

Janusz Dobieszewski

**MOJE
FILOZOFICZNE
RUSKIE SPRAWY
I OKOLICE**



Janusz Dobieszewski (ur. 1955), prof. dr hab., jest pracownikiem Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią filozofii, filozofią społeczną, filozofią religii, a specjalizuje w filozofii rosyjskiej. Najważniejsze publikacje książkowe: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej* (2002), *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej* (2012), *Syntezy i niuanse. Studia i szkice z filozofii rosyjskiej* (2019), *Inność jako wartość. Studia i szkice z filozofii kultury i okolic* (2020), *Filozofia religii. Wykład* (2022).

Kopia dla
Kopia dla

MOJE
FILOZOFICZNE
RUSKIE SPRAWY
I OKOLICE

Janusz Dobieszewski

**MOJE
FILOZOFICZNE
RUSKIE SPRAWY
I OKOLICE**

Universitas

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski

© Copyright by Janusz Dobieszewski and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2025

ISBN 978-83-242-4205-4
e-ISBN 978-83-242-6899-3
TAiWPN UNIVERSITAS

Recenzent
dr hab. Michał Bohun, prof. UJ

Opracowanie redakcyjne
Marcin Grabski

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

Na okładce
Kuzma Petrow-Wodkin, *Fantasia*, 1925 (Wikimedia Commons)

Druk
Mazowieckie Centrum Poligrafii sp. z o.o.
ul. Mikołaja Ciurlionisa 4
05-270 Marki

www.universitas.com.pl

Spis treści

Wstęp	7
Sprawy rosyjskie	9
Dostojewski na kwarantannę? Czy do usunięcia?	11
Rosyjska tożsamość – <i>pro et contra</i>	22
Piotr I – słowianofilskie uznanie, okcydentalistyczne wytyki	39
Wissariona Bielińskiego zmagania z rzeczywistością	50
Narodnictwo rosyjskie a kapitalizm	63
Piotr Struwe – jak być liberalno-marksistowskim konserwatystą?	70
Włodzimierz Sołowjow jako sprawca filozofii rosyjskiej	75
<i>Filozofia teoretyczna</i> Włodzimierza Sołowjowa – w stronę fenomenologii?	88
Dostojewski Lwa Karsawina	105
Bóg Stwórca i człowiek twórca w filozofii Nikołaja Bierdiajewa	125
Ikony moment <i>tremendum</i>	138
Pogranicza	149
Jakob Böhme i platońsko-neoplatońskie tendencje filozofii rosyjskiej	151
Pascal oczami Lwa Szestowa	163
Feuerbach w kręgu filozofii rosyjskiej	177
Mesjanizm wczoraj i dziś	191
Słowiańszczyzna oczami polskimi – <i>pro et contra</i>	201
Okolice	211
Filozofia a literatura	213
Filozofia starożytna i kwestia <i>horror philosophicus</i>	223

Biblia oczami ateisty	250
Kanta dzieło o religii – czwarta <i>Krytyka</i> ?	262
Kilka uwag w sprawie moich spraw filozoficznych z nicością	272
Moc poznawcza mistycyzmu	282
Heroizm świętości, świętość heroizmu	295
Abrahama Heschla filozofia człowieka	299
Pan – niewolnik	311
Sprawa wolności pozytywnej u Andrzeja Walickiego	320
Mistrzowie	339
Marka Siemka filozofowanie wokół marksizmu	341
Włodzimierz Rydzewski – myślenie lewicowe, myślenie lewicy	351
Profesor Andrzej Walicki (1930–2020)	366
Nota bibliograficzna	379
Indeks osób	383

Wstęp

Przez wiele lat moja działalność filozoficzna – pisarska i akademicka – koncentrowała się przede wszystkim wokół filozofii rosyjskiej. Dotyczyło to obu głównych nurtów, które można wyróżnić w jej stosunkowo niedługich dziejach. Sytuuje się ten początek w drugiej połowie XVIII wieku, choć też chętnie jako „moment założycielski” wskazuje się napisany w 1829, a opublikowany w 1836 roku *List filozoficzny* Piotra Czaadajewa. Pierwszym z tych nurtów byłaby filozofia społeczna, świadomie i zobowiązująco angażująca się w wydarzenia historyczne o charakterze społecznym i politycznym, ale dość łatwo popadająca w jednostronność, tendencyjność i powierzchowność, drugim – rosyjska filozofia religijna, bardziej zapewne interesująca intelektualnie, intensywnie rozwijająca się w XIX i na początku XX wieku, później zepchnięta na trudy emigracji (z którymi znakomicie sobie poradziła), a po upadku Związku Radzieckiego triumfalnie powracająca do ojczyzny. Wznowienia dawnych, klasycznych (jeszcze sprzed rewolucji, następnie z epoki emigracyjnej) dzieł filozoficznych, wielka liczba powstających monografii, zakładanych czasopism, organizowanych konferencji, sympozjów i innych tego typu przedsięwzięć, ogromna aktywność międzynarodowa w tym zakresie – wszystko to sprawiało, że ostatnie dziesięciolecia były prawdziwie „gwiazdnym czasem” dla osób interesujących się i zajmujących filozofią rosyjską (zwłaszcza rosyjską filozofią religijną). Także dla badaczy polskich. Sze-rokie ich środowisko, reprezentujące wszystkie właściwie wyższe uczelnie i wyspecjalizowane instytucje naukowe, zainicjowane przez znakomite prace, działania i osiągnięcia Andrzeja Walickiego, a później Włodzimierza Rydzewskiego i Andrzeja de Lazarięgo, pochwalić może się znaczącymi wynikami na skalę międzynaro-

wą, w tym intensywną i szeroką od lat, a także bezpośrednią współpracą z uczonymi rosyjskimi.

Cztery lata temu cała ta – utrwalona, jak się wydawało – sytuacja uległa gwałtownej, szokującej zmianie, wzajemne związki i przedsięwzięcia zostały przerwane lub zawieszone, a własna energia badawcza i motywacja w Polsce – znacznie osłabione. W książce niniejszej próbuję na początku – starając się unikać gwałtownych, doraźnych i reaktywnych ocen – zdać jakoś sprawę z zaistniałej sytuacji, a następnie dokonać pewnego podsumowania czy przynajmniej zestawienia swoich tekstów z zakresu filozofii rosyjskiej z lat ostatnich, choć czasem także – gdy uznałem, że zachowały walor i aktualność intelektualną, a wcześniej nie miały książkowej prezentacji – z lat dawniejszych. W tytule książki określiłem to wszystko „moimi filozoficznymi ruskimi sprawami” – ruskimi, nie zaś rosyjskimi, by wyrazić w ten sposób jakąś złość, gorycz i zawód po wielu latach zajmowania się filozofią rosyjską (części **Sprawy rosyjskie i Pogranicza**).

Nie zawsze jednak zajmowałem się tylko filozofią rosyjską. Równie istotna – jako taka i jako tło dla myśli rosyjskiej – była dla mnie powszechna historia filozofii, filozofia społeczna, filozofia religii, a także wybrane współczesne zagadnienia, kierunki, debaty filozoficzne. Artykuły z tego zakresu stanowią drugi segment książki (część **Okolice**).

Część ostatnia (**Mistrzowie**) jest z kolei hołdem dla trzech moich nieżyjących już nauczycieli i inspiratorów, z którymi łączyły mnie również więzi nie tylko filozoficznej, ale i osobistej przyjaźni. Wszyscy trzej byli znakomitymi myślicielami i badaczami, przy tym doskonałymi organizatorami życia naukowego, a także świetnymi, dobrymi ludźmi. Dziękuję losowi, że pozwolił mi przez jakiś czas przybliżyć się, a nawet towarzyszyć ich ścieżkom życia i działania.

Na zakończenie *Wstępu* chciałbym bardzo podziękować Michałowi Bohunowi za wnikliwą lekturę oraz motywującą recenzję mąszynopisu tej książki.

SPRAWY ROSYJSKIE

Dostojewski na kwarantannę? Czy do usunięcia?

Wojenna agresja Rosji na Ukrainę jest wydarzeniem tak szczególnym, wyjątkowym, przejmującym, katastroficznym, że po nim właściwie wszystko, co jest związane z Rosją, nabrało innego sensu, znaczenia i innych treści. Zapadły się nadzieje związane z Rosją zarówno w jej wymiarze wewnętrznym, jak i w jej bardziej uniwersalnej wartości, randze, alternatywności i oryginalności historycznej. Nadzieje te nie były zresztą uznawane powszechnie, przeciwnie – dotyczyły osób z życzliwością, z fascynacją, z pozytywnym pragmatyzmem spoglądających na Rosję i przeciwstawiających się tanim, schematycznym, doraźnym i emocjonalnym (jak się wydawało) stereotypom, przesądom i uprzedzeniom w spojrzeniu na Rosję, określanym i wypominanym jako bezrefleksyjna, choć niekiedy podbudowana historycznie oraz faktograficznie, rusofobia. W naszym bliskim otoczeniu ta druga postawa przeważała, i to zdecydowanie, nawet jeśli mogła się wydawać powierzchowna, bo zarazem była zobowiązująca i zawzięta. Wszystkie te stereotypy i przesady nabrały jednak po 24 lutego 2022 roku realności, zasadności, trafności, dostarczając ogromnej satysfakcji nieprzejezanym krytykom i przeciwnikom Rosji. Mogli oni teraz z triumfem powiedzieć: „a nie mówiliśmy” i z pogardliwością oraz z zarzutami naiwności, ślepoty czy wręcz zdrady spoglądać na najdrobniejsze rusofilskie skłonności i przekonania części badaczy naukowych i obserwatorów politycznych, tudzież ich czytelników. Wieloletnia praca i działalność Andrzeja Walickiego, a i osiągnięcia inspirowanego przez niego szerokiego, twórczego, mającego osiągnięcia międzynarodowe polskiego środowiska badaczy rosyjskiej myśli

filozoficznej, stanęły w ten sposób pod poważnym, jeśli nie likwidującym znakiem zapytania, przyprowadzając reprezentantów tego środowiska o poczucie głębokiego najpierw oburzenia, szoku i rozpaczy z powodu fatalnego kroku Rosji, a następnie zawodu i depresyjnego poczucia błędnego ulokowania oraz prowadzenia i rozwijania swoich zainteresowań i pasji badawczych związanych z Rosją. Może to lepiej, że Walicki nie doczekał całej tej sytuacji (zmarł w sierpniu 2020 roku).

Militarny krok Rosji wobec Ukrainy był ze strony Rosji i dla Rosji szalony, katastroficzny, samobójczy w wymiarze politycznym, ale także w szerszym wymiarze historycznym i kulturowym, i to co najmniej – jak się wydaje – na długie dziesięciolecia.

Potępienie Rosji jest powszechne i zupełne, obejmuje również – szczególnie nas tu interesującą – sferę kultury. I także wobec niej jest radykalne, bezwarunkowe i nierzadko wręcz dyskredytujące. Wypowiedzi całkowicie odrzucające kulturę rosyjską, a przynajmniej domagające się poddania jej swoistej kwarantannie, spotykamy w prasie zagranicznej i polskiej często, w kluczowych nieraz miejscach opinii publicznej, i wygłaszane z moralnym zapałem oraz z poczuciem słusznego obowiązku. Nie czas teraz – przekonuje się nas – na czytanie Tołstoja, Dostojewskiego i Czechowa, na słuchanie Czajkowskiego, i to tylko pierwsze z brzegu, choć najbardziej spektakularne przykłady tego rodzaju wezwań. A Ukraina – zgodnie z tym podejściem – ma pełne prawo, by likwidować pomniki Puszkina czy rozliczać wielkoruskość Michaiła Bułhakowa lub Aleksandra Sołżenicyna oraz zasadniczo i negatywnie zrewidować obecność kultury rosyjskiej w przestrzeni ukraińskiej. Współczesny pisarz rosyjski Siergiej Lebiediew (mieszkający w Niemczech), wskazujący Dostojewskiego, Bułhakowa, Sołżenicyna i Brodskiego jako dotkniętych wirusem imperializmu, uważa, że Rosjanie „będą musieli od podstaw przemyśleć swoją kulturę, historię, ustrój polityczny” i dopiero wtedy stworzą przesłanki dla szansy pojednania z Ukraińcami¹. Zdaniem jednego ze znakomitych polskich sympatyków Rosji, Andrzeja Romanowskiego, „już nie ma Rosji [...], z jej entelechią, z jej wielowiekową misją, z jej uniwersalizmem”, Rosja „na oczach świata popełniła samobójstwo”². To, co Romanowski

¹ S. Lebiediew, *To nie zniknie z odejściem Putina*, przeł. A. Sowińska, „Gazeta Wyborcza”, 4 marca 2022 roku, s. 16–17.

² A. Romanowski, *Samobójstwo*, „Przegląd”, 14–20 marca 2022 roku, s. 23.

zaledwie sugeruje, Oksana Zabuzko, ukraińska pisarka, wypowiada otwarcie, skrajnie prowokacyjnie, w sposób pełen usprawiedliwionych emocji, pozbawiony także jakichkolwiek niuansów, bez skrupułów sprowadzający i oceniający uniwersalizm kultury (zwłaszcza rosyjskiej) przez pryzmat najbardziej konkretnej chwili historycznej: „czas spojrzeć na literaturę rosyjską nowymi oczami, wszak w dużej mierze to ona utkała «siatkę maskującą» dla rosyjskich czołgów”, należy porzucić „mit europejskości kultury rosyjskiej”, zrozumieć, że „ofensywa Putina 24 lutego była, nie da się ukryć, czystą «dostojewszczyzną» w rozumieniu Kundery” (czyli „kultem emocji i jawną pogardą dla racjonalności”), że „drogę bombom i czołgom zawsze torują książki”, dlatego „czas, byśmy przejrzeni nasze półki z książkami”³.

Oskarżycielski i niewybaczający ton ukraińskiej pisarki wobec kultury rosyjskiej nie mógł oczywiście nie napotkać pewnego oporu, w którym odwoływano się do ponaddorażnej, ponadpolitycznej natury czy istoty kultury, do tworzenia przez nią pewnej duchowej (a i przecież materialnej) nadwyżki ponad okoliczności czasu i miejsca jej powstawania. Powoływano się także na przykłady historyczne, nakazujące mocno osłabić czy skomplikować to całkowite wpisanie rosyjskiej kultury w mroczny i nieprzewidywalny cień decyzji politycznych Władimira Putina.

A zatem – zgodnie z tym stanowiskiem – „obarczanie” literatury rosyjskiej „odpowiedzialnością za zbrodnie wojenne to nadużycie”, pod tym względem „jest taka sama jak każda literatura narodowa” – uwikłana w swój czas, ale zarazem swój czas przekraczająca, wytworząca przestrzeń alternatywną, kontrapunkt dla faktów, który umożliwia wątplenie, oceny, idee, a ich horyzontem jest uniwersalność, literatura w ogóle, życie w ogóle, wolność i samodzielność w ogóle, i to nawet jeśli twórca literatury ulegnie chwili zaślepienia, pośpiechu czy nadmiaru egzaltacji. Jeśli zaś ta jego ewentualna chwila przestaje być tylko chwilą, cały problem niejako sam się rozwiązuje – ten ktoś wypada z obszaru literatury, stając się podmiotem usługowości politycznej.

Jak ujmie z kolei rozważaną przez nas sprawę Renata Lis, „nie muszę nienawidzić Rosji i kultury rosyjskiej, żeby właściwie oce-

³ O. Zabuzko, *Nieuważnie czytaliście Tołstoja*, przeł. S. Kowalski, „Gazeta Wyborcza”, 21–22 maja 2022 roku, s. 6–7.

niać ich [Rosjan] działania oraz współczuć i pomagać ofiarom”. Co nie zmienia faktu, że cała sprawa wymaga delikatności i uważnego podejścia zwłaszcza do współczesnych twórców rosyjskich, a także zrozumienia indywidualnej niechęci nawet do najświetniejszych i uniwersalnych zdobywczy kultury rosyjskiej, aczkolwiek pod warunkiem, by ktoś „nie próbował szantażem moralnym wymóc na innych, żeby zachowywali się tak samo”. „Literatura – podsumowuje autorka – potrafi pomóc w istnieniu. Literatura rosyjska także”⁴.

Odnotujemy tu również pewne znamienne świadectwo Andrzeja Walickiego. To właśnie literatura i myśl rosyjska były dla niego szczególnie skutecznym narzędziem walki o indywidualność, narodowość, wolność myślenia, prawdę. Jak pisał: „źródłowa znajomość dziejów myśli rosyjskiej dowodziła [...], że jest to myśl żywa, autentyczna, nie mieszcząca się w prymitywnych schematach, rozbijająca je i ośmieszająca”⁵. Bez trudu i natychmiast uświadamiało się sobie na przykład różnicę czy raczej opozycję między tym, co rosyjskie, a tym, co rosyjsko-sowieckie: „Tradycja rosyjskiej inteligencji – zauważał Walicki – była dla mnie antidotum na duchową martwość stalinizmu”⁶, „na stalinizm we wszystkich jego postaciach”, dlatego – dodawał w innym miejscu: „czułem się zagrożony nie «rusyfikacją», ale «sowietyzacją»”⁷. Kwestia rosyjska była więc najwyraźniej środkiem i kryterium osiągnięcia przez Walickiego jednostkowej wolności intelektualnej i twórczej – jak sam o tym pisał: „Jeśli ocalałem swą wewnętrzną wolność (a mogło przecież być inaczej w warunkach zorganizowanej presji), to zawdzięczam to w ogromnej mierze pisarzom i myślicielom przedrewolucyjnej Rosji: Hercenowi, Bielińskiemu, Dostojewskiemu, myślicielom i poetom Srebrnego Wieku”⁸. To właśnie myśl rosyjska działała wyzwalająco, wyostrzała krytycyzm, kształtowała samowiedzę, wzmacniała moralnie⁹. Potwierdźmy te oceny Walickiego wyzna-

⁴ Jeśli nienawidzisz, to znaczy, że zostałeś pokonany. Z Renatą Lis rozmowa Grzegorz Wysocki, „Gazeta Wyborcza”, 9–10 lipca 2022 roku, s. 24–27.

⁵ A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, s. 295.

⁶ Tamże, s. 279.

⁷ Tenże, *Zniewolony umysł po latach*, Warszawa 1993, s. 118.

⁸ Tenże, *Czy stosunki polsko-rosyjskie mogą być wzajemnie dobre?*, „Arcana” 2005, nr 4–5(64–65), s. 112.

⁹ Por. tenże, *Zniewolony umysł po latach...*, s. 118.

niem Isaiaha Berlina na temat myśli rosyjskiej: „zarówno słowiofile, jak i ich przeciwnicy mówili rzeczy oryginalne i fascynujące, lepsze od analogicznej eseistyki zachodniej. Gotów jestem czytać dziś Hercena, a nawet Bakunina, ale nie Carlyle’a lub Ruskina, którzy wydają się absolutnie martwi”¹⁰.

Może najważniejszym i najistotniejszym intelektualnie zniuansowaniem jednoznacznie czarno-białego obrazu wojennego konfliktu ukraińsko-rosyjskiego jest odróżnienie przyczyn wojny i winy za wojnę. Bronisław Łagowski, który wprowadził to rozróżnienie, umieszcza przyczyny wojny w szerszym planie czasowym i faktograficznym (sięgającym przynajmniej Majdanu czy nawet wyboru Juszczunki na prezydenta Ukrainy w 2004 roku, po unieważnieniu poprzedzającej to drugiej tury wyborów prezydenckich, zwycięskiej dla Janukowycza), zaś winy – w błędnej, fatalnej, szalonej politycznej decyzji Putina w lutym 2022 roku. „Tej wojny – stwierdzał Łagowski – nie da się usprawiedliwić i jej nie usprawiedliwiamy. Rozważamy tylko przyczyny tej wojny [niuansując je i sytuując także po stronie ukraińskiej i proukraińskiej – J.D.]. A przyczyny i wina to dwie różne sprawy”¹¹. Ten niuans dostrzega jeszcze inny polski autor: „Wina za inwazję i zbrodnie na Ukrainie leży wyłącznie po stronie Rosji”, ale też wina „to jednak tylko jedna strona medalu. Czym innym są przyczyny, które doprowadziły do wojny. A tych jest wiele” i sięgają one „ostatnich 30 lat relacji Zachodu z Rosją” i „Rosji z Ukrainą”¹², i nie obciążają jedynie Rosji.

Przypisywanie kulturze win i odpowiedzialności za decyzje i działania świata politycznego, z którym kultura ta jest związana, jej dyskredytowanie z tego powodu, nie zdarza się oczywiście po raz pierwszy.

Pytanie o winy twórców i dzieł kultury – winy związane ze zbrodnictwami działaniami władzy politycznej i sił społecznych, w które twórcy i dzieła są intencjonalnie lub mimowolnie uwikła-

¹⁰ I. Berlin, *List do A. Walickiego*, 13 marca 1962, [w:] A. Walicki, *Spotkania z Isaiahem Berlinem. Dzieje intelektualnej przyjaźni*, Warszawa 2014, s. 90.

¹¹ Na dyplomację był czas po Majdanie. Z Bronisławem Łagowskim rozmawia Eliza Olczyk, „Rzeczpospolita”, 20 kwietnia – 1 maja 2022 roku („Plus-Minus”), s. 32–33.

¹² Ł. Gadzała, *Wojna na Ukrainie*, „Przegląd Polityczny” 2022, nr 172, s. 52.

ni (z racji przynależności narodowej lub państwowej czy choćby z racji języka) – nie jest więc oczywiście odkrywcze i jakoś oryginalne, choć przyznajmy, że zarówno propagandowe manipulacje władz rosyjskich (i radzieckich) kulturą od najdawniejszych czasów, jak i nad wyraz silne poczucie społecznej misji i własnej odpowiedzialności społecznej rosyjskich twórców kultury czynią całą tę sprawę szczególnie aktualną, niepomijalną, a nawet palącą dla twórców rosyjskich, choć też nierzadko obciążającą ich ponad miarę i wbrew ich pojmowaniu sztuki, zadań sztuki, miar sztuki i obowiązków sztuki (co oczywiście trzeba odnosić także do szerszego, a nie tylko artystycznego wymiaru tworzenia kultury).

Należy w związku z tym odnotować dwie kwestie. Po pierwsze – powtórzmy – dzieła kultury wyrastając w określonym miejscu i czasie odnoszą się zarazem (i to koniecznie) do uniwersalności i do nieskończoności (w czasie i przestrzeni), a więc do wieczności i powszechności, i to te jakości są (zapewne najważniejszym, choć oczywiście nie jedynym) punktem odniesienia kultury, jej inspiracją i jej celem. Dobrze wiemy, że objaśnianie dzieła kultury świadomością i zamysłem twórcy nie jest wyłącznym sposobem rozumienia dzieła, a i przeżywania go. Jest może nawet raczej mniej udanym sposobem jego rozpoznawania (stąd ironia towarzysząca podejściu nakazującemu doszukiwać się w dziele tego, „co autor miał na myśli”). Dzieło jest wyrazem i kontynuacją (jednocześnie zaś nowym słowem) kultury narodowej, pewnej cywilizacji, kultury ogólnoludzkiej, gatunku artystycznego lub dyskursywnego, a wreszcie także pewnym usytuowaniem się wobec transcencji. W tych odniesieniach świadomość i samoświadomość autora nie musi być czymś rozstrzygającym dla uchwycenia sensu dzieła. Przez dzieło wypowiada się, zgłasza swoje aspiracje, określa swoje miejsce w wieczności naród, ludzkość, dziedzina kultury. Choć wymagało to nadzwyczajnego skupienia, oddania, natchnienia jednostkowej świadomości autorskiej. Relacja między autorem a tymi szerszymi kontekstami jest złożona, wielowymiarowa, skomplikowana – nie ma tu w każdym razie prostych, oczywistych i szybkich rozstrzygnięć. Co więcej – to, co najważniejsze w tym zakresie, może się ujawnić i ujawniać dopiero w przyszłości.

Często sam autor autokomentarzami lub poszerzaniem poza dziedzinę sztuki swojej twórczości i jej rangi zawęża sens własnego dzieła, wtłacza je lub sytuuje w dominującym kontekście swoich preferencji, sympatii, nadziei politycznych. Rzecz w tym, by odbior-

ca dzieła nie ulegał tego rodzaju najbardziej nawet spektakularnym samoidentyfikacjom autora, by „trzymał się” dzieła i jego najdalejszych możliwości, dla których samoświadomość autora potrafi być przeszkodą i zasłoną. Jeśli Fiodor Dostojewski w *Dzienniku pisarza* dwu- lub trzykrotnie (z tym, że na jakieś – powiedzmy – dwa tysiące stronic tego autorskiego miesięcznika) ogłasza, że „Konstantynopol musi być nasz” (w odniesieniu do wojny z Turcją), to nie jest to przecież klucz do jego twórczości artystycznej, właściwie immunizowanej na osobiste preferencje polityczne Dostojewskiego, które jeśli nawet się pojawiają, to w przestrzeni polifonii powieściowej (gdzie nawet sprawy prawosławia nie stoją najlepiej), ani nawet nie jest to klucz do samego *Dziennika pisarza*, w którym najobszerniejsze i najbardziej przejmujące są rozważania wokół „kwestii dziecięcej” i „kwestii kobiecej”, przeniknięte duchem wolności, najszlachetniejszej moralności i lepszej przyszłości. Nie czynimy więc świadomości (samoświadomości) twórcy, jak i najbliższego otoczenia politycznego jego twórczości, jedynym i rozstrzygającym kontekstem dla oceny jego twórczości. Autor dzieła – można by powiedzieć – nie jest jego wyłącznym właścicielem, ocenianie zatem tego dzieła przez słabsze miejsca i zaułki myśli oraz czynów twórcy (w odniesieniu do historii Hegel – co prawda postać na różne sposoby niejednoznaczna, a nawet jakoby wątpliwa – określał to jako świadomość kamerdynerską) przynosić może owoce głośne, a nawet skandaliczne, ale zazwyczaj mocno upraszczające, a także trywializujące sprawę i rozleniwiające świadomość oskarżyciela. Łączy się z tym również pewien błąd poznawczy, a i chyba logiczny, chętnie dziś niepamiętany, a zmuszający (jeśli chcemy go uniknąć) do niuansowania szybkich, prostych i pryncypialnych ocen – mianowicie prezentyzm. Jak wiadomo, polega on na tym, że zarzucamy błąd czy wadę pogładowi z dawnych lat, mając pretensję, że w poglądzie tym nie uwzględnia się tych okoliczności, które są naszą wiedzą i naszym doświadczeniem, a więc z lat późniejszych i dużo późniejszych wobec tego poglądu. Oto na przykład Dostojewski wielokrotnie w *Dzienniku pisarza* używa krytycznego i pogardliwego określenia „żydki”, z czego zresztą próbuje się wytłumaczyć (w listach używa niekiedy określenia jeszcze gorszego, ale – co znamienne – nie znajdujemy go ani razu w *Dzienniku*), a co skłania licznych komentatorów do zarzucania Dostojewskiemu wręcz twardego antysemityzmu. Przypomnijmy, że rzecz dotyczy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX wieku. Otóż tego ro-

dzaju określenia spotykamy niekiedy w mniej oficjalnych, właśnie „dziennikowych” tekstach wybitnych autorów drugiej połowy XX wieku, zasadnie przy tym uważanych za humanistów. Czy w tym zestawieniu wina Dostojewskiego nie jest umiarkowana, wpisana w fatalną pod tym względem naturę epoki, podczas gdy te same zwyczaje językowe po drugiej wojnie światowej są niewybaczalne i niewytłumaczalne, i że ich ewentualne usprawiedliwianie tym, że „i Dostojewski”, jest właśnie poręcznym prezentystycznym poprawieniem wizerunku dzisiejszej pogardliwości antysemitkiej kosztem osób i czasów, którym można by „sprytnie” zarzucić inicjację pogardy, zapoczątkowanie „równi pochyłej” w tej sprawie. Czyż nie jest to wątpliwe wyrównywanie, a nawet podmiana skali win?

Sprawa uwikłania artystów i myślicieli w zbrodnicze działania władzy politycznej oraz w usprawiedliwianie tych działań odsyła nas oczywiście do faszystowskich Niemiec, pomijając zaś jawnych propagandystów nazizmu (i w przekonaniach własnych, i w wątpliwych, jawnie i świadomie tendencyjnych dziełach), wzrok kierowany jest tu zazwyczaj przede wszystkim na Friedricha Nietzschego oraz Martina Heideggera. W przypadku Nietzschego to obwinianie wydaje się wyjątkowo nietrafne ze względu na indywidualizm, kreatywizm, a i motywy oraz nastroje antygermańskie dzieł Nietzschego, niemniej jednak szersza opinia publiczna, jak i niektórzy badacze (na przykład György Lukács w słynnym eseju *Die Zerstörung der Vernunft* [Destrakcja rozumu]) nie mają wątpliwości do co najmniej faszystowskich konsekwencji poglądów i idei Nietzschego¹³. Z kolei w odniesieniu do Heideggera jest to zdumienie, potępienie i niesmak w związku z wyborami polityczno-akademickimi niemieckiego filozofa (przyjęcie funkcji rektora we Fryburgu w 1933 roku, wstąpienie do NSDAP) oraz z zawstydzającymi wypowiedziami w spuściźnie rękopiśmienniczej filozofa (oburzająco antysemitkie i nacjonalistyczne passusy w słynnych *Czarnych zeszytach*). Jednak to uniwersalna moc intelektualna (a i aksjologiczna czy kreatywistyczna) podstawowych

¹³ Interesujące, że w piśmiennictwie radzieckim lat trzydziestych i czterdziestych raczej broniono Nietzschego przed kwalifikacją faszystowską, najwyraźniej chcąc pozbawić faszyzm jakiegokolwiek uzasadnienia z przestrzeni kultury wyższej. Omawiam to w książce *Syntezy i niuansy. Studia i szkice z filozofii rosyjskiej* (Kraków 2019), w rozdziale *Wątki nietszcheańskie w myśli rosyjskiej radzieckiej* (s. 69–81).

dział Nietzschego i Heideggera określa ich obecność, miejsce i najwyższą rangę w kulturze współczesnej. Chyba nieco tylko gorzej rzecz się ma z Ryszardem Wagnerem. Na tym tle niektóre dzisiejsze głosy, wzywające do rozliczeń kultury rosyjskiej w jej całości, najwyraźniej postulują w istocie – całkiem świadomie i z poczuciem pełnej racji – usunięcie jej poza granice cywilizacji europejskiej, swego rodzaju oczyszczenie kultury Europy z podejrzanych, w gruncie rzeczy obcych, bo azjatyckich, miazmatów. Nie brzmi to ani dobrze, ani przekonująco, nawet jeśli nieco tu udratyzować całość tej sytuacji.

I drugi aspekt rozważanej tu kwestii win kultury za katastrofy polityczne dokonujące się w jej obecności (mimowolnej) lub współobecności (świadomej i wybranej). Od XVIII wieku spotykamy się w filozofii europejskiej – z narastaniem tego w XIX i XX stuleciu – z rozbudowanymi syntetycznymi koncepcjami końca czy właśnie kończenia się (kryzysu) dotychczasowej kultury i wkraczania ludzkości (na razie ludzkości cywilizowanej, europejskiej, która jednak pociągnie za sobą szybko całą ludzkość) w nową epokę. Rozliczenia z dotychczasową historią ludzkości były niekiedy bardzo radykalne, niekiedy wybiórcze, także dramatyczne („teraz albo nigdy”, „nowatorska przyszłość albo barbarzyński upadek”), a i pesymistyczne. Jednym z najbardziej przejmujących konceptów w tym zakresie była filozofia Emmanuela Lévinasa i jego ujęcie dotychczasowych dziejów filozofii, która – odpowiednio do swojej natury – uchwytywała w najogólniejszych pojęciach całość kultury ludzkiej i jej dziejów. Ten przejmujący charakter myśli Lévinasa związany jest z kontekstem Holocaustu oraz filozoficznego (czy raczej zawstydzającego dla filozofii) usytuowania i ujęcia tu Holocaustu. Otóż Holocaust ujawnił i uświadomił (i to za straszną cenę) pewną wątpliwą wspólnotę i integralność całej dotychczasowej filozofii, wspólnotę i integralność leżące w istocie u źródeł i podstaw wielkich katastrof moralno-politycznych XX wieku (a zwłaszcza Holocaustu). Katastrofy te najwyraźniej nie były bowiem przypadkowe, nie były wyrazem chwilowego zaślepienia i choroby. Polityczne totalitaryzmy („organizujące” te katastrofy) tkwiły całkiem głęboko w nurcie i kierunku rozwoju kultury europejskiej. Była ona bowiem nastawiona – i zwłaszcza w filozofii znalazło to istotny wyraz – na jedność świata, na integralność, całość (całościowość) świata, na monologiczność, na jednoczącą ogólność wiedzy, znajdującą wyraz już choćby w myśli eleatów i Heraklita, a następnie

w totalizujących systemach filozoficznych, do których aspirowali wszyscy niemal filozofowie, a których zwieńczeniem była filozofia Hegla, ale także filozofie Husserla i Heideggera. To, co jednostkowe, indywidualne, inne, było tu traktowane – gdy przeczyło całości (gdy więc naprawdę było jednostkowe) – jako błąd, niedojrzałość, i szybko syntezowane w wizji całości (w najlepszym razie było ilustracją czy przykładem ogólności). Ta synteza jednostkowości w ogólności zawsze miała w istocie charakter pewnego przymusu i przemocy, głoszonej albo jawnie (jak u Heraklita, gdzie świat jest powszechną wojną elementów dyscyplinowanych i jednoczonych w całość mocą Logosu), albo w sposób bardziej zawoalowany (jako strukturalna wyższość ogólności, jako metafizyczne pierwszeństwo całości, jako konsekwencja logiczna, jako więc tylko przypadkowość i wymiennność lub jako symboliczność i reprezentatywność – wobec ogólności – tego, co jednostkowe). Alternatywą dla dotychczasowego sposobu filozofowania musi być podejście odrzucające monologiczność świata i naturalność (trwałą własną istotę) człowieka, czyli – jak głosił Lévinas – metafizyka różnicy i metafizyka spotkania, które trwale chroniłoby jednostkowość bytu (przeciw dominacji ogólności) oraz odrębność, inność, indywidualną „twarz” każdego ludzkiego indywiduum (przeciw twardej ludzkiej subiektywności, nastawionej na zaspokajanie swoich naturalnych potrzeb, na przyjemność)¹⁴.

Z punktu widzenia teorii Lévinasa właściwie całe dzieje europejskiej kultury filozoficznej i kultury w ogóle obciążone są winą za swoje dwudziestowieczne rezultaty moralno-polityczne, za niezdolność zapobieżenia im, za naiwność i obojętność wobec swoich realnych rezultatów i decydujących kontekstów historyczno-politycznych. Lévinas kieruje swoje zainteresowania powojenne w stronę – jak wiadomo – kultury żydowskiej, ale także krytycznej kontynuacji fenomenologii, w tym Heideggerowskiej, jakoś więc właściwie uznając wspólny horyzont całej filozofii europejskiej i filozofii własnej.

Choć więc zwłaszcza w stosunku do niektórych przedstawicieli kultury niemieckiej pojawiają się istotne zarzuty, wezwania do dystansu i krytycyzmu z powodów pozaartystycznych i poza-

¹⁴ Por. J. Dobieszewski, *Filozofia religii. Wykład*, Warszawa 2022, s. 137–139.

pisarskich, to nie jest to raczej rozszerzane na całość kultury niemieckiej, można nawet odnieść wrażenie, że mamy tu do czynienia właściwie ze „sporem w rodzinie”. Z kolei wobec kultury rosyjskiej spotykamy się dziś z nad wyraz częstymi próbami i postulatami (co już zasygnalizowaliśmy) jej wypchnięcia poza obszar Europy i – jak się chętnie dodaje (mając to właściwie za tautologię) – cywilizacji w ogóle.

Oburzenie i dalsze emocje płynące z tego oburzenia oczywiście tłumaczą i usprawiedliwiają taki stosunek do współczesnej Rosji. Gdy jednak emocje te angażują i całkowicie podporządkowują sobie czy wręcz szantażują także intelekt, zawiadują całkowicie syntezami historyczno-filozoficznymi, skrojonymi na miarę rozpaczy i szoku (albo gorzkiej satysfakcji) wyrastających z przeżywanej właśnie chwili czy dnia, to łatwo tu o efekty przesadnie doraźne, nihilistyczne (w odniesieniu do Rosji), ale i kontrskuteczne dla spraw ludzkiej kultury. Czy rzeczywiście należy domagać się świadectwa cnoty moralno-politycznej od autora *Wielkiego Inkwizytora*? Czy z nieco zaskakującej – w świecie dzisiejszego rosyjskiego dyskursu polityczno-propagandowego – kariery emigracyjnego filozofa Iwana Iljina miałyby wynikać – jak zdają się sądzić niektórzy obserwatorzy – że jego słynne dzieło *O sprzeciwianiu się złu siłą* (z 1925 roku) wzywa właściwie niemal do odpalania rakiet i zrzucania bomb? Rzecz w tym, że u Iljina siła ma najróżniejszej znaczenia i poziomy – z jednej strony wystarczająco abstrakcyjne, by unikać obciążania filozofii szaleństwami konkretnych decyzji politycznych, z drugiej strony wystarczająco różnorodne i wielopoziomowe, by zaliczać do tej siły już perswazję (jako alternatywę wobec Tołstojowskiego niesprzeciwiania się złu siłą – bo to był kontekst wystąpienia i książki Iljina)¹⁵. Co oczywiście nie znaczy, że siła do tego tylko się sprowadza i że nie ma kolejnych poziomów fizykalizowania, intensyfikowania i militaryzowania. Niestety, ma. I Rosjanie spektakularnie dziś o tym zaświadczyli.

¹⁵ Nie trzeba daleko szukać, by przekonać się o złożoności stanowiska filozoficznego, a i politycznego, Iwana Iljina. Por. chociażby: S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 215–222; M. Bohun, *Ex Oriente obscuritas*, „Przegląd Polityczny” 2020, nr 160, s. 75–83; W. Surówka, *Filozofia w cieniu Kremla*, „Przegląd Polityczny” 2020, nr 160, s. 96–105.

Rosyjska tożsamość – *pro et contra*

Tęsknota za tożsamością (i to jako tęsknota zasadnicza, dojmująca, nakierowana na przezwyciężenie pewnego zupełnie fundamentalnego braku, a nie jako jedynie jakaś tymczasowa i szybko pokonywana wada, wynikająca z niedociągnięć kulturowej spostrzegawczości lub niedokładności intelektualnego skupienia) jest w przypadku Rosji zjawiskiem czy zdarzeniem wyjątkowo adekwatnym do jej sytuacji historycznej. Jest tak przynajmniej z pewnej – ale za to wpływowej, reprezentatywnej i efektywnej – perspektywy historycznej i filozoficznej, i to z tej perspektywy spróbujemy spojrzeć na problem.

Byłaby to perspektywa odnajdywana przede wszystkim u dwóch myślicieli, spośród których wskazuje się zazwyczaj – niezależnie od preferencji – prekursora filozofii rosyjskiej. Chodzi o Piotra Czaadajewa oraz o Włodzimierza Sołowjowa. Perspektywa ta była następnie rozwijana przez wybitne postacie myśli rosyjskiej, zaś jej odgłosy i pogłosy znajdujemy w jeszcze szerszym, bo i artystycznym, zakresie kultury rosyjskiej, choćby u Fiodora Dostojewskiego, a i jej przeciwnicy dowartościowywali ją, przynajmniej pośrednio, określając przez odniesienie do niej swoje stanowisko.

Chodziłoby zaś tu o pogląd spektakularnie i skandalicznie sformułowany przez Czaadajewa, że Rosja jest krajem bez historii (a więc i bez tradycji, bez kulturowej tożsamości), że nie stanowi żadnej określonej jednostki społeczno-historycznej, że jest pozbawiona samodzielności, indywidualności historycznej, własnego gruntu i substancji narodowej. Jest poboczem historii, jest „pomiędzy”, pomiędzy innymi określonymi podmiotami dziejów. „Nie należymy – pisał Czaadajew – do żadnej z wielkich wspól-

not rodu ludzkiego; nie należymy ani do Zachodu, ani do Wschodu i nie posiadamy tradycji ani jednego, ani drugiego. Umieszczonych jak gdyby poza czasem, nie objęła nas powszechna edukacja ludzkości”¹. Rosja podatna jest co prawda na każdą nową ideę, nawet w większym stopniu niż Zachód, ale właśnie dlatego, że idea ta nie napotyka żadnego oporu tradycji, dziedzictwa, kultury. Nowa idea bez trudu zajmuje miejsce dotychczasowej, lecz sama skazana jest na szybką porażkę, nie zapisując żadnego trwałego śladu w umysłach i życiu narodu. Taki pogląd prezentował Czaadajew w słynnym *Liście filozoficznym*, opublikowanym (nieco niespodziewanie ze względu na jego obrazoburczość) w 1836 roku. Jednak w tekście, będącym reakcją na skandal, jaki wywołał *List*, a więc w *Apologii obłąkanego*, wprowadził Czaadajew pewien nowy motyw – znamienny, ratunkowy, a i kreatywny dla sprawy. Wprawdzie nadzieją rosyjskiej przyszłości nie może być przeszłość, pusta i pozbawiona gruntu, życia oraz kulturotwórczych doświadczeń, lecz może nią być obecna pozycja Rosji wobec otaczającego świata. Swojej szansy szukać Rosja może i musi nade wszystko poza sobą. Być może to właśnie jej brak tradycji, jej dziewiczość historyczna, mogłyby okazać się elementem sprzyjającym postępowi wręcz całej ludzkości, który dotychczas dokonywał się poza Rosją. Sprzyjającą zaś ku temu okolicznością jest – stwierdzany przez Czaadajewa – pewien kryzys imponującego rozwoju historycznego Zachodu, w którym barierą rozwojową, ograniczonością Europy, jest to samo, co stanowi zarazem jej siłę, czyli tradycja. Obecnie tradycja ta staje się ciężarem, przytłacza swoim bogactwem, swoją różnorodnością, niemal chaotycznością, a jednocześnie wyczerpuje swoją żywotność.

Sytuacja Rosji jest sytuacją potencjalnie korzystną, aczkolwiek tylko wobec takiej, a nie innej sytuacji Europy. Nie mogąc się odwołać do własnej tradycji, Rosja może odwołać się do tradycji europejskiej i zarazem do granic tej tradycji. Niespętana europejską, ale i jakąkolwiek tradycją, może granice te rozpoznać i przekroczyć, umożliwiając odświeżającą dalszą drogę cywilizacji europejskiej, a jednocześnie realizować „dla siebie” te zadania cywilizacyjne, które Europa ma już dawno za sobą. Jak napisze Czaadajew: „uwa-

¹ P. Czaadajew, *List filozoficzny*, przeł. J. Walicka, [w:] *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825–1861)*, red. A. Walicki, Warszawa 1961, s. 96.

żam naszą sytuację za szczęśliwą, o ile tylko zdołamy właściwie ją ocenić; myślę, że wielkim przywilejem jest możliwość obserwowania i osądzania świata z wysokości myśli wolnej od niepokonywanych namietności i nędznej interesowności, które gdzie indziej mącą wzrok człowieka i wypaczają jego sądy”². Dzięki wolnej myśli, dzięki nieistnieniu tradycji, która z góry, z żelazną koniecznością dyktowałaby dalsze koleje rozwoju, Rosja może uniknąć błędów i cierpień związanych z rozwojem Europy, zarazem ratując owoce tego rozwoju.

Szanse postępu ludzkości, która zabrnęła w kryzys historycznego wyczerpania, wiązać więc można i należy tylko z narodem, który jest w stanie spojrzeć na osiągnięcia Zachodu bez uprzedzeń, bezinteresownie, z zewnątrz, bez zawiści – bo sam nie ma żadnej alternatywy, ale i bez niewolniczego zachwyty – bo chciałby ominąć niebezpieczeństwa i błędy historii Zachodu. Który może i potrafi zadać pytanie o wartość, sens, cel przebytej przez Zachód drogi – bo jest wobec niej zdystansowany, ale jednocześnie jest nią zainteresowany. Na tym polega szansa Rosji, ale także szansa Europy, szansa zachowania, odrodzenia i dalszego doskonalenia osiągnięć Zachodu. Nie chodzi więc u Czaadajewa o wkroczenie Rosji na arenę dziejów z nową prawdą, tkwiącą dotychczas w skrytych głębiach życia rosyjskiego, a dziś dojrzałą do objawienia. Jej jedynym bogactwem – jak to ujmie biograf Czaadajewa – jest skromność i uczciwość kogoś, kto chce się uczyć³.

Mamy więc do czynienia w wizji Czaadajewa z sytuacją historycznego kryzysu, sytuacją współistnienia dwóch tendencji (zachodniej i rosyjskiej), które nie mogą trwać w stanie dotychczasowym, które jednocześnie są dla siebie wzajemną szansą i ratunkiem, pod warunkiem wszakże przekroczenia swoich dotychczasowych ograniczeń: muszą – by istnieć – stać się częściami składowymi nowej, szerszej całości. Powtórzmy: Rosja nie ma wobec Europy jakiegos alternatywnego bagażu doświadczeń, oryginalnych i obiecujących instytucji politycznych czy będących rezerwą dla przyszłości norm i relacji społecznych, Rosja nie może zaproponować Europie jakiegos własnego systemu wartości. Jej szansa polega na przyswojeniu

² Tenże, *Apologia obłąkanego*, przeł. J. Dobieszewski, [w:] *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa 1998, s. 72.

³ Por. М.О. Гершензон, П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление, С-Петербург 1908, s. 192–193.

osiągnięć europejskich i na tym, że jej naiwność, niewinność, dziewiczość pozwoli osiągnięcia te ujrzeć w nowym świetle i natchnąć nowymi siłami rozwojowymi.

Koncepcja Czaadajewa przyciągała i do dziś przyciąga uwagę swoją dialektyczną pomysłowością, uniwersalizmem oraz historyczno-intelektualną figurą „przywileju zacofania” czy „przywileju późno przychodzących”, w której narody pozostające dotychczas na marginesach historii uzyskują szanse podmiotowego, świadomego, rozumnego, a i sprawiedliwszego zarządzania swoim rozwojem niż to było w historii dotychczasowej, zarządzania nadrabiającego dystans zacofania, a zarazem wzbogacającego i uniwersalizującego całość dotychczasowych dziejów ludzkości. Odnotujemy, że wprawdzie ideę „przywileju zacofania” wiążemy zwłaszcza z Rosją (między innymi za sprawą znakomitej książki Alexandra Gerschenkrona⁴), ale nieobca była ona choćby myśli i kulturze niemieckiej oraz polskiej (a dużo później licznym ideologiom z przestrzeni „Trzeciego Świata”), że więc towarzyszy jej pewien przynajmniej odciśnięty powszechności i uniwersalizmu. Dodatkowo wzmacniały ją, choćby tylko pośrednio, gwałtowne i nasilające się od XIX wieku – niekiedy bardzo radykalne, a nawet wręcz katastroficzne – rozrachunki kultury europejskiej z samą sobą.

Trudno dziś oczywiście nie dostrzec zawodności prorocत्व czy prognoz Czaadajewa w warstwie empirii historycznej, ale też jego oceny, a także spostrzeżenia o charakterze – by tak rzec – aksjologicznym czy historiozoficznym zachowują zasadność, a nawet pewną trafność, wyznaczaną przez zawiłości rozwoju historycznego Zachodu, Rosji oraz relacji między nimi. Rozwój dziewiętnastowiecznej Europy – umacnianie się i rozszerzanie kapitalizmu – był zatem w oczach Czaadajewa raczej regresem niż kontynuacją wielowiekowej tradycji europejskiej, był przejawem głębokiego kryzysu cywilizacji i kultury europejskiej, jakby ucieleśnionym systemem jej niedoskonałości i wad. Ten kapitalistyczny kryzys czy zmierzch Europy niejako zadomawia się w historii, trywializując i wulgaryzując wielki багаż europejskiej kultury, co jest wprawdzie spojrzeniem raczej naiwnym i utopijnym, ale przecież nierzadkim wśród myślicieli zarówno konserwatywnych, jak i pro-

⁴ A. Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard 1962.

gresywistycznych, a dzisiaj – wobec różnych wymiarów kryzysu współczesności – nabierającym nowej i intensywnej energii intelektualnej oraz politycznej.

Z kolei gdy chodzi o Rosję, Czaadajew – przy zarysowaniu optymistycznych historiozoficznych szans rosyjskiego braku bagażu historyczno-kulturowego oraz przy rosyjskiej podatności na idee zewnętrzne – najwyraźniej nie docenił w swoich analizach siły, ale i samoistości, swego rodzaju własnej tradycji, jaką posiadał carski aparat państwowy. W rezultacie raczej nie dostrzegł, że wszelkie nadzieje związane z wkroczeniem Rosji na szlak powszechnego postępu historycznego (a nie pełnienia jedynie funkcji żandarma Europy), z rolą, jaką naród rosyjski może odegrać w dziejach, uwzględniać muszą właśnie opór siły – siły rosyjskiego despotyzmu – której interes, moc doraźnej tradycji oraz logika działań związana jest z utrzymaniem takiego stosunku między Europą i Rosją, jaki opisał Czaadajew w *Liście filozoficznym*, a więc z trwaniem Rosji poza historią i ze swoistym uporem takiego trwania. Właśnie te dwa zagadnienia – „korzenie” i charakter kapitalizmu europejskiego oraz napięcie między autorytarną władzą rosyjską a rosyjskim narodem, „duchem” i przyszłością Rosji – należeć będą, w różnych konfiguracjach i w różnym natężeniu, do głównych problemów kształtujących dalszy rozwój myśli rosyjskiej, a nawet – moglibyśmy powiedzieć w kontekście naszego tematu głównego – dynamiczną rosyjską tożsamość.

Stanowisko Czaadajewa mogliśmy opisać, pozostawiając niejako na dalszym planie i w „rezerwie” chrześcijański charakter sił i celów rozwoju historycznego (skądinąd ważny dla całokształtu stanowiska historiozoficznego Czaadajewa). W przypadku Sołowjowa taki manewr jest już niemożliwy. To chrześcijaństwo uświadomiło i wprowadziło dzieje ludzkości w zupełnie zasadniczy dla Sołowjowa wymiar powszechności. Jednak to wysunięcie przez chrześcijaństwo na plan pierwszy czynnika uniwersalnego wcale nie oznaczało odrzucenia czynnika narodowego. Narody są – co efektownie pokazał wcześniej Hegel i inni myśliciele zwłaszcza z kręgu filozofii niemieckiej – właściwymi organami historycznego organizmu ludzkości. Nacjonalność jest wyrazem – stwierdzał Sołowjow – pozytywnego i twórczego zróżnicowania ludzkości, służącego najlepszemu ujawnieniu i wykorzystaniu wielostronności i różnorodności ludzkiego bytu. Pojęcie nacjonalności pozostaje w pozytywnej żywej więzi z pojęciem ludzkości.

Wielkie narody historyczne urzeczywistniały w historii swoje dyspozycje, które w cząstkowy i ograniczony w czasie sposób wyrażały pewne określone cechy ducha ludzkiego w ogóle. Dla Anglii było to bogactwo i tradycja (*old England*), dla Francji – sława (*le gloire du nom français*), dla Niemiec – wierność (*die deutsche Treue*), dla Indii – ascetyzm. Rosja wnosi tu – według Sołowjowa – wartość z góry przekraczającą wszelkie granice, a jednocześnie afirmującą w szerszej całości wszystkie dotychczasowe ideały narodowe. Wartością tą jest chrześcijańska powszechność i świętość (stąd *святая Русь*)⁵. W przestrzeni ludzkiej historii ten ideał świętości znajduje wyraz nade wszystko w cnotach pokory, samowyrzeczenia, przekraczania egoizmu.

I właśnie akty narodowego samowyrzeczenia leżą, zdaniem Sołowjowa, u podstaw nie tylko duchowości, lecz również państwa i kultury rosyjskiej. Rosja potrafiła „rezygnować z narodowego samolubstwa w imię narodowego dobra, zerwać z przeszłością narodu w imię narodowej przyszłości”⁶. Ze szczególnym uznaniem przywoływał Sołowjow dwa wydarzenia z historii Rosji, w których wyszła ona poza egoizm narodowy i otworzyła się na oddziaływanie z zewnątrz, i które to wydarzenia, będąc samopoświęceniem, były zarazem – choć różnego autoramentu patrioci mogli z łatwością je interpretować i interpretowali jako zdradę „rosyjskiej substancji” – jedynym ratunkiem dla bytu Rosji. Pozwoliły jej utrzymać się (w przeciwieństwie na przykład do Słowian zachodnich) w historycznej rzeczywistości oraz w państwowej samodzielności. Wydarzeniami tymi były: po pierwsze, wskazywane jako początek państwowości rosyjskiej, wezwanie Waregów, oraz, po drugie, reformy Piotra I Wielkiego⁷ – te ostatnie szczególnie często, jak wiadomo, interpretowane w kręgach słowianofilskich jako zabójcze dla ducha Rosji. Wezwanie Waregów było wynikiem uświadamienia sobie przez lud rosyjski swojej skłonności do niezgody i waśni, a także braku inklinacji do jedności państwowej, porządku i organizacji. Nie widząc w sobie elementów jedności, zwrócono się do sił zewnętrznych, z ufnością następnie (w te siły i w siebie) podporządkowując się im i nie nastając na ukonstytuowaną w ten

⁵ Por. В.С. Соловьев, *Национальный вопрос в России*, [в:] того же, *Собрание сочинений*, т. 5, Брюссель 1966, s. 54–55.

⁶ Tamże, s. 33.

⁷ Tamże, s. 4, 29.

sposób władzę państwową. Z kolei reformy Piotra umożliwiły Rosji przetrwanie cywilizacyjno-kulturalne i szanse rozwoju wśród modernizujących się państw nowożytnych, ujawniając ponownie siłę wewnętrzną i uniwersalizm ducha Rosji. „Wbrew wszelkim pozorom – twierdził Sołowjow – reforma Piotra Wielkiego miała, w istocie, głęboko chrześcijański charakter, była bowiem oparta na moralno-religijnym akcie narodowego rachunku sumienia”⁸.

Interesujące, że wśród aktów narodowego samowyrzeczenia nie wymieniał Sołowjow przyjęcia przez Rosję chrześcijaństwa. Analogia chrystianizacji do aktów samowyrzeczenia wydaje się tak oczywista, że niektórzy badacze myśli Sołowjowa piszą wprost o trzech aktach samoograniczenia⁹. Jednak Sołowjow wyraźnie, choć subtelnie, odróżniał charakter tych wydarzeń i objaśniał to następująco: „Nie wspominam tu o przyjęciu chrześcijaństwa w czasach Włodzimierza Świętego, ponieważ dostrzegam w tym wydarzeniu nie tyle czyn narodowego ducha, co bezpośrednie działanie łaski i Opatrzności Bożej. Skądinąd i tu zasługuje na uwagę fakt, że Włodzimierz i jego drużyna nie obawiali się przyjąć nową wiarę od swych narodowych wrogów, z którymi pozostawali w otwartej wojnie”¹⁰. Można by też powiedzieć w duchu rosyjskiego filozofa, że chrześcijaństwo i jego przyjęcie – niezależnie od momentu jego pojawienia się w planie chronologicznym – wydaje się w porządku sensu nie tyle do czynów samowyrzeczenia należeć, ile je poprzedzać, tworzyć ich przestrzeń, ich warunki możliwości, i to szczególnie w interesującym nas w tej chwili wymiarze społeczno-narodowym. Można by wręcz mieć wrażenie, że to nie tyle Rosja wybiera i przyjmuje chrześcijaństwo, ile chrześcijaństwo znajduje Rosję jako najadekwatniejsze dla siebie środowisko społeczno-historyczne. Chrześcijaństwo jest tu rozumiane jako nastawienie duchowe otwarte na tajemnicę, mistycyzm, kontemplacyjność, powszechność oraz jako pochwała „miękkich” cnót życiowych, takich jak: łagodność, pokora, wybaczenie, gościnność, rodzinność, otwarcie na innego, współczucie.

⁸ Tamże, s. 178.

⁹ Por. na przykład: В.Л. Величко, *Владимир Соловьев. Жизнь и творчества*, С.-Петербург 1902, s. 84; С.А. Левицкий, *Очерки по истории русской философии*, Москва 1996, s. 205–206.

¹⁰ В.С. Соловьев, *Национальный вопрос в России...*, s. 29–30.

Pokładając spore nadzieje w szansie odegrania przez Rosję roli własnej w dziejach, i to roli syntetycznej oraz uniwersalizującej, odwoływał się Sołowjow – podobnie jak Czaadajew – nie do jakiejś określonej cechy czy substancji narodowej, nie do Rosji w jakiejś jej realności, ale, jak pisał, do „boskich zamysłów odnośnie Rosji”, do jej przyszłości (wolnej, otwartej, nieograniczonej, niezdefiniowanej i niezdeteterminowanej jakąś twardą istniejącą jakością własną), do jakiegoś więc jej posłannictwa – nie do tego, co dane, ale do tego, co zadane. Pozostaje oczywiście problemem, na ile te boskie zamysły, nawet jeśli znajdują potwierdzenie w kilku spektakularnych wydarzeniach z dziejów Rosji (czyli aktach samowyrzeczenia), obecne są i we współczesnej Rosji, w możliwej obecnie jej roli społeczno-historycznej. Jak miałyby też wyglądać „technologia” tego syntezyzującego działania Rosji w dziejach już najnowszych. Sołowjow próbował ująć to zagadnienie również jako postulat nowego aktu rosyjskiego samowyrzeczenia, jako problem pewnej podskórnej energii rosyjskiego ducha narodowego, zdolnego – jak w aktach poprzednich – zakumulować się i skoncentrować w punkcie koniecznego historycznego przełomu. Po wskazaniu dwóch wielkich aktów samowyrzeczenia narodowego Sołowjow postulował: „obecnie dla duchowego odnowienia Rosji niezbędne jest wyrzeczenie się kościelnej odrębności i zamkniętości, konieczne są wolne i otwarte stosunki z duchowymi siłami kościelnego Zachodu”¹¹. To zaś wymaga powrotu do właściwego pojmowania i usytuowania kościoła oraz religii w porządku życia społecznego Rosji. Powrotu, gdyż, po pierwsze, taka sytuacja była niegdyś historycznym faktem, a po drugie – podmiotowym gwarantem tej sytuacji, choć gwarantem nie w pełni trwałym i stabilnym, jest lud rosyjski. O ile pierwsze samowyrzeczenie Rosji służyło jej przetrwaniu narodowemu i bytowi państwowemu, drugie – jej powszechności cywilizacyjno-kulturowej, współmierności z osiągnięciami w tym zakresie ludzkości, o tyle samowyrzeczenie trzecie służyć ma jej powszechności religijnej. W akcie tym Rosja inspirowałaby odnowienie duchowej i historycznej powszechności spartykularyzowanego i zagubionego w burzach dziejowych chrześcijaństwa. Te dość ogólnikowe zapowiedzi i prorocтва rozwijał później Sołowjow w mniej albo bardziej udanych projektach jakoś już skonkrety-

¹¹ Tamże, s. 35.

zowanych, ale też nieosiągających na szczęście konkretyzacji zbyt daleko idącej (i ocierającej się o śmieszność czy karykaturalność), projektach zachowujących zwłaszcza odpowiedni dystans wobec jakichś zobowiązań politycznych. Tą mniej udaną konkretyzacją była idea teokratyczna, aczkolwiek udanie powściągnięta projektem polityki chrześcijańskiej, tą bardziej udaną – wyraźnie zarysowujący się w późnych tekstach Sołowjowa – program syntezy chrześcijaństwa z liberalizmem, a w innym ujęciu: program liberalizmu socjalnego.

Te uniwersalistyczne (a zarazem spełniające sens rosyjskości) wizje i projekty Sołowjowa znajdowały jeszcze dalej idącą uniwersalizację, rozmach i wzniosłość (z nie słabszym przy tym motywem rosyjskim) w ostatnich – związanych z publicystyką – przedsięwzięciach pisarskich Fiodora Dostojewskiego. Chodzi o słynną *Mowę o Puszkynie*, wygłoszoną przez Dostojewskiego w trakcie uroczystości związanych z odsłonięciem pomnika poety w Moskwie w 1880 roku, oraz o dodatkowy do niej autokomentarz w *Dzienniku pisarza*. W duchu najdalej idącej powszechności i w opozycji do jakiegokolwiek rosyjskiego etnocentryzmu czy rosyjskiej plemienności głosił Dostojewski: „Misja Rosjanina jest bezsprzecznie misją ogólnoeuropejską i ogólnoludzką. Stać się prawdziwym Rosjaninem, zupełnym Rosjaninem, może znaczyć tylko (w ostatecznym rachunku, trzeba to podkreślić) stać się bratem wszystkich ludzi, wszechczłowiekiem, jeśli się tak można wyrazić”¹². *Mowa* zrobiła ogromne wrażenie na słuchaczach, wydawać się mogła momentem przełomowym i zwrotnym w dziejach kultury rosyjskiej i Rosji w ogóle. Zdaniem Sołowjowa, „nie bez racji odczuto wtedy i powiedziano, że zlikwidowany został spór między słowianofilstwem a okcydentalizmem”¹³. (Tu zauważmy na marginesie, że wystąpienie Czaadajewa z kolei poprzedzało spór słowianofilsko-okcydentalistyczny, nie sytuując się w nim – również Sołowjow nie daje się wtłoczyć w kanony słowianofilskie lub okcydentalistyczne). Sam Dostojewski, starający się zresztą nie wyolbrzymiać swojej zasługi, pisał, że *Mowa* o tyle stała się wydarzeniem, że dzięki jej sformułowaniom i atmosferze duchowo-intelektualnej „oświadczone

¹² F. Dostojewski, *Dziennik pisarza 1877–1881*, t. III, przeł. M. Leśniewska, Warszawa 1982, s. 398.

¹³ W. Sołowjow, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 3, przeł. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 155.

wreszcie, że wszystkie rozdźwięki między obydwoma partiami i wszystkie pełne złości swary między nimi były dotychczas tylko jednym wielkim nieporozumieniem. [...] przedstawiciele słowianofilstwa od razu po moim przemówieniu, zgodzili się całkowicie z wszystkimi jego wnioskami. [...] ledwo zdążyłem zejść z katedry, podeszli, by uścisnąć mi rękę także okcydentaliści, i to nie byle jacy, lecz przodujący przedstawiciele okcydentalizmu^[14] [...]. Ściskali mi rękę z równie gorącym i szczerym zapałem co słowianofile i nazywali moje przemówienie genialnym^[15].

Fiodor Dostojewski przekonywał w przemówieniu o „rosyjskiej skłonności do wrażliwości na wszystko, co obce i do pogodzenia powszechnego”, o tym, że „dusza rosyjska, geniusz rosyjskiego narodu może lepiej od innych narodów potrafią zawrzeć w sobie ideę ogólnoludzkiego zjednoczenia, braterskiej miłości, trzeźwego spojrzenia, odpuszczającego wrogość, widzącego i wybaczącego odmienność, niwelującego sprzeczności”^[16], że wyrażony przez Puszkina rosyjski duch narodowy polegał na „przeistaczaniu swego ducha w ducha innych narodów”, na „dążeniu do tego, co ogólnoludzkie”^[17]. Ze świadomością pewnej egzaltacji mówił Dostojewski o ogólnoludzkiej i wszechjednoczącej dyspozycji duszy rosyjskiej, o ogarnianiu przez nią „braterską miłością wszystkich naszych braci”, o jej „słowie wielkiej, powszechnej harmonii”, realizującej „przykazanie ewangeliczne”^[18].

Mowa o Puszkynie wydawała się rzeczywiście wyrażać, a i realizować to – postulowane zarówno przez Dostojewskiego, jak i przez Sołowjowa – syntetyczne nowatorstwo kultury rosyjskiej, przełamującej wreszcie, i to w pełni świadomie, własne rozbicie (słowianofilsko-okcydentalistyczne), a i przewyciężającej swoim uniwersalizmem ograniczoności pogrążających się w zastoju i kryzysie kultur Wschodu i Zachodu. Dostojewski wydawał się też twórcą szczególnie – i to z różnych względów – powołanym i wiarygodnym dla zamanifestowania przełomowości i idei powszechności kultu-

¹⁴ Chodzi tu o Iwana Turgieniewa i Pawła Annienkova, a głównym reprezentantem obozu słowianofilskiego, składającym hołd Dostojewskiemu, był Iwan Aksakow.

¹⁵ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza 1877–1881...*, s. 383–384.

¹⁶ Tamże, s. 381

¹⁷ Tamże, s. 397.

¹⁸ Tamże, s. 399.

ry rosyjskiej (w odniesieniu do filozofii analogiczną rolę odgrywał z pewnością Sołowjow). Jak jednak napisze później Wasilij Zieńkowski o wystąpieniu Dostojewskiego: „ten nadzwyczajny sukces, jaki uzyskała jego mowa z okazji odsłonięcia pomnika Puszkina, ta głęboka dążność do pojednania, która ogarnęła wtedy wszystkich, okazały się jednak nietrwałe, a ich oddziaływanie znikome”¹⁹.

Opinia Zieńkowskiego wydaje się może nieco pośpieszna i zbyt jednostronna, ale i ona, i różne formuły czy zwroty z natchnionej mowy Dostojewskiego (na przykład frazy „w ostatecznym rachunku”, „wybaczenie odmienności”, jak i ogólniejsze przejawskrawienia, a nawet wspomniane ocieranie się o egzaltację) prowadzą nas do pewnej refleksji, która relatywizuje i miarkuje wzniosłość, rozmach, wolnościową energię i powszechnoludzkiego ducha mowy Dostojewskiego oraz zachwyty i mocne nadzieje, które wzbudzała (co odnosi się także do konceptów Sołowjowa i Czaadajewa).

Projekt, który tu krótko zaprezentowaliśmy, a którego eksponowanymi wyrazicielami są Czaadajew, Sołowjow i Dostojewski (choć ten ostatni w pewnej niezależności od licznych fragmentów nacjonalistycznej publicystyki z *Dziennika pisarza*, jako więc przede wszystkim twórca dzieł artystycznych oraz wyrastającej z ich sensu *Mowy o Puszkynie*), wydaje się uwalniać refleksję nad narodowym wymiarem dziejów (w tym wypadku dziejów rosyjskich) od perspektywy etnocentrycznej, naturalistycznej czy wręcz biologistycznej, a w rezultacie także fatalistycznej, uznającej istnienie jakichś w tym względzie zniewalających i niezmiennych determinant. Mamy tu do czynienia z konceptem otwartym, wolnościowym, wyzwalałym – jak się wydaje – od stereotypów, przesadów, uprzedzeń; z konceptem kreatywnym i aktywistycznym, afirmatywnym wobec zdolności i postulatu przekraczania granic, otwarcia na inność, z konceptem także konkretywnym i realistycznym, czyli afirmatywnym wobec kwestii narodowej, a zarazem sytuującym ją i czyniącym ją nieusuwalnym aspektem, wręcz warunkiem horyzontu uniwersalistycznego. Istnienie narodów i historie narodów są tu wyrazem różnorodności, wielostronności, bogactwa sposobów istnienia ludzi i ludzkości, co wszakże uzyskuje właściwy wymiar i właściwy sens (zarazem narodowy i powszechny) dopiero właśnie w tym horyzoncie uniwersalistycznym.

¹⁹ W. Zenkowski, *Rosja i Europa. Dostojewski, Sołowjow, Bierdiajew*, przeł. MW, „Aletheia” 1988, nr 2–3 [Rosyjska filozofia religijna], 1988, s. 163.

To znamienne i satysfakcjonujące, że rosyjska kultura, filozofia, refleksja teoretyczna dostarczają tak wielu i tak znaczących przykładów tego rodzaju odniesienia do kwestii narodowej i takiej perspektywy określania przez Rosjan własnej tożsamości. Bez większego trudu, choć czasem z potrzebą pewnego dointerpretowania, poszerzyć moglibyśmy naszą listę, składającą się z Czaadajewa, Sołowjowa i Dostojewskiego, choćby o Puszkina, klasycznych słowianofilów, Bierdiajewa i innych filozofów religijnych, a także o niektórych twórców z kręgu rosyjskiego marksizmu.

Jednak wspomniane już frazy z Dostojewskiego, a także choćby wątpliwe aspekty idei wolnej teokracji Sołowjowa, łatwe „osuwanie” się klasycznego słowianofilstwa w izolacionistyczną wizję rosyjskiej, niemal autarkicznej odrębności i nadzwyczajności kulturowej, radykalny i pryncypialny utopizm rosyjskiego marksizmu, łatwo przy tym przechodzący w doraźny i agresywny realizm polityczny, wreszcie misjonizm czy wprost mesjanizm, bez trudu dający się zidentyfikować u niektórych przynajmniej przedstawicieli znakomitego rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, a później filozofii emigracyjnej – otóż wszystko to prowadzi nas do refleksji, że ta rosyjska idea uniwersalistyczna i na niej budowana wizja rosyjskiej tożsamości ma również swoją stronę ciemniejszą, wątpliwą, nawet niebezpieczną, że w każdym razie idea ta nie przynosi wyłącznie intelektualnej satysfakcji, wolnościowego patosu i moralnej ulgi.

Właściwy jej żywioł wolności, kreatywizmu, sprawstwa, braku twardego – ograniczającego i determinującego – gruntu (zakorzenienia) może stać się bowiem także zagrożeniem prowadzącym do rozstrzygnięć, do projekcji pochopnych, lekkomyślnych, nie tyle nieograniczonych ciężarem twardych realiów, ile nie liczących się z realiami, traktujących je jako niemal całkowicie plastyczne i poddające się presji twórczej, sprawczej podmiotowości. Zapal i entuzjizm niezdeterminowanego czynu, mającego świadomie kształtować przyszłość, łatwo prowadzić może od osłabienia krytycyzmu do uporu, do zaślepienia wobec ryzyk i zagrożeń, rzutowanych następnie – gdy już nie sposób tych ryzyk i zagrożeń ignorować – w dalszą i usprawiedliwiającą przyszłość, i w tej jeszcze dalszej przyszłości jakoby znoszonych, wymagających zaś teraz stanowczości, konsekwencji, poświęceń i ofiar. Zapewne jeszcze większym zagrożeniem jest to, że podjęty czyn czy projekt – gdy ujawnia się jego pochopność, nietrafność lub ryzykowność (co wydaje się nie-

usuwalne i nieomijalne w najbardziej nawet świadomym i planowym działaniu nastawionym na zasadniczą przemianę nadchodzącej przyszłości) – broniony być może, czy wręcz musi, z zawziętą uporczywością, a nawet za wszelką cenę, a w wymiarze społeczno-historycznym taka wyrastająca z uporu (nazywanego konsekwencją), dogmatyzmu (określanego jako pryncypializm) i moralnego szantażu (określanego jako poświęcenie dla przyszłych pokoleń) logika wydarzeń jest zdecydowanie bardziej prawdopodobna niż samokrytycyzm, powściągliwość, rezygnacja czy odstąpienie od wątpliwego, a nawet jawnie fałszywego wyboru.

Świadome działanie historyczne, mające naprawiać błędy poprzednich epok i wcześniejszych podmiotów dziejów oraz – jak w interesującym nas przypadku – wyrównywać niesprawiedliwości nierównomiernego rozwoju historycznego, mogąc wyrażać z najszlachetniejszych i najmoralniejszych intencji (w interesującym nas rosyjskim wymiarze było to związane ze wzniosłym i wpływowym etosem inteligenckim), może też być jednak pokusą, niebezpieczną pokusą, wnikliwie zresztą i na różne sposoby dostrzeganą przez rosyjskich twórców i myślicieli (przywołajmy choćby *Biesy* i *Wielkiego Inkwizytora* Dostojewskiego, *Krótką opowieść o Antychryście* Sołowjowa, almanach *Drogowskazy* czy znakomite, przenikliwe rosyjskie antyutopie). Ale dostrzeganie tej pokusy również pozbawione bywało – podobnie jak same te pokusy, czyli entuzjastyczne kreacje przyszłości – wystarczającego wsparcia faktów historycznych i kulturowych, które mogłyby swoją faktycznością dyscyplinować, porządkować, pragmatyzować i urealnian „nadganie” historii, jak i najszlachetniejsze złudzenia tego „nadgania”.

Fakty sytuowane były bowiem i od razu dyskredytowane, i to nie tyle w swojej określonej treści, ale w swojej faktyczności jako takiej – i odnosiło się to zwłaszcza do tych projektów i programów nowego świata – w przewyciężanej i kryzysowej przeszłości-teraźniejszości (jako więc na przykład negowana właśnie i pokonywana wolnym czynem własność prywatna czy instytucjonalna religia, jako lekceważony, bo tchórzliwy i drobnomieszczański, zdrowy rozsądek, jako płytki utilitaryzm ocen i światopoglądów dominujących w starym świecie) lub też umieszczano je w powierzchnym, płynnym rosyjskim braku tradycji (jako więc negowaną i pogardzaną religijność mistyczną i liturgiczną, jako płytki i egoistyczny tradycjonalizm i konserwatyzm warstw wyższych

oraz zacofanie i bierność rosyjskiego ludu czy choćby jako obłudny i aspołeczny estetyzm). W dodatku próby krytycznych rozrachunków z programami gwałtownych i wyzwolicielskich zwrotów historycznych same uwikłane były w pewnej mierze w entuzjazm tych przeobrażających i odnowicielskich spojrzeń i negacji, ignorujących czy dyskredytujących fakty, zwłaszcza w ich pospolitości oraz w aspekcie wiążącej się z nimi i wymuszanej przez nie powściągliwości, odpowiedzialności, rozważy, umiaru czy nawet minimalizmu, zdających się jedynie karygodną i odrzucaną pozostałością starego świata. Z kolei alternatywne, zbawcze, wzniosłe i zasadnicze wartości moralne oraz społeczne, które temu przeciwstawiano, zbyt często sytuowano w sferze abstrakcji, skrajnej radykalności, czystej postulatowości oraz utopii, skazując je na sporą bezproduktywność, którą jakoś próbowano przewycięzać w tyleż pomysłowych i efektownych, co wymyślnych, sztucznych oraz ekscentrycznych konstrukcjach intelektualnych i artystycznych (skrajnym tego przykładem był projekt wspólnego czynu Nikołaja Fiodorowa, z zadaniem wskrzeszenia naszych przodków, wysoko zresztą ceniony przez najlepsze rosyjskie umysły przełomu XIX i XX wieku).

Nieobecność historyczno-kulturowego bagażu, tradycji i jakiegokolwiek twardszej substancji narodowej, pozostawanie na marginesach lub peryferiach rozwoju, potrafiło aktywizować wolność oraz projekty świadomych, racjonalnych i kontrolowanych przeobrażeń, nadrabiających historyczne zapóźnienie, a nawet ożywczych dla przyszłości całej ludzkości (szczególnie w sytuacji kryzysu dotychczasowej awangardy dziejów), ale mogło też przybierać postać wątpliwego mesjanizmu, wybraństwa, szczególnych uprawnień, które w imię zbawczej czy choćby należytej przyszłości nie muszą się liczyć z regułami i prawidłami świata dotychczasowego, uprawnień, które nie wahają się przypisywać sobie praw szczególnych i przez siebie dekretowanych, praw powołujących się na niezbyt wprawdzie przejrzystą, lecz dostrzeżoną i rozpoznaną przez wybranych przyszłość, dającą usprawiedliwienie każdego działania i każdej zmiany działania oraz niosącą szczęście, które godne jest tego, by do niego przymuszać, by nie cofać się w jego urzeczywistnieniu przed zniewalaniem i zbrodnią. Przed taką pokusą i niebezpieczeństwem stawały liczne ruchy i projekty historyczno-polityczne w Rosji (i w ogóle w krajach „późno przychodzących”), zwłaszcza radykalne czy rewolucyjne, wyrastające

z dostrzegania realnej niesprawiedliwości i cierpienia oraz z wzniosłej nierzadko potrzeby czynu, ale zaskakująco łatwo przeobrażające się właśnie w instytucje i instrumenty przymusu, przemocy i czystki, które demaskowały – w dodatku często wcale nie od razu (i to za sprawą szantażu moralnego oraz bezwstydnego zakłamania, potrafiących zaskakująco długo i skutecznie się wspierać) – nieludzki charakter dążeń i działań niechących zaakceptować powolności, wielokierunkowości i wielospособności osiągania przez ludzi swoich celów, zaakceptować różnorodności i alternatywności ludzkich ocen i wyznawanych wartości, wreszcie tego, że naturą ludzkiego istnienia w wymiarze indywidualnym, a jeszcze bardziej w wymiarze społecznym, jest to, że skutki naszych działań wymykają się naszym intencjom, że nieuchronne są tu ryzyka, porażki, zwroty, a nawet cofnięcia, wynikające nie z jakiejś niedojrzałości i złośliwości ludzkiej natury (wymagającej jakoby natychmiastowej i głębokiej zmiany), ale z bogactwa, kreatywności i wolności tej natury, dającej się obronić i wybronić tylko w świecie wolności i swobody, w świecie pewnego nieporządku, nawet chaosu i nawet anarchii, ale broniących przed dogmatyzmem, fundamentalizmem, rygoryzmem i biurokratyzmem, zapewniających co najwyżej zmistyfikowaną, sterylną i martwą czystość, ścisłość, pełną przewidywalność i przejrzystość ludzkiego istnienia, niemogących przecież – z powodu swojego zarazem fanatyzmu, jak i nihilizmu – do niczego dobrego prowadzić.

To z tego rodzaju pokusami i gwałtownymi próbami realizacji tych pokus mieliśmy do czynienia w wielu miejscach i momentach dziejów Rosji radzieckiej, w pewnym zaś ogólniejszym jej nastawieniu historiozoficznym i politycznym, później realizowanym choćby – i to szczególnie zbrodniczo – w okrutnej rewolucji w Kambodży, a i na naszych oczach następują właśnie wydarzenia jakoś wyrastające z opisanych tu idei i dróg realizacji tych idei, które to wydarzenia nie pozwalają nam przypuszczać, że być może dawne sprawy były wynikiem tylko szczególnego zbiegu szczególnych okoliczności, dających się po latach potraktować z wyrozumiałością, a nawet ze zrozumieniem. Ostatnie wydarzenia nadają zupełnie nową moc i nowe znaczenie tym nieco dawniejszym ideom, zjawiskom i projektom, czyniąc je nie tylko fatalnymi, ale także zasadniczymi i strukturalnymi dla dziejów Rosji. To raczej okresy normalizacji, stabilizacji i autentycznego, choć stopniowego postępu, stają się w tym świetle niemal nieistotnymi przerwami w dominującym na-

stawieniu i strategii na aktywne, zdobywcze, a i zbrodnicze kształtowanie świata, swojego w nim miejsca i swojej w nim historii na prawach własnych. Co więcej, cień przemocy rzucony tutaj na cały ten otwarty, wolnościowy, kreatywny i uniwersalistyczny projekt zrozumienia miejsca i roli Rosji w historii, którego wyrazicielami byli Czaadajew, Sołowjow i Dostojewski, zdaje się tu padać na samych Czaadajewa, Sołowjowa i Dostojewskiego, zdaje się czynić ich co najmniej mimowolnymi uczestnikami degradacji wolnościowej intencji w przemoc i przymus. Takiego dziś sensu nabiera w świetle ostatnich zdarzeń także pewna inicjatywa rosyjskiego prezydenta sprzed kilku lat, by rosyjscy urzędnicy w wolnym od pracy, świątecznym okresie przeczytali podpowiedziane książki Sołowjowa, Bierdiajewa i Iljina. Mogło się wówczas wydawać, że jest to świadectwo intelektualnych i oświeceniowych dążeń władcy, dzisiaj zaś jawić się to musi jako próba zaprzęgnięcia wolnościowych wzlotów rosyjskiej filozofii do sztywnych, dogmatycznych i przemocowych dążeń rosyjskiej władzy.

Tym, co immunizuje, chroni filozofię, wolną myśl w ogóle, przed dogmatyzmem, fanatyzmem, uczestnictwem w przemocy, są właściwe dla niej, nieusuwalne, za to ciągle motywujące ją do prawdy i wolności momenty wątplenia, sceptycyzmu, samokrytycyzmu. Bez tych zaś momentów cały uniwersalizm konstrukcji w rodzaju tych, jakie znajdujemy u Czaadajewa, Sołowjowa czy Dostojewskiego osuwać może się – niespodziewanie łatwo i niespodziewanie szybko – w beztroskę i lekkomyślność myślenia utopijnego, tyleż usprawiedliwionego intencjami i okolicznościami, w których się rodzi, co zagrożonego najbardziej perfidnym, najwulgarniej realistycznym wykorzystaniem politycznym.

Zagrożenie, które staramy się tu zidentyfikować i objaśnić, okazało się wyrastać – przynajmniej potencjalnie – z najświetniejszych, najbardziej otwartych, najbardziej wolnościowych ujęć rosyjskości, co prowadzi nas do nieco fatalnego przypuszczenia, że to być może nie ujęcie otwarte i uniwersalistyczne chroni nas przed ordynarnym fanatyzmem, fundamentalizmem, zawężaniem horyzontów, ale raczej to, czego staraliśmy się uniknąć w obawie przed nacjonalizmem i perspektywą partykularystyczną. Być może to raczej i prędzej jednak wizja narodu z jakimś elementem etnocentryzmu i mocnego zdeterminowania lepiej zabezpiecza przed rygoryzmem, fundamentalizmem i tanim entuzjazmem w tych sprawach – świadomość barier i istnienia rzeczy niemożliwych do

przewyciężenia czy nawet win odwiecznych zapewne skuteczniej może i powinna skłaniać do pokory, skromności i pracowitości, pociągających też za sobą wolność i racjonalność (nawet jeśli trzymające się trywialnego umiaru), niż wielkie, obiecujące i bezgraniczne projekty uniwersalistyczne i porywczo kreatywistyczne.

Piotr I – słowianofilskie uznanie, okcydentalistyczne wytyki

Chciałbym w tym rozdziale przyjrzeć się pewnej kwestii związanej z Piotrem I Wielkim. Kwestii traktowanej jako właściwie oczywista, tak oczywista, że osiągnęła poziom kanonu czy schematu, który jednak z tego właśnie względu wart jest przynajmniej odrobiny oglądu zdystansowanego i krytycznego, zwłaszcza że przynajmniej pośrednio i w ostatecznym rachunku jakoś wiąże się on z zupełnie współczesnymi sprawami politycznymi i światopoglądowymi.

Powszechne jest więc przekonanie, że w rosyjskiej historii intelektualnej (a i politycznej) zwolennikami reform Piotra byli okcydentaliści, zaś przeciwnikami i krytykami tych reform – słowianofile. Że taki właśnie stosunek do reform Piotra jest wręcz jednym z najważniejszych wyznaczników różnych wersji okcydentalizmu i słowianofilstwa w dziejach rosyjskiej myśli filozoficznej i politycznej. W tym kanonie okcydentaliści głoszą pochwałę Piotra jako odważnego, wręcz heroicznego „założyciela” i inspiratora w Rosji idei i zjawisk nowoczesności, postępu, rozwoju, kultury, indywidualizmu, aktywizmu, radykalnej i przyspieszonej europeizacji, z kolei stosunek do Piotra słowianofilów sprowadza się do formuły będącej tytułem dzieła osiemnastowiecznego poprzednika słowianofilów, Michaiła Szczerbatowa – tytuł ten brzmiał *O zepsuciu obyczajów w Rosji* i dotyczył skutków reform Piotra w domenie państwowej, społecznej, gospodarczej, rodzinnej, religijnej, moralnej i wszelkiej innej (na przykład matrymonialnej czy odzieżowej). Uznaje się też zazwyczaj, że słowianofile postulują powrót do Rosji przedpiotrowej.

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

