakunin*, „Uncaptive Minds. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe”, 1992, No 2 (20).
- Ortega-i-Gasset Ch., *Wostanije mas*, „Woprosy filozofii” 1989, N° 3.
- Osipow I., *Filozofija libieralizma w Rossii*, [w:] *Antołogija ruskiej filozofii w trioch tomach*, t. 1, Sankt-Pietierburg 2000.
- Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 1967.
- Ot pierwogo lica. Razgowory s Władimirom Putinym*, Moskwa 2000.
- Otto R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do momentów racjonalnych*, Wrocław 1993.
- Ożegow S. I., *Słownar' ruskogo jazyka*, Moskwa 1978.
- Pain E., *Rasputica: polemiczeskije razmyszlenija o priedopriedielonnosti rossijskogo puti*, Moskwa 2005.
- Pain E., *The Russian-Georgian Armed Conflict*, „Russian Politics and Law” 2009, vol. 47, No 5.
- Panarin A., *Rossija w Jewrazii: geopoliticzeskije wyzowy i cywilizacyonnyje otwiety*, „Woprosy filozofii” 1994, N° 12.
- Panarin A., *Strategieckaja stabilnost' w XXI wiekie*, Moskwa 2003.
- Paprocki H., *Sofologia*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 3, Łódź 2000.
- Paprocki H., *Wszeczjedność*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Paradowski R., *Rosyjska myśl polityczna wobec upadku imperium*, [w:] E. Wielgosz (red.), *Rosja – Chiny. Dwa modele transformacji*, Toruń 2000.
- Paradowski J., *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, Londyn 1996.
- Pares B., *Russia: Between Reform and Revolution*, New York 1962.
- Pawlak J., *Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego*, Toruń 1979.
- Pielipienko A., *Russkaja sistiema na wiesach istorii* (tekst w posiadaniu autora).
- Piercew A., *Poczemu Jewropa nie Rossija. Kak był obduman kapitalizm*, Moskwa 2005.

- Pieriewieczencew S., *Smysł ruskiej historii*, Moskwa 2004.
- Pieskow A., „*Ruskaja idieja*” i „*russkaja dusza*”. *Oczerk ruskiej istoriosofii*, Moskwa 2007.
- Pilipienko A., *Russkaja sistiema na wiesach istorii* (tekst w posiadaniu autora).
- Pipes R., *Communism: The Vanished Specter*, New York 1994.
- Pipes R., *Czasy nowe, a ciagoty stare*, „Gazeta Wyborcza”, 11.07.2001.
- Pipes R., *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994.
- Pipes R., *Rewolucja rosyjska. Trzy pytania*, Warszawa 2007.
- Pipes R., *Rosja bolszewików*, Warszawa 2005.
- Pipes R., *Rosja carów*, Warszawa 1990.
- Pipes R., *Rosja, komunizm i świat. Wybór esejów*, Kraków 2002.
- Pipes R., *Rosja: Przeszłość i przyszłość – brzemień historii*, „Obóz. Problemy Narodów Byłego Obozu Komunistycznego” 1997, nr 31/32.
- Pipes R., *Rosyjska racja stanu*, „Polityka” 1995, nr 17.
- Pipes R., *Własność a wolność*, Warszawa 2000.
- Pisariew D. I., *Soczinienija*, t. 3, Moskwa 1955.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Warszawa 1984.
- Plechanow J., *Historia rosyjskiej myśli społecznej*, t. 1, Warszawa 1966.
- Płatonow A., *Afrodyta*, [w:] A. Płatonow, *Dżan i inne opowiadania*, Warszawa 1969.
- Płatonow A., *Dżan i inne opowiadania*, Warszawa 1969.
- Po dwu stronach oceanu. Z Josifem Brodskim o Rosji rozmawia Adam Michnik*, „Gazeta Wyborcza. Magazyn”, 21.01.1995.
- Pobiedonoscew K., *Włast' i naczalstwo*, [w:] K. P. Pobiedonoscew: *pro et contra*, Sankt-Pietierburg 1996.
- Pochlebkin W., *Słownik międzynarodowej symboliki i emblematyki*, Moskwa 2006.
- Połosin A., *Mif. Religia. Gosudarstwo. Issledowanije političeskoj mifologii*, Moskwa 1999.
- Połosin A., *Prieodalenije jazyczestwa. Wwiedienije w filozofiju monoteizma*, Moskwa 2001.
- Pomorski A., *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarkizmu społecznego i kosmizmu rosyjskiego XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrzeja Płatonowa)*, Warszawa 1996.
- Popow O., *Rosyjski Edyp*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Popowski S., *Seksowny Putin*, „Rzeczpospolita”, 5.12.2000.
- Popowski S., *Wielka gra o XXI stulecie*, „Rzeczpospolita. Plus Minus”, 27–28.12.1997.
- Possenti V., *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowżytniej*, Warszawa 2005.
- Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Cambellem*, Kraków 1994.
- Potulski J., *Rola i znaczenie tradycji w funkcjonowaniu współczesnych instytucji politycznych w Rosji*, Toruń 2005.

- Potulski J., *Społeczno-kulturowy kontekst aktywności międzynarodowej Federacji Rosyjskiej*, Gdańsk 2008.
- Possewino A., *Moscovia*, Warszawa 1988.
- Pieriepiółkin Ł., *Problemy etnicznej idyntity w Rosji w XX wieku*, [w:] I. Bychowska, O. Goriainowa (red.), *Kultura „swoja” i „czужaja”*, Moskwa 2003.
- Prigow D., *Konserwatyzm jako forma opozycji*, „Res Publica” 1991, nr 6.
- Prochanow A., *A ty gotow postojat’ za Rossiju?*, „Dień” 1992, № 43.
- The Professional Extermist, interview with Waleria Nowodworskaja*, „Uncaptive Minds. A Journal of Information and Opinion on Eastern Europe” 1992, No 2 (20).
- Projektiwnyj filozofskij słowar’*, red. G. Tulczinskij, M. Epsztejn, Sankt-Pietierburg 2003.
- Pryszmont J., *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa 1979.
- Przebinda G., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- Przebinda G., *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992.
- Przybył E., *Elementy utopijne w ideologiczno-religijnej koncepcji Państwa Moskiewskiego*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997.
- Przybył E., *Woda*, [w:] *Idiee w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 7, Łódź 2009.
- Putin W., *Rosja na styku tysięcy*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9.01.2000.
- Radiszczew A., *Podróż z Petersburga do Moskwy*, Wrocław 1964.
- Radłow E., *Oczerki istorii russkoj filozofii*, Pietrograd 1920.
- Radziński E., *Rasputin*, Warszawa 2000.
- Rajew M., *Rossija za rubieżom. Istorija kultury russkoj emigracji 1919–1939*, Moskwa 1994.
- Rajzier Dż., *Russkaja filozofija i russkaja idyntitycznost’*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowego tysiaczletija*, Moskwa 2007.
- Rar A., *Rossija żmiot na gaz. Wozwraszczenije mirowoj dierżawy*, Moskwa 2008.
- Rar A., *Władimir Putin. „Niemiec” w Kriemle*, Moskwa 2004.
- Raskin A., *Rossija, ili czetwiortyj wopros filozofii*, Minsk 2010.
- Raźny A., *Inteligencja rosyjska wobec prawdy*, [w:] L. Liburska (red.), *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze. Księga dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, Kraków 2007.
- Reitschuster B., *Władimir Putin. Dokąd prowadzi Rosję?*, Warszawa 2005.
- Remnick D., *Grobowiec Lenina*, Warszawa 1997.
- Remnick D., *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997.
- Riabow A., *Ograniczeni partnerzy*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, nr 2 (XVI).
- Riabow O., *„Matuszka-Rus”’. Opyt giendernogo analiza poiskow nacyonalnoj idyntitycznosti Rossii w otieczestwiennoj i zapadnoj istoriosofii*, Moskwa 2001.

- Riabow O., „*Rossija-Matuszka*”. *Nacyonalizm, giender i wojna w Rossii XX wieka*, Stuttgart 2007.
- Riabow O., *Russkaja filozofija ženstwiennosti (XI–XX wieka)*, Iwanowo 1999.
- Riabow O., „Umom Rossiju nie poniat’...” *Giendernyj aspekt „russkoj zagadki”*, „*Żenszczina w rossijskom obszczestwie*” 1998, № 1.
- Riabow O., *Wolność a soborowość*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 3, Łódź 2000.
- Riabow O., *Kobiecość Rosji*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001.
- Riabow O., *Żenszczina i ženstwiennost' w filozofii Sieriebianogo wieka*, Iwanowo 1997.
- Riasanovsky N. V., *Nicholas I and Official Nationality in Russia, 1825–1855*, Berkeley 1956.
- Riasanovsky N. V., *Russland und der Westen: die Lehre der Slawophilen. Studie über eine romantische Ideologie*, München 1954.
- Riazanowskij N. W., *Azija gładami russkich*, [w:] *W razdumjach o Rossii (XIX wiek)*, Moskwa 1993.
- Ricoeur P., *Historyczność a historia filozofii*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.
- Rierich N., *Zażygajtie sierdca*, Moskwa 1990.
- Rodina: Stichi russkich poetow*, Moskwa 1986.
- Rogiński A., *Prawo do samookreślenia: obrońcy praw człowieka i władza we współczesnej Rosji*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Rogowin W., *Włast' i oppozycji*, Moskwa 1993.
- Romanczenko Ju., *Ochota na Rossiju. Naszy wragi i »druzja« w XXI wiekie*, Moskwa 2005.
- Romańczuk S., *Celomudrije*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Romańczuk S., *Czistiliszczce. Purgatory*, [w:] *The Russian Mentality. Lexicon*, Katowice 1995.
- Romańczuk S., *Swiatost'*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1999.
- Roper J., Ham P. van, *Redefining Russia's role in Europe*, [w:] V. Baranovsky (red.), *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, Oxford–New York 1997.
- Rosyjska choroba*, „Rzeczpospolita. Raport o Rosji”, 12.9.1998.
- Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861). Wybrane teksty z historii filozofii*, red. A. Walicki, Warszawa 1961.
- Rozanow W., *Psychologia raskołu*, [w:] T. Nasierowski, *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew*, Warszawa 2005.
- Rozanow W., *Russkaja cerkow'*, [w:] *W tiomnych religioznych łuczach*, Moskwa 1994.
- Rudziński S., *Dziwna i straszna opowieść o Dimitrze Samozwańcu*, „Gazeta Wyborcza”, 19.03.1999.
- Rühl L., *Ausstieg und Niedergang des Russischen Reichs*, Stuttgart 1982.
- Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, Warszawa 1982.

- Rupnik J., *The Other Europe*, London 1988.
- The Russian Mentality. Lexicon*, ed. A. Lazari, Katowice 1995.
- Russkij kosmizm. Antologija filozofskoj mysli*, Moskwa 1993.
- Rydzewski W., *Powrót Bakunina*, Kraków 1993.
- Rzhevsky N., *Russian cultural history: introduction*, [w:] Rzhevsky N. (red.), *Modern Russian Culture*, Cambridge 1999.
- Sabirow W., Soina O., *Idieja spasienija w ruszkiej filozofii*, Sankt-Pietierburg 2010.
- Saburowa T., *Prostranstwo „swojo” i „czuzoje” w modeli mira ruszkiej intielligen-cyi*, [w:] I. Bychowskaja, O. Gariainowa (red.), *Kultura „swoja” i „czuzaja”*. *Own and Alien „Culture”*, Moskwa 2003.
- Sakwa R., *Russian Politics and Society*, London–New York 2002.
- Salij J., *Rozpacz pokonania*, Warszawa 1983.
- Sałytkow M. B., *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa–Leningrad 1940.
- Saraskina L., *Instykt wsieczelowiecznosti, ruszkaja idieja i poiski ruszkiej iden-ticznosti (k sporam o Dostojewskom)*, [w:] N. Chrienow, *Isskustwo w kon-tiektie cywilizacyjnojj idientycznosti*, t. 1, Moskwa 2006.
- Saraskina L., *Russkij um w poiskach obszczzej idiei*, „The Dostoevsky Journal: An Independent Review” 2007 [2010]–2008 [2010], vol. 8–9.
- Sarkisyanz E., *Russland und der Messianismus der Orients*, Tübingen 1955.
- Sarnowski S., *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1982.
- Satter D., *Wiek biezumija. Raspad i padienije Sowjetskogo Sojuza*, Moskwa 2005.
- Schapiro L., *Die Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion*, Ber-
lin 1962.
- Scheibert P., *Vom Bakunin zu Lenins. Geschichte der Russischen revolutionären Ideologien 1840–1895*, Leiden 1956.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
- Schlögel K., *Środek leży na Wschodzie*, Warszawa 2005.
- Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993.
- Senderow W., *Od totalitaryzmu do fałszywej symfonii*, „Znak” 1992, nr 3.
- Shevstova L., *Putin’s Russia*, Washington 2003.
- Sielski M., *Moskwa w ślepym zaulku*, „Tygodnik Powszechny” 1994, nr 7 (2326).
- Siemek M., *Filozofia drugiej połowy XX wieku*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978.
- Siemek M., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.
- Siemek M., *W kręgu filozofów*, Warszawa 1984.
- Siemiennikow Ł., *Rossija w mirowom soobsczestwie cywilizacyj*, Moskwa 2008.
- Siemionowa M., *Byt i wierowanija driewnich sławian*, Sankt-Pietierburg 2001.
- Sierafim (Rouz), *Buduszczeje Rossii i koniec mira. Prawosławnoje mirowozzrie-nije*, Riga-Leningrad 1991.
- Sierafim (Sobolew), *Ruszkaja idieologija*, Sankt-Pietierburg 1992.
- Siergiejew M., *Sofia*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 3, Łódź 2000.

- Siergijew A., *Russkije stierieotypy powiedienija, tradycii, mientalnost'*, Moskwa 2006.
- Sim O. L. [recenzja książki], *M. Broda, Russkije woprosy o Rossii, M. 2005*, „Woprosy filozofii” 2006, № 7.
- Skenłan Dż., *Nużna li Rossii russkaja filosifija?*, „Woprosy filozofii” 1994, № 1.
- Słowikowski M., *Stosunek Rosjan do współpracy z Zachodem i „prozachodniego zwrotu” w polityce zagranicznej Federacji Rosyjskiej w okresie prezydentury Władimira Putina*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska (red.), *Europa Środkowa i Wschodnia wobec współczesnych wyzwań integracyjnych*, Łódź 2003.
- Smaga J., *Imperium*, [w:] *Idiee w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, t. 4, Łódź 2001
- Smoleń M., *Zachód w oczach Rosjan (Szkie historyczny)*, [w:] L. Liburska (red.) *Kultura rosyjska w ojczyźnie i diasporze. Księga dedykowana Profesorowi Lucjanowi Suchankowi*, Kraków 2007.
- Smolin M., *Gosudarstwiennyje idiee Lwa Tichomirowa*, [w:] L. Tichomirow, *Apologija Wiery i Monarchii*, Moskwa 1999.
- Smolin M., *Russkij put' w buduszczeje*, Moskwa 2007.
- Smutno, choć nie tragicznie. Rozmowa z Richardem Pipesem*, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000.
- Sokoloff G., *Methamorfose de la Russia. 1984–2004*, Paris 2003.
- Sołoniewicz I., *Narodnaja monarchija*, Moskwa 1991.
- Sołoniewicz I., *Osnownyje położenija tolko dla Rossii*, [w:] *Antologija russkoj filozofii*, t. 2, Sankt-Pietierburg 2000.
- Sołoniewicz I., *Zagadka i rosgadka Rossii*, Moskwa 2008.
- Sołowiej W., *Russkaja istorija: nowoje procztienije*, Moskwa 2005.
- Sołowjow W., *Cztienija o Bogoczelowieczestwie*, Sankt-Pietierburg 1994.
- Sołowjow W., *Bizantynizm i Rosja*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 11–12.
- Sołowjow W., *Filosofija iskusstwa i literaturnaja kritika*, Moskwa 1991.
- Sołowjow W., *Filosofskije naczała celnogo znanija*, [w:] W. Sołowjow, *Soczinienija w dwuch tomach*, t. 2, Moskwa 1990.
- Sołowjow W., *Kritika otwleczonnych naczał*, [w:] W. Sołowjow, *Soczinienija w dwuch tomach*, t. 1, Moskwa 1990.
- Sołowjow W., *Poezija F. J. Tiutczewa*, [w:] W. Sołowjow, *Filosofija iskusstwa i literaturnaja kritika*, Moskwa 1991.
- Sołowjow W., *Russkaja idieja*, Sankt-Pietierburg 1991.
- Sołowjow W., *Sobranije soczinienij*, t. 3, Sankt-Pietierburg [b.r.w.], t. 8, Sankt-Pietierburg 1903.
- Sołowjow W., *Soczinienija: w 2 tomach*, t. 2, Moskwa 1989.
- Sołowjow W. M., *Tajny russkoj duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001.
- Sołowjow W. S., *Trzy siły*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 2.
- Sołowjow W., *Wielki spór i chrześcijańska polityka 1883*, Warszawa 2007.
- Sołżenicyn A., *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999.
- Spengler O., *Historia, kultura, polityka*, Warszawa 1990.

- Špidlik T., *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000.
- Stalin J., *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*, Warszawa 1952.
- Stalin J., *Klasa proletariusz i partia proletariusz*, Warszawa 1949.
- Stalin J., *Międzynarodowy charakter rewolucji październikowej*, Warszawa 1949.
- Staniszki J., *From the Neo-Empire to Network Politics*, [w:] A. Nowak (red.), *Rosja i Europa Wschodnia: „imperioologia” stosowana / Russia and the Eastern Europe: Applied „Imperiology”*, Kraków 2006.
- Staniszki J., *Odbudować metropolię. Z panią prof. Staniszkis rozmawia Łukasz Wawrzecha*, „Najwyższy Czas” 1995, nr 7.
- Staniszki J., *Ontologia socjalizmu*, Kraków–Nowy Sącz 2006.
- Staniszki J., *Władza globalizacji*, Warszawa 2003.
- Starikow N., *Kto ubił ruskuju impieriju. Głównaja tajna XX wieka*, Moskwa 2006.
- Stępień-Kuczyńska A., *Rosja – wybór drogi*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska, T. Jałmużna (red.), *Dialog europejski Zachód – Wschód. Polityka – Gospodarka – Społeczeństwo*, Toruń 2006.
- Stiepiak-Krawczyński S., *Rosja podziemna*, Warszawa 1960.
- Stobiecki R., *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998.
- Strada W., *W świetle konca, w przedwiestii naczata*, [w:] Rudnickaja Je. Ł. (red.), *W razdumijach o Rossii (XIX wiek)*, Moskwa 1996.
- Stronin A., *Politika kak nauka*, [w:] A. Wołodin (red.), *Politiczeskaja mysl Rossii. Ot istokow do fiewrala 1917 goda. Antologija*, Moskwa 2008.
- Struwe N., *Prawosławije i kultura*, Moskwa 1992.
- Styczyński M., *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992.
- Styczyński M., *Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa*, Łódź 1990.
- Styczyński M., *O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989*, Łódź 1999.
- Styczyński M., *Umilowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.
- Suchanek L., *Człowiek w zaprogramowanym świecie. Antropologiczna wizja Aleksandra Zinowiewa*, [w:] L. Suchanek (red.), *Wizja człowieka i świata w myśli rosyjskiej. Kartina człowieka i mira w ruskiej myśli*, Kraków 1998.
- Suchow A., *Ruszkaja filozofija. Osobiennosti, tradycyi, istoriczeskije sud'by*, Moskwa 1995.
- Suchow A., *Stoletnaja diskussija. Zapadnichestwo i samobytnost'*, Moskwa 1998.
- Sutton J., *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards Resentment*, Hong Kong 1988.
- Symotiuk S., *Stalin jako komik*, „Res Publica” 1989, nr 4.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002.
- Szaposznikow A., *Swojeobrazije otieczestwiennoj, zapadnojewropiejskoj i ruskoj duchownych tradicyj*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: ruszkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.

- Szczapow A. P., *Wiejska wspólnota gminna*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodu rosyjskiego. Wybór pism*, t. I, Warszawa 1965.
- Szczennikow G., *Puszkina (oczerk)*, [w:] G. Szczennikow, B. Tichomirow (red.), *Dostojewskij: soczinienija, pisma, dokumenty. Słownik'-sprawocznik*, Sankt-Pietierburg 2008.
- Szczennikow G., *Socjalizm i christianstwo*, [w:] G. Szczennikow, B. Tichomirow (red.), *Dostojewskij: soczinienija, pis'ma, dokumenty. Słownik'-sprawocznik*, Sankt-Pietierburg 2008.
- Szczenikowa L., *Russkij poetičeskij nieoromantizm 1880–1890 godow*, Sankt-Pietierburg 2010.
- Szembralska A., Szrek E., *Imperium i prawo*, Kraków 2006.
- Szewcowa L., *Miedwiediew na becze z prochem*, „Nowa Europa Wschodnia” 2008, nr 1.
- Szewcowa L., *Modernizacyjne mity*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5.
- Szubart W., *Jewropa i dusza Wostoka*, Moskwa 1997.
- Szubin A. W., *Paradoksy pieriestrojki. Upuszczennyj szans SSSR*, Moskwa 2005.
- Szukanie wspólnego języka. Rozmowa pisarzy polskich i rosyjskich w Radziejowicach 24 i 25 IV 1990*, „Więź” 1990, nr 10.
- Szułyndin B., *Russkij mientalitet i osobiennosti russkoj fłosofii*, [w:] *Otičestwienaja fłosofija: russkaja, rossijskaja, wsieмирnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Tarasow B., *Ot sostawitiela. »Riealizm w wyższem smysle (christianskije osnovy russkoj fłosofii)«*, [w:] B. Tarasow (red.), *Czełowiek i istorija w russkoj fłosofii i klassičeskoj litieraturie*, Moskwa 2008.
- Tarasow B., *»Tajna czełowieka«*, [w:] B. Tarasow (red.), *Czełowiek i istorija w russkoj fłosofii i klassičeskoj litieraturie*, Moskwa 2008.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1970.
- Teichgräber S. I., *Die Dekonstruktion der socialistischen Mythologie in der Poetik Andrej Platonovs*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1999.
- Tęsknota za ZSRR*, „Gazeta Wyborcza”, 04.01.2004.
- Thompson E., *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000.
- Tichołaż A., *Platonizm w Rosji*, Kraków 2004.
- Tichomirow L., *Konstitucjonality w epochu 1881 goda*, Moskwa 1885.
- Tichomirow L., *Monarchičeskaja gosudarstwiennost'*, Moskwa 1998.
- Timczenko W., *Putin i nowaja Rossija*, Moskwa 2005.
- Timofiejuk P., *Mity nacjonalistów rosyjskich*, [w:] P. Timofiejuk, A. Wierzbicki, E. Zieliński (red.), *Narody i nacjonalizm w Federacji Rosyjskiej*, Warszawa 2004.
- Tismaneanu V., *Wizje zbawienia*, Warszawa 2000.
- Tiutczew F., *Na wzięcie Warszawy*, [w:] F. Tiutczew, *Wybór poezji*, Wrocław 1978.

- Tiutczew F., *Rossija i Giermanija*, [w:] A. Wołodin i in., *Politiczeskaja żyzn'. Ot istokow do fiewrala 1917 goda. Antologija*, Moskwa 2008.
- Tołstoj L., *Wojna i pokój*, t. 3, Warszawa 1976.
- Tompson M., *Filosofija rieligii*, Moskwa 2001.
- Toynbee A., *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991.
- Tucker R. C., *The Soviet Political Mind*, New York 1972.
- Troicki E., *Czto takoje russkaja sobornost'*, Moskwa 1993.
- Troickij N. A., „Narodnaja wola” pieried carskim sudom (1880–1891), Saratow 1971.
- Trubieckoj E., *Mirosozierenanije Sołow'jowa, w 2 tomach*, t. 1, Moskwa 1991.
- Truscott P., *Putin's Progress. A Biography of Russia's enigmatic President, Vladimir Putin*, London–Sydney–New York–Toronto 2004.
- Tryczyk M., *Między imperium a Świętą Rosją*, Gdynia 2009.
- Tschizewskij D., *Russian Intellectual History*, Heatherway 1978.
- Ulam A. B., *In the Name of Peoples. Prophets and Conspirators in Prerevolutionary Russia*, New York 1977.
- Ulam A. B., *Russia's failed revolutions*, New York 1981.
- Uljaszew P., *Protiw dogmaticzeskich dogm*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowego tysiaczletija*, Moskwa 2007.
- Uspienski B., *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, Katowice 1999.
- Uspienski B., *Duchowość – Rewolucja – Lud*, „Gazeta Wyborcza”, 29–30.07.2000.
- Uspienski B. A., Żywow W. M., *Car i Bóg. Semiotyczne aspekty sakralizacji monarchy w Rosji*, Warszawa 1992.
- Uspienski L., *Teologia ikony*, Poznań 1993.
- Utin A., *Wyzow Zapada i otwiet Rossii*, Moskwa 2001.
- Utkin A., *Rossija i Zapad: istorija cywilizacyi*, Moskwa 2000.
- Venturi F., *Les intellectuels, le peuple et la revolution. Histoire du populisme russe au XIX siecle*, Paris 1972.
- Vucinich A., *Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society, 1861–1917*, Chicago 1976.
- Walanskij S., Kałużnyj D., *Poniat' Rossiju umom*, Moskwa 2001.
- Waldron P., *Late imperial constitutionalism*, [w:] I. D. Thatcher (red.), *Late imperial Russia. Problems and prospects*, Manchester 2005.
- Walicki A., *Afanasjew, sojusznik polskiej rusofobii*, „Gazeta Wyborcza” 31.01.–01.02.2009.
- Walicki A., *Liberalizm Isaiaha Berlina i tradycje rosyjskiej inteligencji*, [w:] A. Walicki, *O inteligencji, liberalizmach i o Rosji*, Kraków 2007.
- Walicki A., *Marksizm i skok do Królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1966.
- Walicki A., *Od narodnictwa do marksizmu*, [w:] A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000.
- Walicki A., *Osobowość a historia*, Warszawa 1959.

- Walicki A., *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.
- Walicki A., *Smuta czy tylko apatia*, „Polityka” 1999, nr 22.
- Walicki A., *Wstęp do przekładu*, [w:] A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, *Eseje filozoficzne. Rosja i stary świat*, Warszawa 1996.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Walickij A., *Po powodu „russoj idiei” w russoj filozofii*, „Woprosy filozofii” 1994, № 1.
- Warnawa, episkop (Bielajew), *Osnovy iskusstwa swiatosti*, Niznij Nowogorod 2003.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2002.
- Wasilenko L., *Wwiedienije w russoju rieligioznuju filozofiju*, Moskwa 2006.
- Weeks T., *Slavdom, Civilisation, Russification: Comments on Russia's World-Historical Mission, 1861–1878*, „Ab Imperio. Theory and History Nationalism and Empire Post-Soviet Space. Teorija i istorija nacyonalizma i imperii w postsowieckim prostranstwie”, 2008, vol. 2.
- Weichhardt R., *Summing Up*, [w:] R. Weichhardt, *The Soviet Economy: A New Course?*, Bruxelles 1987.
- Wetter G., *Rosyjska filozofia religijna a marksizm*, „Aletheia” 1989, nr 2–3.
- Wiatr J., *Europa pokomunistyczna. Przemiany państw i społeczeństw po 1989 roku*, Warszawa 2006.
- Wierusz A., *Psychologiczeskij profil własti*, „Bieloruskaja Dumka” 2008, № 8.
- Wildstein B., *Profile wieku*, Warszawa 2000.
- Wilk M., *Wilczy notes*, Gdańsk 1998.
- Wittfogel K. A., *Władza totalna. Studium porównawcze despotyzmu wschodniego*, Toruń 2004.
- Władimir Putin. Rano podwodit' itogi*, red. G. Bordiugow, A. Kasajewa, Moskwa 2007.
- Własowa M., *Russskije sujewierija*, Sankt-Pietierburg 2000.
- Wodołagin A., *Prawo na wosstanije*, „Dień” 1991, № 11.
- Wodziński C., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987.
- Wodziński C., *Wiedza i zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.
- Wolff L., *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.
- Wołodin A., *Politiczeskaja mysl Rossii. Ot istokow do fiewrala 17 goda: Antologija*, Moskwa 2008.
- Woronin Ju., *Strienozennaja Rossija. Politiko-ekonomiczeskij portriet jelcynizma*, Moskwa 2003.
- Wortman R., *The Crisis of Russian Populism*, Cambridge 1967.
- Wspominajet Ludmiła Putina*, [w:] O. Błockij, *Władimir Putin. Doroga k własti*, kn. 2, Moskwa 2002.
- Wyszestawcew B., *Russskij nacyonalnyj charaktier*, „Woprosy filozofii” 1995, № 6.

- Wyszczawcew B., *Wiecznoje w ruszkiej filozofii*, [w:] *Antologija ruszkiej filozofii*, Sankt-Pietierburg 2000.
- Zacher L., *Rosja na rozdrożach – kierunki, struktury, potencje transformacji*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska (red.), *Europa Środkowa i Wschodnia wobec współczesnych wyzwań integracyjnych*, Łódź 2003.
- Zajączkowski W., *Od marksizmu do chrześcijaństwa*, [w:] *Dar Polski Białorusinom, Rosjanom i Ukraińcom na Tysiąclecie ich Chrztu Świętego*, Londyn 1989.
- Zajączkowski W., *Rosja i Narody. Ośmy kontynent. Szkic dziejów Eurazji*, Warszawa 2009.
- Zamalajew A., *Formy rozwitija i nowyja zadaczi w ruszkiej filozofii*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: ruszkaja, rossijszkaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Zand H., *Leninowska koncepcja partii*, Warszawa 1977.
- Zarycki T., *Kapitał kulturowy. Inteligencja w Polsce i w Rosji*, Warszawa 2008.
- Zawalko G., *Poniatije „riewolucyja” w filozofii i obszczestwiennych naukach*, Moskwa 2005.
- Zdziechowski M., *Wybór pism*, Kraków 1993.
- Ze wszystkiego można wykuć palkę. Rozmowa z Leszkiem Kotakowskim*, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000.
- Zenkowsky V. V., *Ruszkije mysliteli i Jewropa. Kritika jewropiejskiej kultury u ruszkich myslitielej*, Paryż 1928.
- Ziemke T., *Marxismus und Narodnicestwo. Entstehung und Wirken der Gruppe „Befreiung der Arbeit”*, Frankfurt am Mein 1980.
- Zienkowskij W., *Istorija ruszkiej filozofii*, t. 1, cz. 1 i 2; t. 2, cz. 1 i 2, Leningrad 1991.
- Ziernow N., *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967.
- Zinowjew A., *Idieologija partii buduszczezo*, Moskwa 2003.
- Zorin A., *Kormia dwugławogo orła. Litieratura i gosudarstwiennaja idieja w Rossii posledniej trieti XVIII – pierwoj trieti XIX wieka*, Moskwa 2001.
- Żeltow W., *Tieorija własti*, Moskwa 2008.
- Życie jest bardziej złożone niż tradycyjna etyka. Rozmowa z Johnem Grayem*, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000.
- Żydkow W., Sokołow K., *Diesiat' wiekow rossijskiej mientalnosti: kartina mira i włast'*, Sankt-Pietierburg 2001.

РЕЗЮМЕ
*«Понять Россию»?
О русской загадке-тайне*

Родина Достоевского – страна, в которой на протяжении столетий вновь и вновь ставятся вопросы о России и предпринимаются усилия, направленные на познание и определение собственной идентичности, зачастую рассматриваемые как столь важная задача, что она, по убеждению многих своих авторов, даже подрывает возможность автономного, независимого от результата этих усилий решения конкретных философских, культурных, социальных, политических и экономических проблем. Лейтмотивом многих подобных попыток является в особенности – считающийся целью собственных поисков или реже исходной точкой отрицания – финалистски понимаемый замысел «понять Россию», высказываемый прямо или обнаруживающийся в концепциях русских философов, мыслителей и писателей, в политических идеологиях и обыденных перцептивно-концептуализационных схемах все новых поколений русских и в типе ведущегося ими дискурса.

Русские попытки самопознания давно анализируются и объясняются в философских, социологических, психологических, культуроведческих, политологических, исторических, литературоведческих и т. п. категориях. Русские вопросы о России могут стать предметом эвристически плодотворного философского анализа, в особенности, однако, тогда, когда в проводимых исследованиях используются познавательные возможности, создаваемые переходом, начало которому было положено кантианским трансцендентализмом, от пассивной к активной концепции познания. В посткантианской теоретической перспективе, составляющей основание для нижеследующих замечаний, возможным и необходимым становится в особенности стремление к распознаванию – невидимых с позиции вовлеченного непосредственно в конкретные познавательные отношения эпистемического субъекта – основных принципов, структур, свойств и условий, приводимых этим субъектом в движение смыслотворных процессов. Возможным и необходимым в таком случае становится также определение, какие – и почему – формы и структуры могут появиться в их рамках как субъектно, объектно и аксиологически важные, распознавание факторов, обусловленностей и границ гетерогенизации основных структурно-содержательных решений, повторяющихся связей смысла и их типов, зачастую взаимно поляризованных, спецификации, попыток их синтеза, а также масштаба и способов допустимой самопроблематизации.

Основной исследовательской целью предлагаемой книги является комплексный анализ русских вопросов о России и связанных с ними попыток самопознания, в особенности тех, которые – в своем позитивном или негативном аспекте – определяются императивом «понять Россию».

Отдельные цели, связанные с их изучением, охватывают распознавание и анализ общих концептуализационно-аксиологических принципов и структур, присутствующих – форму-

лируемых эксплицитно или предполагаемых – в данных вопросах и попытках; основных вариантов русских самопознавательных стремлений, а также аспектов, причин и обусловленностей различий и сходств между ними; религиозного, культурного, социального, ментального исторического контекста, в котором подобные вопросы и стремления появляются, а в особенности их вовлеченности в более универсальный опыт *sacrum* и более общие структуры мифа, присутствия в них архаичных содержаний; влияния православного и пост-православного религиозно-культурного фундамента на форму и характер рассматриваемых попыток; присутствия и влияния западного интеллектуально-культурного контекста на русские самоидентификационные усилия; предпосылок и факторов, совместно определяющих центральное место, а также живучесть и направления эволюции стремлений самопознания в русской философии, мысли, традиции и культуре; мировоззренческих, идеологических и социальных функций, а также последствий подобного способа мышления о России и позиций, связанных с ним в процессах формирования и в характере русской общности; проявлений и способов присутствия или осознания пытающимися «понять Россию» авторами данных вопросов разнообразных проблем, которые с ними связаны.

Реализация вышеизложенных исследовательских целей сопровождается принятием двух основных исследовательских принципов. Согласно первому, поскольку в России веками являются столь живучими рассматриваемые как фундаментальный вопрос попытки самопознания, сосредоточение исследовательского внимания на их анализе создает эвристически плодотворную познавательную перспективу, существенную для изучения русской мысли и философского самознания, а также более широкой интеллектуально-культурной традиции, общественного самосознания, идентификационных процессов и т. п. Согласно второму, если мотивом многих – помещаемых в центр русской интеллектуально-культурной традиции – попыток самопознания остается финалистски понимаемый замысел «понять Россию», распознавание принципов, которыми он сознательно или неосознанно сопровождается, важно как для более полного объяснения их самих, так и для лучшего познания более общего порядка или топографии смысла, свойственного – присутствующего в них или предполагаемого ими – русской культуре и самосознанию.

Основным исследовательским методом является анализ текстов, в которых репрезентативные – выдающиеся, влиятельные или типичные – представители русской философии и более широкой интеллектуально-культурной традиции предпринимают попытки самопознания, ставя вопросы о России и самих себе, а также анализ русских высказываний, в которых подобные усилия становятся объектом внимания и рефлексии. Дополнительный характер имеет анализ, помогающий полнее объяснить связь анализируемых мыслительных систем с их социально-культурным основанием, а также функции, которые они исполняют в сознании и деятельности индивидуумов, а также в сфере коллективной, интеллектуальной, социальной и политической жизни.

В первой главе книги в центре исследовательского внимания находится группа основных содержаний и мыслительных структур, а также позиций и ожиданий, типичных для сакрального вообще и архаичного в частности способа постижения и переживания действительности, присутствующих и актуализированных, сознательно или неосознанно, в мышлении многих соотечественников Достоевского о России, сопровождающих усилия ее понять. Во второй главе объектом анализа становятся избранные исторические и современные метаморфозы и конкретизации способа концептуализации русскости и России, появляющиеся и рассматриваемые в контексте православия и контакта России с Западом, а затем – народнического опыта интеллигенции, религиозно-философского ренессанса рубежа

XIX/XX веков, большевистско-коммунистического опыта страны и путинского периода ее существования. В третьей главе анализу подвергается свойственный им способ перцепции и концептуализации будущего – рассматриваемого там как особенно важный, просто сверхреальный аспект времени – а также основные предубеждения, амбивалентности и вызовы, которые с этим связаны. В четвертой главе поднимаются вопросы, связанные с проблемами взаимопонимания и диалога России и Запада – в перспективе рассматриваемых в книге свойств русской ментальности и сознания, обнаруживающихся в предпринимаемых русскими попытками самопознания. Последняя, пятая, глава посвящена анализу избранных современных концептуализаций русскости, связанных с деятельностью Петра I (и феноменом послепетровской России), большевистско-коммунистическим прошлым и «русской колеей» вообще, показывает в особенности их по большей мере неосознанную вовлеченность в традиционные содержания и структуры мысли.

В заключении, как дополнение и синтетический итог ранее приведенных размышлений, рассматривается закрепившийся в русской традиции и ментальности, обнаруживающийся в сфере исследуемых явлений способ понимания истины, а также ожидания и надежды, связанные с ее желанным достижением, а затем феномен веками самовоспроизводящейся «идентичности неидентичности» России, сопровождающий русские попытки справиться с загадкой «русского Сфинкса», а также пространство самосознания, рефлексии и вызовов, которое с ними связано и потенциально открывается.

Изучение русской мысли, традиций и самосознания, в особенности присутствующих в них самопознавательных устремлений – попыток познания и определения собственной идентичности – явным образом показывают, что задаваемые там веками вопросы о России не нейтральны в отношении своего объекта (в отношении того, что понимают и определяют как свой объект), а он не является нейтральным по отношению к ним. Каждая познавательная попытка, определенная вопросом о России и финалистским замыслом ее понять, неизбежно остается субъектным, философским, мировоззренческим, квазирелигиозным (или мистическим) актом, в результате которого искомая «сущность» или вообще «субъектность» русскости не являются чем-то вне пределов начатого смыслотворного процесса, а представляют собой коррелят определенной культуротворной интенции. Обнаружить данную интенцию, поставить вопрос о ее направлении и смысле – это в то же время совершить проблематизацию определенных ею самопознавательных устремлений русских и объектного порядка, которые они распознают, имплицитно полагая его уже заранее истинным и реальным. Субъект и объект познавательного отношения взаимопредполагаются и взаимоконституируются как результаты определенных смыслотворных процессов, направляемых в рассматриваемом случае интенцией «понимания России» и «понимания себя» посредством субъекта, ставящего вопрос о России (а также мир, историю, истину, добро, красоту, бренность, вечность и т. п.) именно таким, а не иным образом.

В посткантовской теоретической перспективе возможным и необходимым становится стремление к распознаванию невидимых зачастую с позиции погруженного в нее непосредственно эпистемического субъекта, вовлеченного в конкретные познавательные отношения ряда основных принципов, структур, свойств и обусловленностей анализируемых смыслотворных процессов. Возможным и необходимым становится также распознавание того, какие – и почему – формы и структуры могут появиться в их рамках как объектно, субъектно и аксиологически важные, определение факторов, обусловленностей, направлений и границ динамики и гетерогенизации основных структурно-содержательных

решений, сопровождающих их, повторяющихся связей смысла, распознавание их типов, зачастую взаимно поляризованных, спецификаций, попыток «высшего синтеза» и масштаба и способов допустимой самопроблематизации.

Осознанию субъектного момента или даже характера собственных распознаний – выступающих наряду с иными, альтернативными и, таким образом, в определенном смысле равноправными по отношению друг к другу – сущности действительности не способствует сильное в русской мысли нежелание какой бы то ни было дистанции между познающим и предметом познания, между мышлением и его субъектом; она бы хотела «мыслить мыслимым», «мыслить субъектом мысли», не столько объяснять, сколько наглядно представлять. Неслучайным идеалом становится в таком случае софийное мышление, а привилегированной системой знания софиология: ведь София «имманентна бытию, а ее рефлексивность возникает в свойственной лишь ей самой способности к тому, чтобы “мыслить самой собой”». Своеобразный культ софийности, присутствующий в русской традиции, свидетельствует о сакральном или квазисакральном характере искомого знания и связанных с вхождением в его обладание надежд на преодоление отчужденности, на коллективную – национальную или даже всеобщую – регенерацию, обретение идентичности, окончательное становление самим собой и нахождение себя.

Для слабо вспаханного кантианством русского сознания факт ранее произведенной смыслотворной проекции, совместно конституирующей исследуемую «объектность», а также сам акт совершенного им выбора смысла естественным образом остается вне поля зрения. Субъектный (в отрицательном значении «субъективности») характер относится лишь к другим альтернативным попыткам самопознания, разоблачаемых как «произвольные», «поверхностные», «неистинные» или «неточные», а не к собственной, в которой, как верится, представляется и высказывается сама Россия. Отсутствию, слабости или искажающему их первичный смысл изменению идей Канта в России, а следовательно, невыявлению субъектного момента в форме распознаваемой русской объектности вообще способствуют сильно присутствующие в русской культуре и мысли элементы мистического реализма, антифеноменализма, онтологизма, космизма, ориентации на тотальность, коллективного антииндивидуализма, максимализма и т. п. Сильно укорененное в русской мысли и культуре стремление к «интегральному знанию», желание смотреть на мир с точки зрения «высшего синтеза», преодолевающего охотно приписываемую Западу, отрицательно оцениваемую отчужденность различных типов и сфер знания, не способствует осознанию в иной, чем «низменная» или «отвергнутая», форме наличия субъектного момента, присутствующего в каждой концептуализации мира, типе или системе знания.

Прежде всего приходится заметить, что финалистский замысел «понять Россию» сопровождается, зачастую неосознанно, хотя в то же время неизбежно, соответствующей ему проекцией смысла, предполагающей *a priori* определенный порядок действительности. Так происходит и в то время, когда данный замысел приводится в значении сизифова труда, и тогда, когда объявляется – а по крайней мере выражается вера в существование и возможность его обнаружения – окончательное решение «русской загадки». В первом случае предполагается особая природа России, исключающая возможность ее понимания или познания: как симптоматично утверждает В. Иванов, «все исторические, бытовые, психологические проблемы суть только внешние облачения, временные одежды плоти, преходящие модальности ее (т. е. Матери-Руси. – М. Б.) сокровенного бессмертного лика, видимого одному Богу». В другом, без отказа от убежденности в особой природе России, она понимается такой, которая в силу собственной динамики открывает избранным, имеющим

соответствующие способности и подготовку, свою эсхатологическую сущность, благодаря чему на Россию и на них может снизойти ощущение универсальной и даже общечеловеческой миссии. Приведем слова Соловьева, многими считающегося самым великим из русских философов: «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей Империи на окончательное осуществление социальной Троицы, где каждое из трех органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея».

Как в первом, так и в другом случае намерение понять Россию связано и соопределено с намерением понять самого себя, а констатация непознаваемости «души России» либо, наоборот, представление решения ее «загадки» влекут за собой соответственно аналогичные ответы на вопрос о природе субъекта, своеобразии и возможности понимания «русской души», понимания русскими самих себя.

Мне не кажется, что в пространстве российской традиции – учитывая свойственный ей мистический реализм, финализм и эсхатологизм – **можно было бы говорить всегда о полной, особенно интенциональной равноправности** обоих вариантов; первый из них выполняет зачастую скорее подготовительную, очищающую и негативную роль. Он позволяет указать, для кого, а также для какого типа познания и знания «понимание России» должно – и почему должно – остаться принципиально недостижимым. Русская стихия, как утверждает, например, Б. Вышеславцев, **чувствуется в каждом русском как непостижимая и непреодолимая** для других сущность души русской природы. Даже для самих русских, продолжает он, эта стихия кажется не вполне понятной. «Умом Россию не понять...» Согласно репрезентативному для более широких позиций взгляду Н. Бердяева, **недоступная обычным меркам и стандартам, Россия** остается неразгаданной тайной: каждый верит в нее по-своему. Несмотря ни на что: «Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость. Тогда русское самосознание освободится от лживых и фальшивых идеализаций, от отталкивающего бахвальства, равно как и от бесхарактерного космополитического отрицания и иноземного рабства». В понимании других его соплеменников ключом совсем не обязательно должна была быть антиномичность России, важно было нечто более общее: посредством очищающего проникновения сквозь слой внешней видимости – **открытие врат высшей правды**. **Вопрос** касается как целостно понятой природы «русского сфинкса», так и отдельных – в особенности считающихся симптоматичными или переломными – событий его истории, форм, которые он обнаружил, и метаморфоз, которым подвергался.

В рефлексии над рассматриваемым способом перцепции и концептуализации российской действительности зачастую не делается достаточно явное различие обоих вышеуказанных аспектов «тайны» – «загадки» России, их взаимное наложение дополнительно, впрочем, усиливает возбуждающий воображение эффект необычности и непостижимости. Несмотря на то что указанному пониманию очень редко равно и последовательно соответствуют «чистые» типы сигнализируемых им позиций, представленных отдельными мыслителями, а позиции последних колеблются, как правило, между одной и другой, анализ указанной двойственности может нам помочь лучше познать русские попытки самоопределения, их скрытые основания и надежды, которые с ними связаны, а также предпосылки,

обусловленности и механизмы самой диалектики «тайны-загадки», относимой к природе или сущности русскости.

Рассматриваемые в книге самопознавательные попытки, как правило, объединяют элементы сакрального и профанного опыта, священного и светского знания, что в значительной мере определяет характер артикулирующих их концепций, а также результаты – и связанные с этим заблуждения и мистификации – попыток придания им религиозной санкции или обоснования их исключительной истинности в категориях чисто рациональных. Типичное для русских вопросов о России и сопровождающих их стремлений к самопознанию незамечание момента, когда применяемые всякий раз познавательные инструменты, аксиологически-теоретические конструкции, концептуализационные схемы совместно создают «сущность» русскости, а также убеждение их авторов, что они высказываются о русскости как о познаваемом в своей предполагаемой глубине бытии самом по себе, являются одними из важных источников взаимной противопоставленности отдельных концепций, направленных на эксклюзивное «понимание России».

За акцентируемой их авторами взаимной противопоставленностью отдельных объяснений сущности русскости, указателей ее идентичности и т. п. скрывается, однако, во многих случаях их более изначальное подобие, следующее из того факта, что они содержатся в рамках совместно определяемого ими более общего пространства смысла, анализ которого помогает объяснить не только полярность этих объяснений, но также их динамику и взаимодействие, переход одних противоположностей в другие, попытки их «высшего синтеза» и т. п. Сильно закрепленное и экспонируемое среди русских попыток самопознания выражение сущности русскости в категориях «души» (как и ее разнообразных соответствий или метаморфоз), так же, как колебание мышления о ней в рамках динамичной оппозиции «тайны-загадки», неслучайны или произвольны, они имеют свои основания в целой группе черт, совместно создающих религиозно-культурный и духовно-ментальный «генотип» России, что в значительной мере предопределяет их характер и границы открытости к внемысленному историческому контексту, а также форму находимых и одобряемых ответов на вопросы о России. Серьезные причины современного кризиса идентичности России и русских (кроме ряда других причин – политических, цивилизационных и т. п.) связаны, в частности, с ограниченной адаптируемостью укрепившихся там и по-прежнему живучих ментальных и культурных архетипов (Россия – «мировая душа», Москва – Третий Рим и т. п.) к современным сознательным, культурным, социальным, политическим и т. п. переменам в мире.

Взгляд на русские самопознавательные попытки обнаруживает симптоматичный парадокс: будучи определены поисками финальной тотальности, единства и идентичности, они де-факто выражают и закрепляют восприятие российской действительности в категориях «спячки», «переходности», «разрыва» и «отсутствия идентичности». Если предполагаемая, впрочем, различным образом, усиленно отыскиваемая русская «идентичность» («идея», «душа», «загадка», «тайна»...) остается мифической по сути мыслительной конструкцией, то историческая социокультурная и духовно-интеллектуальная действительность России может быть хорошо описана и проанализирована с помощью опыта раскола, отсутствия идентичности и попыток ее обретения.

Используя близкую типу русского сознания лунарную метафору, можно сказать, что Россия, подобно Луне, прежде всего является существом, которое никогда не остается идентичным самому себе. Мы как бы имеем в этом случае дело с «идентичностью неидентичности» – чем более отрицаемой, тем более интенсивно присутствующей – характеристикой, как я считаю, лучше всего, возможно, объясняющей современный облик России – арти-

кулируемый прямо, скрываемый или рассматриваемый как вызов и упорно преодолеваемый – все еще часто доминирующий в обыденном мышлении и дискурсе, а также в русских мировоззренческих формациях и философских концепциях. Это ничуть не случайно: намеренное обращение к Реальности, ее скрытой глубине и внутренней сущности – маргинализирующее значение эмпирического знания и возможных для распознавания на его уровне факторов, обусловленностей и механизмов развития – оказывается в повторяющейся практике исторического опыта России выходом за пределы реальности. Недооцениваемая сфера явлений (эмпирическая, обыденная, профанная) все время заявляет о себе, приводя в движение процессы верификации очередных – неразрывно соединяющих между собой духовный и материальный аспекты предполагающих финальное «воплощение» определенных содержаний – формул реализации русской сути, души, идеи... Их неизбежно отрицательный результат, в свою очередь, интенсифицирует потребность поиска новых формул, так же неизбежно обреченных на повторение судьбы последних и т. п.

Если так, сферу русского сообщества вернее и лучше понимать, значительно ее в результате расширяя, как сообщество **поиска собственной идентичности, терпеливо предпринимаемых попыток найти себя, вместо того чтобы суживать ее** (а поэтому фактически ограничивать и парцеллировать) до круга лиц или групп, идентично декретирующих, с позиций исключительного обладателя, свою эксклюзивную Истину.

Указанное направление возможного пересмотра русскими характера собственной идентичности, способа понимания ими своего сообщества, России и самих себя, без сомнения, способствовало бы ослаблению страха перед обрывом корней, связывающих их с национальным коллективом, а также заметному уменьшению масштаба «обязательного» исключения из него «чуждых» лиц и групп, понимаемых как «денационализованные» или «враждебные». Этот вопрос настолько же важен, насколько труден, если учитывать по-прежнему распространенный в России бинарный способ восприятия мира, в котором понятия «не-наши» или «чужие» относимы не только к иностранцам, но и к представителям других (не своей) групп русского общества. Указанный способ редифиниции также расширял бы пространство для открытости миру, сферу возможного совместного поиска и совместного творчества, компромисса и диалога, как в масштабе собственного – национального, культурного, социального и политического – **сообщества, так и за его пределами: среди других в мире.**

Перевод *Михаила Гульчина*

SUMMARY
“To understand Russia”?
On the Russian Riddle-Mystery

Dostoevskii's motherland is a country where for centuries questions about Russia have been permanently reformulated and new efforts aiming at a recognition and determination of its definite identity have been reiterated. What is more, these are frequently considered as being the most fundamental matter, for – in the opinion of their multiple authors – the possibility to seek independent solutions for specific philosophical, cultural, social or political problems, ones which would be autonomous from this matter, is doubted. The primary motif of many similar attempts is the finalistic perceived concept: “to understand Russia”. This notion is expressed directly or can be revealed both in the concepts of Russian philosophers, thinkers or writers, but as well in the common perceptive and conceptualist schemes of subsequent generations of Russians and in the type of discourse they perform.

For many years, Russian self-cognitive efforts have been analyzed and explained in categories of philosophy, sociology, psychology, cultural studies, the political sciences, history, literature studies, etc.. Russian questions about Russia can also be the subject of heuristically fertile philosophical analysis, especially when the conducted research utilizes the cognitive possibilities offered by the transition from a passive to active concept of cognition, as proposed by Kantian transcendentalism. In the post-Kantian theoretical perspective that constitutes the basis for this discussion, it is possible and necessary to strive for recognition of the basic assumptions, structures, properties and conditions of the sense-making processes launched by the epistemic subject, which are invisible for such a subject, which is directly involved in a specific cognitive relation. It is then possible and required to determine which forms and structures can appear – and why – within those basic assumptions or conditions as important – from the perspective of subject, object or axiology – the recognition of factors, conditions and limits of heterogenization of the basic structural and substantial solutions, the recurring relations of senses and the types of their – often mutually polarized – specifications, their attempted syntheses, and the scope and methods of permitted self-problematization.

The fundamental research aim of the proposed book is a complex analysis of Russian questions about Russia and the self-cognitive attempts connected with these, in particular those which – within their own positive or negative dimension – are designated as an imperative in ‘understanding Russia’. The detailed aims connected with their research cover the identification and analysis of the general premises and conceptualised-axiological structures present – formulated *explicite* or assumed – in the said questions and attempts; the fundamental variants of Russian self-cognitive aspirations and dimensions, the causes and conditionings of differences and similarities between them; of the religious, cultural, social, mental historical context within which similar questions and attempts have revealed themselves, while in particular of the-

ir involvements in the more universal experience of *sacrum* and the more general structures of myth, of the presence within them of archaic contents; of the influence of the Orthodox and post-Orthodox religious-cultural substratum on the shape and character of the attempts examined; of the presence and influence of the Western intellectual-cultural context on Russian self-identificational efforts; of the premises and factors jointly deciding on the central place as well as the vitality and directions of the evolution of self-cognitive aspirations within philosophy, thought, tradition and Russian culture; of the world outlook, ideological and social functions and equally of the consequences of a similar way of thinking in Russia and the stances associated with it in the processes of transformation and in the character of the Russian collective; of the manifestations and means of sensing the presence or making themselves aware on the part of – forced ‘understandings of Russia’ – the authors of the said questions to the manifold problems that are linked to them.

The realisation of the above enumerated research aims is at the same time accompanied by the acceptance of two fundamental research assumptions. Within the thinking of the first, given that within Russia for centuries there have remained – treated as a fundamental question – self-cognitive attempts, then the concentration of research attention on their analysis creates a heuristically fertile cognitive perspective, one vital for research into Russian thought and philosophical self-knowledge, as well as equally research into the wider intellectual-cultural tradition, into social self-consciousness, identification processes etc.. In accordance with the second in so far as the motif of many – placed within the centre of that very intellectual-cultural tradition – self-cognitive attempts remains the finalistically comprehended intention ‘to understand Russia’, then the examination of the premises which consciously or unwittingly accompany it is important equally for a fuller interpretation of they themselves, as equally for a better understanding of a more general order or topography of meaning, specific – present within it or positioned by it – to the Russian self-awareness and culture.

The fundamental research method is the analysis of texts in which representative – the great, the influential and the typical – members of the Russian philosophical and broader intellectual-cultural tradition undertake self-cognitive attempts, asking questions about Russia and themselves, as well as an analysis of Russian utterances where similar efforts constitute the subject of attention and reflection. Of a supplementing character are the analyses aiding in a fuller understanding of the connections of the analysed thought systems with their socio-cultural substratum, as equally the functions that they play in the consciousness and actions of individuals as well as in the sphere of collective, intellectual, social and political life.

In the first chapter of the book the centre of research attention remains on the group of fundamental thought structures and contents, as equally attitudes and expectations, typical for the means, ones sacral in general and archaic in particular, of experiencing and undergoing the realities which are present and actualised, consciously or unwittingly, in the thinking on Russia of many of Dostoevskii’s compatriots, accompanying the efforts at its understanding. In the second chapter the subject of analysis is selected historical and contemporary metamorphoses and concretizations of a way at conceptualising Russianness and Russia, appearing and examined within the context of Orthodoxy and Russia’s contact with the West, and subsequently the Populist adventures of the intelligentsia, the religious-philosophical renaissance of the turn of the twentieth century, the country’s Bolshevik-communist experience and the Putin period of its existence. In the third chapter are analysed the specific means of the perception and conceptualisation of the future – treated there as particularly important, the almost surreal dimension of time – as well as the basic beliefs, ambivalences and convictions which are connected

with it. In the fourth chapter questions connected with the problems of mutual understanding and the dialogue of Russia and the West are examined within the perspective of the specificities of the Russian mentality and consciousness explored in the book that have manifested themselves in the self-cognitive attempts undertaken by Russians. The final, fifth chapter is devoted to an analysis of selected contemporary conceptualisations of Russianness connected with the history of Peter the First (and the phenomenon of post-Petrine Russia), the Bolshevik-communist past and the 'Russian rut' in general; I show in particular their embroilment, to a great extent unwittingly, in the traditional contents and structures of thought.

At the end, by way of an addition as well as a synthetic recapitulation of the earlier conducted considerations, is examined – one recorded within the mentality and Russian tradition, and appearing within the sphere of researched phenomena – the means of comprehending truth as well as the expectations and hopes linked to its desired realisation, and subsequently the phenomenon of self creation through the centuries of Russia's 'identity non-identity', accompanying the then attempts at coping with the enigma of the 'Russian Sphinx', as well as the planes of self-consciousness, reflection and challenges which bind in connection with them and are potentially open.

The research of Russian thought, tradition and self-conscience, and in particular the research of the self-cognitive pursuits they include – i.e. the attempts to recognize and define Russian own identity – evidently show that questions about Russia posed there are not neutral in relation to their object (in relation to what they perceive and recognize as their object), and neither is the object neutral towards them. Each cognitive attempt established by means of a question about Russia and the finalist attempt to understand it or prove its intellectual un-understandability irrevocably remains an act, which is subjective, philosophical – and often quasi-religious, or even mystical. The "nature" or in general the "objectivity" of Russianness are not something remaining outside of the launched sense-making process, but constitute a correlate of a specific culture-forming intent.

To reveal this intent, to ask about its direction and sense is to perform a problematization of the established self-cognitive pursuits of Russians and of the objective order which those pursuits acknowledge – and which is assumed *implicite* in advance as a real and true order. The object and subject of the cognitive relation co-assume and co-constitute each other as results of specific sense-making processes directed – in the considered case – by the intent "to understand Russia" and simultaneously "to understand oneself" by the subject asking about Russia (and also about the world, history, truth, good, beauty, worldliness, eternity, etc..) in such a specific manner.

It should be noted that the finalistic attempt "to understand Russia" is accompanied, often unconsciously, but also inevitably, by a respective projection of sense, which *a priori* assumes a determined order of reality. It happens both when this concept is referenced in the meaning of Sisyphus' torment, and when it is declared – or at least it is believed – that the answer, the ultimate solution of the "Russian riddle", explaining the depths of "the Russian soul" or the meaning of "the Russian idea" exists and can be found. In the first case, a special nature for Russia is assumed, which excludes the possibility of understanding or learning this nature: "all, that is historical, the life-related and psychological matters are – as symptomatically points out the Russian philosopher Semyon Frank – only an external covering, temporary adopted bodies, a passing modality of her (i.e. of Mother Russia's) hidden face, which is visible only for God". In the second case, while remaining at the belief of the special nature of Russia, it is discussed as a phenomenon which – by the power of its inherent dynamics – reveals its eschatological iden-

tity for the chosen ones – and therefore a feeling of national and supranational mission may flow upon those chosen ones and Russia. This is the way of e.g. Vladimir Solov'ev, considered to be one of the greatest Russian philosophers, who explains: “The Russian idea, Russia’s historical obligation requires us to acknowledge our unbreakable liaison with the universal family of Christ and to turn all our national talents, all the powers of our empire toward the final realization of the social trinity, where each of the three main organic unities – the Church, the state and society – are unconditionally free and powerful, not in separation from the two others, but through reinforcing the unconditional inner liaison between them. To reflect on earth this exact image of the Godly trinity – this is what the Russian idea is about”.

Both in the first and the second case, the intent to understand Russia is related and co-determined by the intent to understand oneself, and the statement of the unrecognizability of the “soul” or “nature” of Russia or, on the contrary, a presentation of the solution to the “Russian riddle” bring about, respectively, analogous responses to the questions as to the nature of the subject, about specificity and the ability to understand the “Russian soul”, to allow Russians to understand themselves. In both cases, the resulting descriptions *de facto* do not relate – as their authors would wish – to the presumed, seemingly absolute, cognitive subject neither to the being in itself, but to the subject and objectivity, constituting mutually linked and conditioned correlates of a specific cognitive relation.

For the Russian conscience, poorly transformed by Kantism, the fact of a previous sense-making projection, co-constituting the researched “reality”, and also the act of the performed selection of objective and axiological sense, remain beyond the field of vision. The subjective – in the negative meaning of “subjectivity” – character is compared only to other, alternative self-cognitive attempts, which are denounced as “custom”, “superficial”, “untrue” or “missed”, and to the own attempt of the subject, in which – as it is believed – the very Russia is personified and expressed. The absence, weakness or transformations of Kantian ideas in Russia, resulting in a changing of its original sense, and also the failure to notice the subjective moment in the shape of recognized Russian objectivity in general are supported by numerous phenomena strongly present in Russian culture and thought: mystical realism, anti-phenomenalism, ontologism, cosmism, orientation to totality, community-oriented anti-individualism, maximalism, etc..

Acknowledging the subjective moment or even the character of own findings – coexisting with other, alternative, so in a sense equivalent findings on the nature of Russianness or reality in general is not facilitated by a characteristic strong Russian unwillingness to notice any distance between the recognizing subject and the object of cognition, between thinking and the object of thinking. This tendency calls one to “think by the things thought”, “think by the subject of thoughts”, not to explain, but to personify. It is not accidental that the ideal becomes sophic thinking, and the privileged system of knowledge becomes sophiology, Sophia is “immanent in relation to being, and its reflexivity emerges through its proprietary ability to «think only through herself»”. The meaning and impact of sophic thinking is not limited only to the oeuvre of the outstanding Russian philosophers, because the sophic quality remains a category which accurately describes and helps to explain the properties of the mentality and self-consciousness of Russians.

The self-cognitive efforts examined in the book combine in themselves as a rule the elements of sacral experience and profane experience, elements of holy knowledge and secular knowledge, which to a large degree decides about the character of the conceptions articulating them as well as the results – and also the illusions and mystifications connected with it – of at-

tempts to bestow on them religious sanction or the substantiation of their exclusive authenticity within purely rational categories. Axiological-theoretical constructions typical for Russian questions about Russia and the accompanying self-cognitive aspirations, the imperceptibility of the moment of the joint creation of 'the essence' of Russianness through each applied cognitive instrument, the conceptualised schemes etc.. as well as the conviction of their authors that they express Russianness as about – identified within its alleged profundity – being alone in itself, are some of the important sources of the mutual opposition of particular conceptions, aspiring to an exclusive 'understanding of Russia'.

There hides in many cases, however, behind the mutual opposition of particular explanations of the essence of Russianness, the determinants of its identity emphasised by their authors, their extremely fundamental similarity resulting from the fact that they are positioned within the frameworks of a mutually assumed generalised plane of meaning, the analysis of which aids in the explanation of not only the polarity of the said explanations but also their dynamics and mutual interaction, the transfer of one set of oppositions into others, their attempts at 'a higher synthesis' etc.. The formulation of the essence of Russianness, strongly grounded and displayed amongst Russian self-cognitive attempts, within categories of 'the soul' (as equally its varied equivalents and metamorphoses), similarly the oscillation of thinking about it in the framework of the dynamic opposition 'riddle-mystery' are not accidental or arbitrary, having their bases within the whole set of traits jointly creating the religious-cultural and spiritual-mental 'genotype' of Russia, which to a significant degree determines their character and the borders of openness in the extra-intellectual historical context as well as the shape of gained and accepted answers to questions about Russia. Important reasons for the contemporary identity crisis for Russia and Russians – next to a series of other factors, political, civilizational etc.. – are linked, among other things, with the limited adaptability of the created and still vital mental and cultural archetypes (Russia – 'the soul of the world', Moscow the third Rome etc..) to the contemporary consciousness, cultural, social, political etc.. changes in the world.

Analysis of Russian self-cognitive efforts and self-realization pursuits reveals a symptomatic paradox: those tendencies, even though established through a search for the final totality, unity and identity, *de facto* explain and petrify the experience of Russian reality in categories of "sleep", "temporality", "rift" and "lack of identity". The presumed, in different manners, and strongly sought Russian "identity" ("idea", "soul", "riddle", "mystery"...) in fact remains – never permanently updated in reality – a mythical mental design. The historical sociocultural or spiritual/intellectual reality of Russia can be effectively described and analyzed through the experience of breaking, lack of identity and the attempts to retrieve it. To use a lunar metaphor, not far from the Russian type of awareness: Russia is like the Moon – more than anything, it is a being, which is never identical with itself. Therefore, we have to deal with "an identity of unidentity" – strongly rejected, but an even more intensely present characteristic which perhaps most accurately describes and explains the modern and contemporary mental and cultural face of Russia. It especially helps to describe and explain the type of self-conscience still frequently dominant in common thinking and discourse, and also in the Russian mental formations and philosophical concepts.

It is no accident that Russians permanently undertake new attempts at self-cognition and self-realization: the planned turn to Reality, its hidden depth and inner nature – marginalizing the significance of empirical knowledge and factors, conditions or development mechanisms available at the empirical level – in the recurring practice of Russia's historical experiences as an act of transgressing to the outside of reality. The underestimated sphere of phenomena (empiri-

cal, common, profane) each time takes revenge and runs the processes of the destructive verification of subsequent formulas of the realization of the Russian nature, soul, idea...

Mechanisms of reiterating the auto-destruction of a similar aspiration and pursuits are not limited only to the mental and cognitive sphere. First of all, due to the sacral or *quasi*-sacral character of the sought knowledge and the hopes related to the finding of this knowledge – colliding with the reality of the profane, historical world – the hopes to overcome alienation, to achieve community regeneration, a retrieval of identity, to finally become oneself and find oneself. Secondly, because the Russian conscience, perceiving Russia in categories of “soul” and especially “the soul of the world” in its visions of community-based self-fulfilment irrevocably combines – and as a result opens for historical and social verification – the spiritual and material dimension, ethical concepts with executive power, national elements with universal ones, and assumes the full and final “realization” of the related values and contents.

Russian attempts to appear in the role of “the soul of the world” – in this or another understanding – (the beginning of the Heavenly Kingdom on earth, the Third Rome, the centre of a panhuman communist society...) – which would lead other communities and join it into Russian self-fulfilment projects, exceeding the national boundaries – are accompanied by self-negation processes, which sooner or later undermine too ambitious and universal visions of one’s own and the global future. The unavoidable negative result of attempts at an intentionally final self-fulfilment of Russia and Russians intensifies in turn the need to look for new formulas, which are however condemned to repeat the fate of the previous ones, etc..

In the context of the above discussion, the rebirth, permanently observed in Russia, of the attempts to define its own identity, their recognizable, even automatic presence during consideration of the most concrete and specific matters, and also the amounts of intellectual, cultural and social energy consumed by those attempts become understandable. The discomfort of many Russians towards themselves – related to questions of who they are, whom they should be, and what they bring to the world – often covered under the self-confident mask displayed to the outside world – also becomes more understandable. Multiple developing mechanisms and forms of “false conscience”, which accompany the Russian self-defining efforts, also become clear. This conscience is described as “false”, because an unprejudiced analysis recognizes and as a consequence largely extends the sphere of the Russian commonwealth as a community searching for its own identity, a community of persistent attempts to find itself. It is not necessary to limit it (and therefore, *de facto*, restrain and divide) to the circle of persons or groups who declare the same exclusive, presumably full and integral, Truth – and express the wish to embody it in social life from the position of its sole owner.

The indicated redefinition of the method of perceiving one’s own identity, understanding one’s own national community and its sense of existence, Russia and the people themselves, would undoubtedly widen the space for an openness of the Russian outlook on the world, the area of possible co-searching and co-creation, compromise and dialogue, both within the scale of their own, national, cultural, social and political community, and outside of it, among the others in the world.

When Dostoevskii’s compatriots understand the subjective sense, character and results of similar attempts, and also the reasons and conditions for their vitality and significance in their national tradition, this would not have to lead to a separation from their roots. On the contrary, it would allow one to maintain a dialogue-based liaison with such a tradition, deepen their self-awareness, to create a “space” of distance and freedom, and to understand that the answer sought by the Russians asking about Russia in fact each time pertains to themselves. Thus, it

could help them to develop a transcendent, epistemological point of view (in place of the previous epistemic point of view, directly intertwined with its own, specific cognitive relation with the presumed being) and as an effect – to understand better – in individual/existential sense and in the socio-cultural sense – who the persons asking about Russia in an indicated manner are, why they do so, what they would like to achieve, why they cannot definitively reach their goal and why they never stop to reiterate the efforts: to ask about Russia, to ask about themselves... The self-discovery, perceived as absolute in the Russian intellectual and cultural tradition and viewed in an imperative manner, would turn into self-understanding, conscious of its historical, relative, processual, dialogue qualities, etc..

Translated by *Guy R. Torr*