

Marian Broda, profesor nauk humanistycznych, profesor zwyczajny w Katedrze Teorii i Historii Stosunków Międzynarodowych na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego, kierownik Interdyscyplinarnego Zespołu Badań Religioznawczych UŁ, członek International Dostoevsky Society. Autor książek: *Najważniejsze z rosyjskich wyznań. Zagadka Leontjewa i Rosja*, Łódź 1994; *Poniat' Rossiju?*, Moskwa 1998; *Problemy s Leontjewym*, Moskwa 2001; *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001; *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003; *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005; *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007; „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011 i *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015 oraz szeregu innych prac opublikowanych w wielu krajach świata. Prowadzi badania nad rosyjską filozofią, myślą religijną, społeczną i polityczną oraz mentalnością i tradycją kulturową, w szczególności nad podejmowanymi przez Rosjan od wieków próbami rozpoznania własnej tożsamości wspólnotowej, wyznaczonymi imperatywem „zrozumienia Rosji”.



Marian Broda Głos rosyjskiej prawdy...

Marian Broda

GŁOS ROSYJSKIEJ PRAWDY... „ZROZUMIEĆ DOSTOJEWSKIEGO” – ROZUMIEĆ ROSJĘ?



Ibidem

GŁOS ROSYJSKIEJ PRAWDY...

Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politologicznych
Uniwersytetu Łódzkiego

Marian Broda

GŁOS ROSYJSKIEJ PRAWDY...

**„ZROZUMIEĆ DOSTOJEWSKIEGO”
– ROZUMIEĆ ROSJĘ?**

Ibidem
Łódź 2018

Marian Broda
Katedra Teorii i Historii Stosunków Międzynarodowych WSMiP UŁ
90-131 Łódź, ul. Narutowicza 59a

RECENZENCI

prof. Janusz Dobieszewski, Instytut Filozofii UW
prof. Paweł Pieniążek, Instytut Filozofii UŁ

REDAKCJA

Bogusław Pielat

Na okładce wykorzystano zdjęcie grobu Fiodora Dostojewskiego
z zasobów *Wikipedii*. Autor zdjęcia: *Тулун*. CC BY-SA 4.0.

© Copyright by Marian Broda, 2018

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 *Ibidem*
ul. Krótka 6, 95-006 Kurowice koło Łodzi
tel. 603 89 22 79
e-mail: ibidem@toya.net.pl; alopatka@ibidem.com.pl
www.ibidem.com.pl

ISBN 978-83-62331-35-2

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział 1. „Puszkiniowska” autoprezentacja myśli Fiodora Dostojewskiego	23
Rozdział 2. Rosyjskość w kategoriach „Duszy”	65
Rozdział 3. Rosyjska idea – imperatyw wspólnotowego spełnienia	101
Rozdział 4. Leontjewowska alternatywa?	133
Zakończenie	161
Indeks osobowy	171
Nota bibliograficzna	177
Bibliografia	179

WSTĘP

W centrum rosyjskiej tradycji intelektualnej i kulturowej w ogóle, a myśli Fiodora Dostojewskiego w szczególności, znajdują się od wieków pytania o Rosję. Przewodnim motywem podejmowanych przez Rosjan prób definitywnego rozpoznania i określenia własnej tożsamości pozostaje wciąż często – wypowiedany wprost bądź możliwy do ujawnienia w koncepcjach jego rodaków, rosyjskich filozofów, myślicieli i pisarzy oraz w charakterze prowadzonego między nimi dyskursu – finalistycznie pojęty zamysł: „zrozumieć Rosję”, a pytania o Rosję zapośredniczają w nich *de facto* i w istotnym stopniu współokreślają pytania swych autorów o świat, *sacrum*, człowieczeństwo i samych siebie¹. Jednocześnie niemal zgodnie przyznaje się tam Dostojewskiemu nie tylko centralne miejsce w narodowej tradycji, ale niejednokrotnie również status największego z – nie tylko rosyjskich – duchowych przewodników, mędrców i proroków. Jak będę starał się pokazać, wskazanej sytuacji bardzo sprzyja utrwalona i rozpowszechniona w myśli i kulturze rosyjskiej tendencja do dostrzegania w Rosji „duszy świata” – swoistego „mikrokosmosu” czy modelu świata, w Rosjaninie – modelu człowieczeństwa, a w myśli i twórczości Dostojewskiego – uosobionego głosu Rosyjskiej Prawdy. W następstwie powyższego, stawiane przez wielu jego rodaków pytania o „rosyjską duszę”, o Rosję i samych siebie – mediatyzowane właśnie przez pytania o Dostojewskiego – nabierają w ich wspólnotowej świadomości charakteru uniwersalnego, światopoglądowego i filozoficznego, niekiedy również religijnego, stając się jednocześnie pytaniami o świat, człowieczeństwo, *sacrum* i prawdę w ogóle.

Można zatem się spodziewać, że analiza pytań o Rosję, stawianych przez Dostojewskiego i jego rodaków, stwarza szansę heurystycznie płodnej analizy zarówno twórczości, myśli i postaci

¹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011, s. 7–26.

wielkiego pisarza oraz sposobu pojmowania go przez Rosjan, jak i znacznie szerszej rosyjskiej tradycji filozoficznej, intelektualnej i kulturowej. Dzieje się tak, w moim przekonaniu, zwłaszcza wtedy, gdy zostaną wykorzystane możliwości stwarzane przez pokantowską perspektywę teoretyczną, pozwalającą rozpoznać i sproblematyzować podmiotowo-przedmiotowe *a priori*, które owe pytania zakładają². Prowadzone przeze mnie od wielu lat badania myśli, tradycji i samoświadomości rosyjskiej, a przede wszystkim obecnych i kultywowanych w niej dążeń i prób samopoznawczych, w ewidentny sposób pokazują bowiem, że pytania o Rosję – i o Dostojewskiego – nie są *de facto* neutralne wobec swego przedmiotu (wobec tego, co pojmują i rozpoznają one jako swój przedmiot), podobnie jak on wobec nich.

Każda próba poznawcza wyznaczona pytaniem o Rosję – bądź w analogiczny sposób pojmowanym pytaniem o Dostojewskiego – i, w szczególności, choć oczywiście nie tylko wtedy, finalistycznym zamysłem jej – jego – zrozumienia bądź ukazania jej – jego – intelektualnej niepojętości, pozostaje nieuchronnie aktem podmiotowym, filozoficznym, światopoglądowym, często również *quasi*-religijnym, a nawet mistycznym. Odnajdowane w rezultacie owego aktu „istota” i szerzej „przedmiotowość” rosyjskości, „rosyjskiej duszy”, „duszy Rosji” czy „rosyjskiej idei”³ – i, analogicznie, „duszy Dostojewskiego” – nie są bowiem czymś spoza uruchomianego przez siebie procesu sensotwórczego, lecz stanowią każdorazowo korelat określonej intencji kulturotwórczej. Ujawnić ową intencję, zapytać o jej sens i charakter, to zarazem dokonać problematyzacji wyznaczonych przez nią dążeń samopoznawczych Rosjan oraz porządku przedmiotowego, jakie one rozpoznają, zakładając go *implicite* już wcześniej jako prawdziwy i rzeczywisty. Podmiot i przedmiot relacji poznawczej współzakładają się tam i współkonstytuują jako rezultaty określonych procesów sensotwórczych, ukierunkowanych przez intencję „zrozumienia Rosji” – w rozpatrywanym przypadku zapośredniczanych intencjonalnie

² Por. w sensie ogólnofilozoficznym: M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 17, 42–44.

³ Por. M. Broda, *Rosja-Sfinks*, [w:] *Idiee w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leke sykon*, red. A. de Lazari, t. 5, Łódź 2003, s. 234–239; tenże, *Rosja – „dusza świata”*, [w:] *Idiee w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 6, Łódź 2007, s. 264–275.

poprzez, uprzednie lub wręcz istotowo utożsamiane z nim, „zrozumienie Dostojewskiego” – i jednocześnie „zrozumienia siebie” przez podmiot pytający o Rosję (a także o Boga, świat, historię, prawdę, dobro, piękno, doczesność, wieczność itp.) w taki właśnie, a nie inny, sposób.

Przez wiele stuleci istnienia filozofii jej koncepcje tworzone były z podmiotowym przeświadczeniem swych autorów, że są one – mogą i powinny być – wiedzą zarazem powszechną (o zasięgu uniwersalnym, obejmującym całość bytu), konieczną (rozpoznającą konieczne, a nie tylko faktyczne, empirycznie uchwytnie, struktury, prawa i właściwości świata) i przedmiotowo ważną (formułowanym przez nie twierdzeniom odpowiadać miał, pozapodmiotowo już ukształtowany, porządek przedmiotowy, potwierdzany przez doświadczenie). Ich twórcy pozostawali wówczas w – traktowanym przez siebie jako samooczywiste – przekonaniu, że poznanie ma charakter bierny, a jego celem jest po prostu rozpoznanie i myślowe odtworzenie porządku samego bytu, co odpowiadało zresztą – wciąż często nadal odpowiada – bardzo rozpowszechnionym wyobrażeniom na temat celu i charakteru poznania. Podstawą tak pojmowanych konstrukcji filozoficznych (z wyjątkiem koncepcji tworzonych przez sceptyków) oraz licznych teorii, intencjonalnie przynajmniej, naukowych było – formułowane *explicite* lub *implicite* przyjmowane – założenie o tożsamości bytu i myślenia, uzasadniające jednocześnie poznawalność bytu i odtwórczo-sprawozdawczy charakter poznania.

Wielu badaczy i teoretyków, zajmujących się nie tylko „uprawianiem” filozofii, ale i działalnością badawczo-naukową, również dziś myśli o świecie oraz o swojej o nim – już posiadanej bądź poszukiwanej – wiedzy w podobny sposób, nie przyjmując *de facto* do wiadomości konsekwencji kantowskiego przełomu w filozofii i myśleniu w ogóle. Świadomość pokantowska jest świadomością tego, że podmiot poznający nieuchronnie współkonstrytuuje i współkształtuje każdorazowo poznawaną i objaśnianą przedmiotowość. Nie może być ona poznawana i objaśniana bez nałożenia na nią – czy ściślej, bez umieszczenia jej w nich – siatki pojęć, konstrukcji i modeli teoretycznych, bez względu na to, czy dany badacz lub osoba poznająca uświadamia sobie ów fakt, czy nie⁴. Spra-

⁴ Por. M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka...*, s. 42–44, 49–57.

wa dotyczy zarówno każdej koncepcji teoretycznej, filozoficznej i naukowej – w szczególności, co bezpośrednio ważne w kontekście rozpatrywanego problemu możliwości „zrozumienia Dostojewskiego” – wszelkich schematów interpretacyjno-objaśniających, koncepcji światopoglądowych lub konstrukcji literackich, jak i schematów myślenia potocznego, zdroworozsądkowego, ideologicznego itp.

Jeśli tak, jedynie mityczną, nostalgiczną tęsknotą może pozostawać przedkantowska wiara w jedną, wielką – posiadaną bądź możliwą do znalezienia – wyjaśniającą wszystko w ekskluzywny – a jednocześnie w intersubiektywnie, ponadwspólnotowo ważny, definitywny – sposób koncepcję filozoficzną, teorię naukową, formułę światopoglądową czy ideologiczną itp. Uświadamianie sobie nieuniknionej częściowości, względności, historyczności, sytuacyjności itp. każdej – również, o co zwykle najtrudniej, własnej – perspektywy czy formuły poznawczej powinno zatem otwierać ją – i podmioty z nią związane – na potrzebę i możliwość dialogu z innymi. Uznanie, że – w związku z czynnym charakterem poznania i współkształtowaniem badanej przedmiotowości przez podmiotowe konstrukcje poznawcze – „byt sam w sobie” pozostaje niepoznawalny i trudno byłoby zatem bronić klasycznie pojmowanej koncepcji prawdy (zgodnie z nią sąd jest prawdziwy, jeśli jego treść jest zgodna z rzeczywistością „samą w sobie”) nie wyklucza możliwości porównywania ze sobą i merytorycznego oceniania wartości poznawczej istniejących i tworzonych teorii, objaśniających analizowane zjawiska, procesy, sytuacje, problemy czy sprawy.

W pokantowskiej perspektywie filozoficznej, stanowiącej teoretyczną podstawę przedstawianych w książce analiz i uwag, możliwe i niezbędne staje się w szczególności dążenie do rozpoznania – niewidocznych z pozycji, uwikłanego bezpośrednio w konkretną relację poznawczą, podmiotu epistemicznego – podstawowych założeń, struktur, właściwości i uwarunkowań uruchamianych przez ów podmiot procesów sensotwórczych. Możliwe i niezbędne staje się wówczas również ustalenie, jakie – i dlaczego – formy i struktury mogą pojawić się w ich ramach jako podmiotowo, przedmiotowo i aksjologicznie ważne rozpoznanie czynników, uwarunkowań i granic heterogenizacji podstawowych rozstrzygnięć strukturalno-treściowych, powtarzających się w nich związków

sensu oraz typów ich, intencjonalnie często wzajemnie spolaryzowanych, specyfikacji, prób ich syntezy oraz zakresu i sposobów dopuszczalnej samoproblematyzacji⁵.

Finalistycznym zamysłem „zrozumienia Rosji” – i „zrozumienia Dostojewskiego” – towarzyszy, zwykle bezwiednie, choć zarazem w sposób nieunikniony, odpowiadająca im projekcja sensu, zakładająca *a priori* określony porządek przedmiotowości, pojmowanej wówczas jako sama – w ekskluzywny sposób przez siebie poznawana bądź kontemplowana w swej istotowej niepoznawalności – Rzeczywistość. Dzieje się tak, podkreślmy, zarówno wówczas, gdy zamysł ów przywołuje się w znaczeniu Syzyfowego trudu, bezradnego wobec głębi „rosyjskiej tajemnicy”, jak i wtedy, gdy ogłasza się – a co najmniej wyraża wiarę w istnienie i możliwość jego znalezienia – definitywne rozwiązanie „rosyjskiej zagadki”; czy, analogicznie, „tajemnicy” bądź „zagadki” Dostojewskiego. W pierwszym przypadku założona zostaje szczególna natura „duszy Rosji” i „duszy Dostojewskiego”, wykluczająca możliwość ich zrozumienia bądź poznania⁶; w drugim natomiast, nieodchodząc od przeświadczenia o szczególności natury Rosji czy postaci i myśli Dostojewskiego, ujmuje się je jako takie, które mocą własnej dynamiki wyjawiają wybranym swoją istotę i eschatologiczny sens, dzięki czemu na nich, i na Rosję, spłynąć może poczucie, rozpoznawanej w Prawdzie, wspólnotowej, narodowej i ponadnarodowej misji⁷.

Nie wydaje się, by w obszarze tradycji rosyjskiej można było mówić często o pełnej, zwłaszcza intencjonalnej, równorzędności obu wariantów. Pierwszy z nich odgrywa zwykle 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: w szczególności dla Zachodu, a także dla skażonych zachodnimi wpływami rosyjskich okcydentalistów, oderwanych od ludu i ojczystej gleby *citoyenów*. „Zachód – twierdził w rozpatrywanym duchu m.in.

⁵ Por. tamże, s. 69–73.

⁶ Por. O. Riabow, »Umom Rossiju nie poniat'...« Giendiornyj aspekt »russkoj zagadki«, »Ženszczina w rossijskom obszczestwie" 1998, No. 1, s. 37.

⁷ Por. W. Sołowjow, *Russkaja idieja*, Sankt-Pieterburg 1991, s. 82.

Dostojewski – prędzej wynajdzie *perpetuum mobile* lub eliksir życia, niż zgłębi istotę rosyjskości, ducha Rosji”⁸.

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 negowania i cudzoziemskiego niewolnictwa⁹.

W analogicznych ujęciach rodaków Bierdiajewa kluczem do poznania Rosji nie musi być koniecznie jej antynomiczność; ważne jest przede wszystkim coś ogólniejszego – poprzez inicjacyjnie pojmowane przebicie się przez warstwę zewnętrznych pozorów otwarcie wrót wyższej, integrującej i przemieniającej Prawdy.

Powyższemu idealnotypowemu rozróżnieniu bardzo rzadko odpowiadają równie „czyste” i konsekwentnie realizowane typy rzeczywistych postaw, reprezentowanych przez poszczególnych myślicieli rosyjskich, stanowiska tych ostatnich oscylują bowiem z reguły pomiędzy jedną stroną a drugą. W podobny sposób pojmował, zauważmy, sprawę sam Fiodor Dostojewski: „Człowiek jest tajemnicą. Trzeba ją odgadnąć, i jeżeli będziesz odgadywać przez całe życie, to nie mów, żeś stracił czas; zajmuję się nią, ponieważ chcę być człowiekiem”¹⁰. Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku, intencja „zrozumienia Rosji” w ogóle, a „zrozumienia Dostojewskiego” w szczególności, wiąże się i współokreśla z intencją zrozumienia samego siebie, natomiast konstatacja ich „tajemnicy” bądź, przeciwnie, przedstawienie rozwiązania ich „zagadki”, pociągają za sobą, odpowiednio, określone odpowiedzi na pytanie o naturę podmiotu pytającego, w szczególności o możliwość po-

⁸ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, przekład M. Leśniewska, red. naukowa i wstęp R. Łużny, Warszawa 1982, s. 47–48.

⁹ N. Bierdiajew, *Sud’ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa 1990, s. 10.

¹⁰ Cyt. według: D. Gusiew, *Istorija filozofii*, Moskwa 2004, s. 313.

jęcia przez Rosjan samych siebie. W obu wypadkach uzyskiwane charakterystyki nie odnoszą się jednak *de facto* – jak chcieliby ich autorzy – do absolutyzowanego w swej ekskluzywności, podmiotu poznającego w ogóle, ani do bytu samego w sobie, ale do podmiotu i przedmiotowości, stanowiących każdorazowo wzajemnie powiązane i warunkujące się korelaty określonej relacji poznawczej. Dla słabo przeoranej kantyżmem świadomości rosyjskiej fakt dokonanej uprzednio projekcji sensotwórczej, współkonstytuującej-badaną „rzeczywistość”, a także akt dokonanego przez siebie wyboru przedmiotowego i aksjologicznego sensu, pozostają jednak w podobnych przypadkach zwykle poza ramami podmiotowego pola widzenia, czemu sprzyjają silnie obecne i trwale rozpowszechnione w kulturze i myśli rosyjskiej pierwiastki mistycznego realizmu, antyfenomenalizmu, ontologizmu, kosmizmu, orientacji na totalność, wspólnotowości, maksymalizmu, eschatologizmu itp.¹¹

Zamiar bliższego zainteresowania się podejmowaną w książce problematyką badawczą, skoncentrowaną na analizie myśli Fiodora Dostojewskiego i kultuwowanego w głównym nurcie rosyjskiej tradycji intelektualnej sposobu jej pojmowania, zrodził się u mnie podczas obrad XIV Sympozjum Międzynarodowego Towarzystwa im. Dostojewskiego w 2010 r. w Neapolu. Centralnym tematem i lejtmotywwem prowadzonych tam dyskusji i sporów okazał się – w niespodziewanym dla ich zachodnich uczestników stopniu – problem związany z pytaniem, czy osoby nieprawosławne mogą zrozumieć Dostojewskiego, czy też owo zrozumienie pozostaje ekskluzywną zdolnością, rosyjskich w szczególności, wyznawców wschodniego chrześcijaństwa. Co więcej, dla niemal wszystkich zabierających głos Rosjan – wyjątkiem był prawnuk wielkiego pisarza, emerytowany tramwajarz petersburski, Dymitr Dostojewski – nie było to tak naprawdę postawienie problemu, lecz okazja do pojmowanego jako samooczywiste zakwestionowania nieuprawnionych roszczeń nieprawosławnych i nierosyjskich myślicieli, badaczy i czytelników do możliwości „zrozumienia [przez siebie – przyp. M.B.] Dostojewskiego”. Nierosyjscy i nieprawosławni uczestnicy sympozjum, polemizując z nimi, przedstawiali, z kolei, najczęściej diametralnie przeciwny punkt widzenia, w następstwie

¹¹ Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 65–68, 83–84, 103–108.

czego zamiast rzeczywistego dialogu – zakładającego przecież jakąś autentyczną otwartość na argumenty swych adwersarzy¹² – przebieg obrad wyznaczyły dwa równoległe toczące się monologi.

Problemy i sytuacje, związane z kwestią dialogiczności-niedialogiczności różnorodnych sporów, stanowisk i poglądów, mogą być oczywiście podejmowane, rozpatrywane i objaśniane w kategoriach wielu różnych dyscyplin i nauk szczegółowych, m.in. historii, psychologii, socjologii, antropologii, etnologii, politologii, kulturoznawstwa czy literaturoznawstwa, a także, w sposób bardziej wtedy wielostronny i kompleksowy, w ramach badań i analiz o charakterze interdyscyplinarnym. W proponowanym przeze mnie ujęciu podniesionej sprawy skoncentruję się na wskazaniu niektórych jej przesłanek i aspektów wyznaczanych przez podstawowy imperatyw intelektualny, związany z perspektywą filozoficzną. Do konstytutywnych właściwości, współstanowiących o swoistości myślenia-poznania filozoficznego należą w szczególności: maksymalna ogólność – możliwie najogólniejszy punkt widzenia, punkt widzenia całości – i maksymalny krytycyzm – zdolność pytania o wszystko, problematyzowania wszystkiego, również własnych założeń, uzasadnień i rozstrzygnięć¹³ oraz, w następstwie powyższego, krytyczna samoświadomość badawcza dotycząca statusu, sensu i charakteru ich podmiotowo-przedmiotowych wytworów, korelatów i konsekwencji.

Dystansując się programowo od pokusy, by – zwłaszcza *a priori* – sytuować swoje stanowisko po którejś z tak ukształtowanych stron – nie tylko przecież neapolitańskich czy szerzej rosyjsko-zachodnich i prawosławno-nieprawosławnych – sporów o własną bądź czyjąś zdolność do „zrozumienia” kogoś lub czegoś, proponuję przede wszystkim przyrzeć się ich ogólnej naturze; rozpoznać, wskazać i spróbować wyjaśnić niektóre z podstawowych źródeł i uwarunkowań towarzyszących im tendencji do radykalnej polaryzacji wzajemnie przeciwstawnych stanowisk oraz zastanowić się nad przesłankami i uwarunkowaniami możliwości za-

¹² W ogólnym wymiarze kwestii rozumienia-nierozumienia, dialogiczności-niedialogiczności, prawdy-dogmatu, wiedzy-wiary por. O. Iwanow, *Filosofskaja istina i dogmat*, Sankt-Pietierburg 2012, s. 189–194; J. Uglik, *Dostojewski, czyli rzecz o dramacie człowieka*, Warszawa 2014, s. 189–193.

¹³ Por. S. Sarnowski, *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1992, s. 5 i n.

istnienia-stworzenia przestrzeni rzeczywistego dialogu między uczestnikami podobnych polemik, kontrowersji i sporów. Wspominam o tym, gdyż właśnie refleksja nad niedialogicznością obserwowanego wówczas sporu, jego charakterem, źródłami i przesłankami, uświadomiła mi potrzebę konieczności dokonywania, podczas prowadzonych analiz badawczych, zasadniczego rozróżnienia – wyeksplikowanego w tytule niniejszej książki¹⁴ – między „zrozumieniem” a „rozumieniem”, w kontekście zakładanego przez nie odpowiednio charakteru badanej-rozpoznawanej przez siebie przedmiotowości oraz towarzyszącego temu statusu podmiotu poznającego i charakteru posiadanej przezeń wiedzy.

Uświadomieniu sobie podmiotowego momentu czy wręcz charakteru własnych rozpoznań – współwystępujących z odmiennymi, alternatywnymi, a więc w pewnym sensie równoprawnymi w stosunku do nich rozpoznaniem innych – istoty rosyjskości i rzeczywistości w ogóle, nie sprzyja silna i rozpowszechniona w myśli rosyjskiej niechęć do jakiegokolwiek dystansu między poznającym a przedmiotem poznania, między myśleniem a jego podmiotem. Chciałaby ona „myśleć myślą”, „myśleć podmiotem myśli”, nie tyle objaśniać, ile uobecniać¹⁵. Nieprzypadkowym ideałem staje się wówczas myślenie sofijne, a uprzywilejowanym systemem wiedzy sofologia: Sofia jest wszak „immanentna wobec bytu, a jej refleksyjność pojawia się we właściwej tylko jej samej zdolności do tego, by »myśleć samą siebie«”¹⁶. Występowanie, znaczenie i siła wpływu myślenia sofijnego nie ogranicza się bynajmniej do twórczości filozofów rosyjskich (W. Sołowjow, P. Fłorenski, S. Bułgakow, G. Fłorowski, L. Karsawin, E. Trubieckoj, M. Łosski i in.), gdyż sofijność pozostaje kategorią dobrze opisującą

¹⁴ Wcześniejszą tytułową eksplikację, akcentującą programowy zamysł problematyzacji pojmowanego w podobny sposób „zrozumienia”, znaleźć można w mojej, również „poneapolitańskiej”, książce *„Zrozumieć Rosję”?*..., poświęconej analizie podejmowanych przez myślicieli rosyjskich prób „zrozumienia Rosji”.

¹⁵ Por. J. Faryno, *Thinker, Thought, Reflexion*, [w:] *Idziei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 378; M. Tryczyk, *Między imperium a świętą Rosją*, Gdynia 2009, s. 46–49.

¹⁶ J. Faryno, *Thinker, Thought...*, s. 378. Por. L. Stołowicz, *Istorija russkoj filosofii*, Moskwa 2005, s. 185–188; P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, [w:] T. Obolovitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów 2009, s. 37–40.

i pomagającą objaśnić właściwości mentalności i samoświadomości Rosjan, z Fiodorem Dostojewskim włącznie¹⁷.

Ogólniej sprawę ujmując, w moim przekonaniu, by rzeczywiście podjąć problem możliwości „(z)rozumienia Dostojewskiego” w zasygnalizowanym wyżej kontekście religijno-wyznaniowym – czy w analogiczny sposób pojmowanym kontekście narodowo-kulturowym, wprowadzającym pytanie, czy nierosjanie mogą w ogóle zrozumieć Dostojewskiego, czy też owo zrozumienie pozostaje ekskluzywną zdolnością Rosjan¹⁸ – trzeba przede wszystkim uprzytomnić sobie istnienie dwóch zasadniczo odmiennych, wzajemnie do siebie nieredukowalnych, typów wiedzy: wiedzy świętej i wiedzy profanicznej. Dziedzina *sacrum* ma bowiem własny, swoisty dla siebie sposób percepcji, w którym rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej i zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden integralny akt. Istotną cechą zjawisk religijnych zdaje się pozostawać rozróżnienie *sacrum* i *profanum*, sfery świętej i sfery profanicznej. Właściwe dla rosyjskiego prawosławia paschalna dominanta, maksymalizm eschatologiczny, podkreślanie pierwiastka immanencji Królestwa Bożego w świecie, pragnienie wiedzy integralnej itd. przesłaniają jednak niejednokrotnie, co ważne również dla rozumienia myśli i pism Dostojewskiego, klarowność podobnego rozróżnienia, osłabiając autonomiczność sfery *profanum* w ogóle, a porządku historycznego w szczególności, w zakładanej perspektywie „przebóstwienia świata”, przerastania realności profanicznej w parazyjnie pojmowaną rzeczywistość świętą¹⁹.

Przyjmując postawę poznawczego dystansu wobec zasygnalizowanych wyżej tendencji i wykorzystując jednocześnie możliwości, jakie stwarza pokantowska perspektywa teoretyczna, przychodzi zauważyć, że zamiast absolutyzować niedialogiczną – w swych założeniach, przesądzeniach i konsekwencjach – prze-

¹⁷ Por. M. Sergeev, *Sophia*, [w:] *Idiei w Rossii...*, t. 4, s. 525–534; K. Stiepanin, *Prieodalenije mietafizycznego sirotstwa w romanach F.M. Dostojewskiego*, „Dostoevsky Studies. The Journal of the International Dostoevsky Society. New Series” 2012, Vol. XVI, s. 117–120.

¹⁸ Tak skonkretyzowane pytanie, rzadziej zwykle *explicite* formułowane przez Rosjan, ma wtedy w ich ujęciu symptomatycznie często charakter *de facto* retoryczno-grzecznościowy.

¹⁹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?..., s. 439–444, 449–451, 463–464 i in.

ciwstawność „rozumienia” i „nierozumienia”, lepiej mówić o różnych typach i bardziej konkretnych sposobach rozumienia, w szczególności rozumienia myśli i postaci Fiodora Dostojewskiego. Należy być świadomym, że charakter konstrukcji objaśniających nieuchronnie współkonstruuje poznawaną przedmiotowość, w sferze której, w rozpatrywanym przypadku, odczytywany sposób rozumienia przez Dostojewskiego świata współkształtowany jest każdorazowo przez sposób rozumienia go, a także kontekstu historycznego, w którym pisarz żył, przez kolejnych badaczy i czytelników; analogicznie jak współkształtował ją – i współkonstruował ów kontekst – sposób przeżywania i rozumienia świata przez samego Dostojewskiego²⁰.

Będzie można wówczas próbować pełniej wyjaśnić, dlaczego właśnie Fiodor Dostojewski odbierany jest przez wielu swych rodaków w kategoriach wykraczających, świadomie bądź *de facto*, poza sferę zwykłej, profanicznej wiedzy, stając się przedmiotem wspólnotowego kultu, w następstwie czego kontakt z Nim traktowany jest przez nich jako swego rodzaju doświadczenie *sacrum*, a w Jego osobie, twórczości i myśli dostrzega się artykulację i uobecnienie Prawdy; pozwalające – Jemu i im – rozpoznać się i określić w Prawdzie, prowadzące ku spełnieniu się Prawdy w przemienionym przez Nią świecie. Jak będę starał się pokazać, heurystycznie płodnym punktem badawczego odniesienia staje się, w związku z powyższym, spojrzenie na myśl i postawę Dostojewskiego, a także na sposób odbierania go przez licznych Rosjan w kontekście stawianych – przez niego i przez nich – pytań, towarzyszących wysiłkom zmierzającym do zrozumienia Rosji, świata i siebie, w szczególności, rozpoznanie i analiza współprzymiowanych w centralnym nurcie rosyjskiej tradycji intelektualno-kulturowej podstawowych założeń, przesądzeń, celów, wartości, argumentów, czynników i granic możliwej dyferencjacji oraz problematyzacji postaw i poglądów itd.

Sprawa dotyczy, zauważmy, *de facto* całej twórczości Dostojewskiego: zarówno jego publicystyki, jak i beletrystyki²¹. Reprezentujący pierwszą z wymienionych sfer *Dziennik pisarza* nie jest

²⁰ Por. J. Dobieszewski, *Fiodor Dostojewski. Kilka uwag*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Dostojewskiego i Tolstoja*, Warszawa 2000, s. 42–44.

²¹ Por. A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, 153–155.

bowiem po prostu bierną artykulacją historycznego kontekstu religijnego, kulturowego i społecznego, ale, podobnie jak *Biesy* czy *Zbrodnia i kara*, kontekst ów – jako swój właśnie – współkonstruuje, postrzegając, konceptualizując, wypowiadając go i problematyzując w określony sposób²². W obu sferach swej aktywności pisarz poszukiwał Prawdy, zdolnej poznać i przemienić świat; chciał wypowiedzieć Prawdę, określić się w Prawdzie i służyć urzeczywistnieniu się Prawdy. Przedmiotem moich uwag i analiz zamieszczonych w niniejszej książce będzie jednak programowo tylko pierwsza z wymienionych wyżej dwóch podstawowych sfer szeroko rozumianej twórczości Dostojewskiego – a mianowicie jego publicystyka, rozpatrywana w przedstawianej we *Wstępie* perspektywie teoretycznej.

Ogólniej rzecz ujmując, każda z ludzkich wypowiedzi współtworzy, ujawnia i w określony sposób oświetla własny kontekst, artykułując – w sposób mniej lub bardziej pośredni i zindywidualizowany – jego sens poprzez problemy, jakie sama stawia. Zawiera się w niej

pewna nadwyżka znaczenia, która wykracza poza swoje historyczne podłoże, mimo że zawsze takie historyczne, społeczne czy polityczne podłoże można wskazać, wszelako z chwilą, z którą zostaje ono „wypowiedziane”, ulega przekształceniu w żywiole logosu; odąd owo słowo będzie mogło być podejmowane również w innych dziejowych sytuacjach historycznych i być zrozumiane²³.

²² Jak objaśnia Janusz Dobieszewski, a – dodajmy od siebie – sformułowaną przezeń konstatację można również odnieść do samego autora *Biesów* i *Dziennika pisarza*, „Bohater Dostojewskiego jest wyrazicielem nie tyle określonej rzeczywistości społecznej, co pewnego poszczególnego sposobu patrzenia na świat i samego siebie, jest nosicielem idei, które odnoszą go do nieskończoności i do innych nosicieli idei podobnie jak on autonomicznych”. J. Dobieszewski, *Na czym polega porażka Raskolnikowa*, [w:] T. Sucharski (red.), *Dostojewski i inni. Literatura, idee, polityka. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu*, Katowice 2016, s. 141.

²³ Por. P. Ricouer, *Historyczność a historia filozofii*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 257. Cytowane konstatacje Paula Ricouera dotyczą bezpośrednio wypowiedzi filozoficznych, bardzo skądinąd szeroko przezeń rozumianych; w moim przekonaniu mogą być one jednak odnoszone zasadnie również do wypowiedzi światopoglądowych, religijnych, literackich, ideologicznych itp.

Z drugiej strony, w stopniu i wymiarze, w jakim ów tak pojmowany kontekst znajduje – i nie znajduje – swój odpowiednik w rozpoznawanej-odczytywanej przez innych rzeczywistości, historycznej i współczesnej, jego uwzględnienie może jednocześnie pomagać w ujawnianiu i analizie przesłanek i uwarunkowań wszelkich pojawiających się sposobów odczytywania, wykładni i interpretacji owych wypowiedzi oraz postaw i problemów z nimi związanych.

Należy pamiętać, że stanowiący zasadniczy przedmiot przeprowadzanych w książce analiz i badań

Dziennik pisarza [...] to nazwa czasopisma, a raczej wydawnictwa periodycznego, jakby almanachu, który Dostojewski – odczuwający przez całe życie konieczność wypowiadania się także bardziej bezpośrednio, wprost, reagowania na realia i aktualia otaczającego go świata – zaczął wydawać w 1873 r.²⁴

Jak słusznie podkreślił Ryszard Łużny, autor przytoczonej informacji, redaktor naukowy trzytomowego, polskiego wydania *Dzienników pisarza* i niektórych innych, zamieszczonych tam, wybranych tekstów publicystycznych Dostojewskiego,

istnieją między jego [tj. F. Dostojewskiego – przyp. M.B.] twórczością artystyczną a publicystyką ściśle i nierozzerwalne związki, obie te dziedziny – zachowując swoją autonomię, mocno są ze sobą powiązane. [...] Dopiero łączne ich widzenie może doprowadzić do uzyskania pełnej odpowiedzi na pytanie o istotę tego fascynującego, najwybitniejszego przecież w całej literaturze rosyjskiej zjawiska, któremu na imię Fiodor Dostojewski, jego życie, osobowość, myśl i sztuka pisarska²⁵.

W podobnym duchu wypowiadał się, zauważmy, Andrzej Walicki:

W istocie rzeczy Dostojewski-pisarz nie da się oddzielić od Dostojewskiego-filozofa. [...] Frapujące go problemy nie występują w jego twórczości w postaci izolowanej, lecz przenikają się wzajemnie, tworząc żywy, nierozzerwalny spłot²⁶,

²⁴ R. Łużny, *Wstęp. Czytając Fiodora Dostojewskiego „Dziennik pisarza”*, [w:] F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 1, s. 7.

²⁵ Tamże, s. 15.

²⁶ A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich...*, s. 153.

co nie zmienia jednak faktu, iż

nie można odmówić racji twierdzeniu, że Dostojewski jako twórca literacki nie jest tym samym, co Dostojewski jako myśliciel, i że badania nad tym ostatnim nie mogą przesądzać o wynikach badań nad Dostojewskim – powieściopisarzem²⁷.

W następstwie powyższego, możliwe i poznawczo zasadne pozostaje rozpoczynanie prowadzonych prac badawczych zarówno od względnie autonomicznej analizy utworów literackich (powieści, opowiadań) Fiodora Dostojewskiego, jak i od analizy jego pism publicystycznych; rozpatrywanie obecnych w jednych i w drugich struktur myślowych, treści filozoficznych, religijnych, psychologicznych, społecznych itd., przy dostrzeganiu i uwzględnianiu specyfiki obu sfer działalności. Nawet więcej, ich specyfika, odrębność, ale i wzajemna korespondencja, rodzą właśnie, jak sądzę, heurystyczną potrzebę prowadzenia podobnych analiz, dotyczących, w szczególności, ale przecież nie tylko, publicystycznych pism i wypowiedzi Dostojewskiego, w których pragnie on w możliwie jednoznacznym kształcie przedstawić swoją wizję Rosji i świata, *sacrum* i *profanum*, historii i przyszłości. W sposób zupełnie naturalny ujawnia się w nich zatem dążenie do wychodzenia – w stopniu, w jakim jest to możliwe – poza antynomiczność i dialektykę idei oraz ich personifikacji-nosicieli w beletrystycznych utworach pisarza²⁸ czy wskazywaną przez Michaiła Bachtina polifoniczność jego opowiadań i powieści²⁹.

W związku z powyższym, w tekstach publicystycznych Dostojewskiego treści odmienne od uznawanych i głoszonych przez niego w danym okresie poglądów, charakterystyk i diagnoz istniejącej

²⁷ Tenże, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenie do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 480.

²⁸ By posłużyć się egzemplifikacją powyższego, jak wskazuje Andrzej Walicki, literaccy bohaterowie Dostojewskiego „to – podobnie jak w dialogach Platona – nosiciele idei, lecz idei o charakterze antynomicznym, idei-problemów. Idee te w twórczości Dostojewskiego walczą ze sobą, odpychają się i przyciągają, przechodzą w swe przeciwieństwa, uzyskując zaś ostateczny wyraz, ulegają przezwyciężeniu jako »momenty« w nieustającym rozwoju myśli. Owa dialektyka idei staje się czasem »złą dialektyką« (terminologia Hegla), dialektyką ich wypaczeń”. Tamże, s. 153.

²⁹ Por. M. Bachtin, *Problemy poetiki Dostojewskiego*, Moskwa 2017, s. 11–15, 194–201, 321–330.

rzeczywistości, jej ocen i wizji przyszłości pojawiają się najczęściej jako wypowiedzi osób, z którymi nie zgadza się on i polemizuje bądź jako wątpliwości, które próbuje przewyciężyć, w utworach literackich natomiast jako rozpisane na niesprowadzalne do siebie role, odgrywane przez ich konkretnych bohaterów, prowadzone przez nich wzajemne polemiki i przeżywane rozterki wewnętrzne. Jeśli tak, heurystycznie zasadne, potrzebne i potencjalnie badawczo płodne wydaje się wykorzystywanie przeprowadzanych wcześniej w możliwie autonomiczny sposób analiz utworów literackich Dostojewskiego albo jego pism publicystycznych, pomagające następnie objaśniać ich wzajemne korespondencje, związki, napięcia i oddziaływania, bez wpisywania rozpoznawanych treści wypowiedzianych w jednej z wymienionych sfer czy w poszczególnych pismach jego szeroko rozumianej aktywności pisarskiej, w gotowe schematy tworzone w rezultacie analiz sfery drugiej lub w ogóle całokształtu działalności twórczej Fiodora Dostojewskiego.

Skoncentrowane na analizie publicystycznych tekstów pisarza, zadania badawcze realizowane w niniejszej książce nie idą zresztą tak daleko, programowo dystansują się również od finalistycznie pojmowanego zamysłu „doprowadzenia” do możliwego jakoby, pełnego i definitywnego rozpoznania „istoty” zjawiska-fenomeny Dostojewskiego. W zacytowanej wcześniej wypowiedzi R. Łuznego podobne treści mają zresztą pewnie sens raczej metaforyczny, w przypadku jednak wielu innych, nie tylko rosyjskich, badaczy i myślicieli ich poznawcze zamysły wydają się mieć jednak – nie zawsze do końca w pełni samoświadomy i *explicite* wyrażony sposób – taki właśnie finalistyczny charakter, przeciwstawiający *de facto* każdorazowo swoje „rozumienie” odmiennemu od niego rozumieniu innych, traktowanemu wówczas jako „niezrozumienie” właśnie.

Podejmując się badawczego rozważenia zasygnalizowanych wyżej kwestii, będę korzystał z rezultatów wcześniej już przeprowadzonych przez siebie ogólniejszych analiz, dotyczących rosyjskich dążeń i wysiłków samopoznawczych wyznaczanych imperatywem „rozumienia Rosji”, ich religijno-kulturowego i duchowo-mentalnego kontekstu historycznego oraz towarzyszącego im i leżącego u ich podstaw sposobu pojmowania prawdy itd., a także z rezultatów swoich wcześniejszych analiz wybranych aspektów postawy

i myśli samego Fiodora Dostojewskiego, ujmowanych w perspektywie miejsca i recepcji Wielkiego Pisarza w tradycji rosyjskiej, rozpatrywanych m.in. w kontrastującym zestawieniu z postawą i myślą – oraz charakterem ich recepcji przez Rosjan – Konstantego Leontjewa.

Proponowana książka stanowi – w konkretyzującym odniesieniu do myśli Fiodora Dostojewskiego – podsumowanie prowadzonych przeze mnie przez wiele lat badań nad podejmowanymi przez Rosjan i myślicieli rosyjskich próbami „zrozumienia Rosji”. Zostały w niej wykorzystane – w znacznym stopniu jednak wtedy w wieluprzypadkach zmienione, skonkretyzowane i zaktualizowane – wyniki moich wcześniejszych prac badawczych, przedstawione w szczególności w publikacjach zamieszczonych w *Nocie bibliograficznej*; zarówno tych o charakterze ogólniejszym, jak i tych skoncentrowanych bezpośrednio na analizie poglądów i koncepcji myślowych Fiodora Dostojewskiego³⁰.

³⁰ Por. s. 177–178.

ROZDZIAŁ 1

„PUSZKINOWSKA” AUTOPREZENTACJA MYŚLI FIODORA DOSTOJEWSKIEGO

W proponowanej w książce perspektywie badawczej dogodnym punktem wyjścia dla refleksji nad myślą Fiodora Dostojewskiego – a także jej miejscem oraz charakterem recepcji i interpretacji w rosyjskiej tradycji intelektualno-kulturowej, w kontekście stawianych tam od wieków pytań o Rosję, jej istotę, sens istnienia, misję, posłannictwo, powołanie itp. – staje się, jak sądzę, moment, w którym entuzjastycznie i niemal zgodnie¹ odczytano w jego słowach, upragniony i wyczekiwany, głos Rosyjskiej Prawdy. Dzień 8 czerwca 1880 r., w którym Fiodor Dostojewski wygłosił – z okazji odsłonięcia pomnika ku czci poety – swą słynną *Mowę o Puszkynie*, był dniem jego wielkiego, bezprecedensowego wręcz triumfu:

Gdy w zakończeniu proklamowałem ideę powszechnego zjednoczenia ludzi – pisał do żony – sala wpadła jakby w histerię; gdy skończyłem – nie zdołałem ci opisać, jaki krzyk, jaki ryk zachwytu się rozległ: ludzie nieznający się nawzajem płakali, szlochali, padali sobie w objęcia i przysięgali, że staną się lepsi, że nie będą już nienawidzić, lecz kochać².

¹ Wyjątkiem, przysłowiowo potwierdzającym regułę, był od początku i konsekwentnie Konstanty Leontjew, w zasadniczo odmienny sposób – co ważne i, jak spróbuję pokazać, znaczące i symptomatyczne w rozpatrywanym przeze mnie kontekście – postrzegający, konceptualizujący i problematyzujący rzeczywistość. Por. M. Broda, *Dostoevskij in the Eyes of Leont'ev. The Foundations and Consequences of Different Identities*, „Studies in East European Thought” 2010, No. 62, s. 29–33, 36–39.

² F.M. Dostojewski, *Pisma*, t. 4, Moskwa 1959, s. 171. Por. L. Saraskina, *Instinkt wsieczelowiecznosti, russkaja idieja i poiski russkoj identicznosti (k sporam o Dosto-*

Nie był to jedynie subiektywny zapis wrażeń samego autora *Mowy* zamieszczony w jego prywatnym liście. W opierających się również na relacjach innych uczestników owego spotkania sprawa przedstawiała się w niemniej emocjonalny i spektakularny sposób. By posłużyć się słowami polskiego historyka Stanisława Mackiewicza Cata:

Swoją mowę o Puszkynie Dostojewski czytał z rękopisu. Już po pierwszej odczytanej stronnicy odezwał się grzmot oklasków, potem oklaski wybuchały już po każdym zdaniu. W pewnej chwili Turgieniew, dotychczasowy wróg Dostojewskiego, posłał mu całusa ręką. Sala zaczęła histeryzować z zachwytem, ludzie ryczeli i wyli z uwielbienia; połowa sali płakała. Gdy Dostojewski skończył, wołano: prorok, prorok! Studenci, pensjonarki, ministrowie, damy, wszyscy wtargnęli na estradę, całowali mu ręce. Aksakow, który miał mówić po Dostojewskim, oświadczył, że nikt nie jest godzien zabrać głosu po tak genialnym przemówieniu. Annienkow, który zaledwie trzy tygodnie przedtem złośliwie wyśmiewał się z Dostojewskiego w prasie, teraz biegał naokoło niego, całując go w oba ramiona. Duszony przez tłum entuzjastów Dostojewski uciekł za kulisy. Tam dopędził go jakiś student, padł mu do nóg i zemdlął u tych nóg z zachwytu³.

Swe uroczyste wystąpienie rozpoczął Dostojewski od powołania się na słowa Mikołaja Gogola zamieszczone w artykule *Kilka słów o Puszkynie*, opublikowanym już w 1832 r., w myśl których „Puszkin jest unikalnym zjawiskiem ducha rosyjskiego”; dodając od siebie – „i proroczym”, a następnie doprecyzował sprawę: „W tym właśnie sensie jest Puszkin prorocstwem i wytyczną”⁴. W swym *Wyjaśnieniu w związku z drukowanym poniżej przemówieniem o Puszkynie* – mającym wprowadzać czytelników do lektury *Mowy o Puszkynie*, opublikowanej w *Dzienniku pisarza* w 1880 r. – Fiodor Dostojewski podkreślił, że w wygłoszonym przez siebie przemówieniu chciał „zaznaczyć tylko cztery punkty [stanowiące – przyp. M.B.] o znaczeniu Puszkina dla Rosji”⁵.

jewskom), [w:] N. Chrienow, *Isskustwo w kontekście cywilizacyjonnoj idienticznosti*, t. 1, Moskwa 2006, s. 296–298.

³ S. Mackiewicz Cat, *Dostojewski*, Kraków 1979, s. 189. Por. E. Cherkasova, *Dostojewsky and Kant. Dialogues on Ethics*, Amsterdam–New York 2009, s. 97–99.

⁴ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 3, Warszawa 1982, s. 387.

⁵ Tamże, s. 379.

Po pierwsze fakt, że właśnie Aleksander Puszkini

pierwszy swym głęboko przewidującym i genialnym umysłem oraz czysto rosyjskim sercem dojrzał i ukazał główne i bolesne zjawisko naszego inteligenckiego, historycznie oderwanego od gleby społeczeństwa, które wyrosło ponad naród; [w szczególności] dojrzał i postawił wyraźnie przed nami nasz typ negatywny, człowieka niepokojącego się i nie chcącego się uspokoić, w ojczystą glebę i jej ojczyste siły nie wierzącego, Rosję i samego siebie (to znaczy własne społeczeństwo, własną inteligencją warstwę, która powstała ponad naszą ojczystą glebą) koniec końców negującego, pracować wraz z innymi nie chcącego i naprawdę cierpiącego⁶.

Po drugie, to że

on pierwszy (właśnie pierwszy, nikt przed nim) dał nam literackie typy rosyjskiego piękna, które wyrosło wprost z ducha rosyjskiego, ukryte w prawdzie ludowej, w naszej glebie, i w niej odnalezione. [...] W ten sposób, powtarzam, rozpoznawszy chorobę dał też wielką nadzieję: „Uwierzcie w ducha ludowego, tylko odeń spodziewajcie się zbawiania, a będziecie zbawieni”⁷.

Po trzecie, fakt, iż o szczególnym znaczeniu Puszkina stanowi

ten osobliwy charakterystyczny i niespotykany prócz niego nigdzie i u nikogo rys artystycznego geniuszu – zdolność ogromnej wrażliwości na wszystko, co obce i zupełnego przeistaczania się w geniusze innych narodów – przeistaczania się niemal absolutnego⁸.

Po czwarte, to, że „arcygenialna zdolność” poety przeistaczania się w geniusza innych narodów ujawnia „wielką i proroczą dla nas wróżbę”, ponieważ właśnie owa zdolność „jest zdolnością, całkowicie rosyjską, narodową, i Puszkini dzieli ją z całym naszym narodem”, gdyż właśnie

ducha 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 sprzeczności⁹.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 380.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 381.

Wyeksplikowane w *Mowie* przekonanie o szczególnej, kluczowej wręcz roli Aleksandra Puszkina w procesie rosyjsko-ogólnoludzkich dziejów nie pojawiło się wtedy w pismach Dostojewskiego po raz pierwszy. Już niemal dwadzieścia lat wcześniej – w *Artykułach o literaturze rosyjskiej*, opublikowanych w piśmie „Wriemia” w 1861 r. – pisał on o Puszkynie w podobny sposób:

Jego znaczenie dla rosyjskiego rozwoju jest wysoce znamienne. Dla wszystkich Rosjan jest on żywym świadectwem, w całej swej artystycznej pełni, czym jest duch rosyjski, dokąd dążą wszystkie jego siły i jaki jest właściwie ideał Rosjanina. Zjawisko „Puszkina” jest dowodem, że drzewo cywilizacji dojrzało już do wydania owoców i że nie są to owoce zgniłe, lecz wspaniałe złote owoce. Wszystkiego, czego mogliśmy się dowiedzieć o samych sobie dzięki znajomości z Europejczykami, dowiedzieliśmy się; wszystko, co tylko mogła wyjaśnić nam cywilizacja, uświadomiliśmy sobie; to poznanie, ta wiedza w najpełniejszy, najbardziej harmonijny sposób objawiły się nam w Puszkynie¹⁰.

Dzięki zapoznaniu się z jego twórczością, konkretyzował Dostojewski, zmieniła się świadomość rosyjskich warstw wykształconych:

Zrozumieliśmy poprzez niego, że ideałem rosyjskim jest pełnia człowieczeństwa, zdolność pojednania się ze wszystkim i ze wszystkimi. W tym zjawisku odsłania się nam nawet nasza przyszła działalność. Rosyjski duch, rosyjska myśl znajdowały wyraz nie tylko w Puszkynie, ale tylko w nim ukazały się nam w całej okazałości, ukazały się jako fakt dokonany i doskonały¹¹.

Na czym jednak bardziej konkretnie polegała w przekonaniu Dostojewskiego rola Puszkina? Objasniając ją, kilka miesięcy później w tekście *Erudycja i piśmienność*. *Artykuł pierwszy*, pisarz wskazuje, że przeczytawszy choćby tylko *Pieśni Słowian zachodnich* czy *Widzenie króla*,

każdy Rosjanin wyczuje, że jest to arcyrosyjskie, nie falsyfikat, nie imitacja legendy ludowej, lecz artystyczny kształt wszystkich legend ludowych, forma, która już przeniknęła w świadomość poety, a przede wszystkim – którą poeta ukazał jako pierwszy.

¹⁰ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 76.

¹¹ Tamże. Por. D. Lichaczow, *Zamietki o russkom*, Moskwa 2014, s. 56–58.

W następstwie powyższego, „całe piękno, tajemniczość i głębokie znaczenie ludowej legendy stały się dorobkiem ogółu naszego społeczeństwa”. Nie dotyczy to wprawdzie jeszcze gmi-
nu, tj. ludu, który pozostaje „w ogóle niepiśmienny” i nie mógł się dotychczas rozwijać, co może się jednak już wkrótce zmie-
nić: „Lecz niech tylko rozwój muśnie lud, a Puszkini natychmiast uzyska swe narodowe znaczenie także dla tej społeczności” ja-
ko jeden „z głównych heroldów pierwiastków ogólnoludzkich”. Nie powinna zatem dziwić sformułowana wówczas prognoza-
przepowiednia pisarza, w myśl której: „Z elementem ogólnoludzkim, do którego nasz naród ma tak silną inklinację, najlepiej – jesteśmy tego pewni – zapozna się on poprzez Puszkina”¹².

We fragmentach swego *Dziennika pisarza* (rocznik 1877, lipiec–sierpień) Fiodor Dostojewski podkreślił, z kolei, że cała, póki co wciąż w Rosji nieliczna, plejada „Bezspornych geniuszy z bezspornym »nowym słowem« zrodziła się bezpośrednio z Puszkina”, myśliciela i twórcy dotychczas „wcale jeszcze nie zrozumianego i niewy tłumaczonego”. Jak objaśniał wówczas, podejmując się owego zadania, sam Dostojewski: „W Puszkini są dwie myśli i obie zawierają w sobie prototyp całej przyszłej misji, przyszłego celu, a więc i naszych przyszłych losów”¹³. Pierwsza z nich

dotyczy ogólnoludzkiego charakteru Rosji, jej wrażliwości na cudze krzywdy i rzeczywistego, bezspornego i najgłębszego pokrewieństwa jej geniuszu z geniuszami wszystkich czasów i narodów świata. [Co więcej, właśnie] on tę myśl zrealizował, zawarłszy ją na wieki w swoich genialnych dziełach, dowiódł jej nimi. [...] Wszystkim tym narodom powiedział i oznajmił, że rosyjski geniusz je zna, zrozumiał je, zetknął się z nimi jak ktoś bliski, że może się w nie przeistaczać w całej pełni, że tylko rosyjski duch otrzymał w darze ogólnoludzki charakter, misję na przyszłość: zgłębić i zjednoczyć całą wielorakość narodowości i usunąć wszystkie sprzeczności między nimi¹⁴.

Drugą myślą Puszkina, decydującą o wspólnotowym znaczeniu jego osoby i dzieła, było w przekonaniu Dostojewskiego to, iż

¹² F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 1, s. 76.

¹³ Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 2, Warszawa 1982, s. 209.

¹⁴ Tamże, s. 209–210.

jego zwrot do ludu i wiara wyłącznie w jego siły, pewność, że tylko lud, wyłącznie lud zawiera w pełni nasz rosyjski geniusz i świadomość jego misji. I znów tenże Puszkina nie tylko wskazał na to, lecz i pierwszy tego praktycznie dokonał. Od niego dopiero zaczął się u nas świadomy zwrot do ludu, nie do pomyślenia przed nim aż od czasów reformy Piotra¹⁵.

Jak konkretyzująco objaśniał kilka miesięcy później w swym *Dzienniku* (rocznik 1877, grudzień):

Wielkość Puszkina jako przewodniego geniusza polegała właśnie na tym, że on tak prędko, w dodatku otoczony niemal zupełnie nie rozumiejącymi go ludźmi, znalazł pewny grunt, znalazł wielkie i upragnione wyjście dla nas, Rosjan, i wskazał je nam. Takim wyjściem była ludowość – kult prawdy ludu rosyjskiego¹⁶.

Co więcej,

ogólnoludzkim swoim geniuszem, zdolnością do rezonansu na wszystkie wielorakie aspekty duchowe społeczeństw Europy, niemal wcielania się w geniusz obcych narodów i narodowości, dał świadectwo człowieczeństwa i uniwersalizmu ducha rosyjskiego, czym jakby zwiastował również przyszłą misję geniuszu Rosji wśród całej ludzkości, jako elementu wszechjednoczącego, wszechgodzącego i wszechodradzającego¹⁷.

Nie wystarczy, kontynuował, Dostojewski, pokochać lud – w sensie, ulitować się nad ludem, jego nędzą, ubóstwem i cierpieniem – co może choćby pierwszy lepszy z rosyjskich panów, zwłaszcza tych po europejsku wykształconych, gdyż ludowi potrzebne jest, żeby go kochano nie tylko ze względów humanitarnych, lecz żeby właśnie jego samego pokochano.

¹⁵ Tamże, s. 210.

¹⁶ Tamże, s. 353–354.

¹⁷ Tamże, s. 354. W myśl diagnozy-identyfikacji Jurija Afanasjewa głoszona przez Dostojewskiego „rosyjska idea”, traktująca „dążenie do wszechludzkiego braterstwa za główny czynnik kształtujący rosyjską duchowość” (J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, Warszawa 2005, s. 185) była *de facto* mitem – jednym z najważniejszych i najbardziej popularnych w kulturze i świadomości rosyjskiej mitów o Rosji. Por. tamże, s. 88–89.

Cóż to znaczy właśnie jego pokochać? „Ano pokochaj to, co ja kocham, czcij to, co ja czczę” – tyle to znaczy i tyle nam lud odpowie, bo inaczej nigdy nas za swoich nie uzna, choćbyśmy się nie wiem jak o niego troszczyli¹⁸.

By stało się to możliwe, konieczna jest przede wszystkim gruntowna przemiana samego kochającego, jego utożsamienie się z ludem, takie właśnie, jakie dokonało się w poecie:

Puszkini właśnie tak pokochał lud, jak lud sobie tego żąda, nie zgadywał, jak należy go kochać, nie przygotowywał się i nie uczył: sam nagle stał się ludem. Uwielbiał prawdę ludową, uznał rację ludową za swoją rację,

pod warstwą wszelkich przywar ojczystego ludu umiał dostrzec wielką treść jego ducha i „wchłoniął tę ludową treść w swoją duszę jako własny ideał”¹⁹. Nie jest zatem przypadkiem, że, „Duch rosyjski przenika wszystkie dzieła Puszkina, tętno rosyjskie pulsuje wszędzie”²⁰.

Proces upragnionej przemiany Rosjan i Rosji przerwała, niestety – i opóźniła – przedwczesna śmierć Poety:

Gdyby Puszkini żył dłużej, zostawiłby nam takie skarby sztuki, pomocne w rozumieniu ludu, że swym wpływem na pewno skróciłyby czas dotarcia naszej inteligencji – tak się wywyższającej dotychczas nad naszym ludem, chępiącej się swoją europejskością – do ludowej prawdy, siły ludowej i do świadomości posłannictwa narodowego ludu²¹.

Według Andrzeja Walickiego, wyrażona w *Mowie o Puszkinie* – 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 młodzińskich ideałów pisarza [...]. Samo słowo „harmonia” pochodziło przecież ze słownika „pietraszewców”²²,

¹⁸ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 354.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 356. Por. F. Stiepun, *Portriety*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 9–10.

²¹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 356.

²² A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 474.

grupy rosyjskich inteligentów pochłoniętych lekturą idei socjalistycznych, przede wszystkim pism Fouriera i fourierystów²³. Przytoczone stwierdzenie nie objaśnia jednak, zauważmy, powszechności entuzjastycznego odbioru *Mowy*, w szczególności faktu, że tak wielu jej słuchaczy i uczestników rozpoznało w niej upragnione słowo Prawdy, chociaż zapewne jedynie niektórzy spośród nich przeżywali w swoim życiu „pietraszewowskie” fascynacje²⁴.

W ujęciu idealnotypowym dynamika rozwojowa myśli Fiodora Dostojewskiego przebiegała *de facto* w ramach – typowej dla myślenia mitycznego – trójfazowej konceptualizacji czasu i świata, 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, zauważmy, jedynie ewolucji jego własnej postawy i myśli, prowadzącej finalnie do częściowego powrotu do sfery młodzieńczych ideałów, pojmowanych jednak teraz w ogólnej perspektywie prawosławnej, zakreślonej jednocześnie w sposób pozwalający pomieścić w niej również niektóre, nadal mu bliskie, pierwiastki socjalistyczne²⁵. Podobny trójrytm cechuje bowiem *de facto* historiozoficzne ujęcie przez Dostojewskiego losów Rosji: ich spełnieniem jest powrót do wspólnotowej jedni – wyobcowanych wcześniej, pod wpływem „europejskiej edukacji”, od ojczystego ludu – rosyjskich warstw wykształconych. Okres wyobcowania przyniósł im, jak oceniał, bezprzykładne wręcz rozszerzenie horyzontu, ale i skazał na „tułactwo”, zagubienie, bezsilność i pustkę, potęgując dramatyczną potrzebę powrotu do wzbogaconej przezeń narodowej wspólnoty²⁶.

Stosownie do powyższego, dokonana przez Dostojewskiego, trójfazowa periodyzacja dziejów Rosji wyróżniała okresy:

²³ Por. S. Kibalnik, *K woprosu o wlijanii na Dostojewskogo francuzskoj socyjalno-utopiceskoj mysli i litieratury (Dostojewskij i Etjen Kabe)*, [w:] S. Aloe (red.), *Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore*, Napoli 2012, s. 92–95.

²⁴ Co ciekawe, i pozornie paradoksalne, podobne młodzieńcze fascynacje podzielał z Dostojewskim Konstanty Leontjew, jedyny znany – jednocześnie radykalny i od początku samoświadomie konsekwentny – krytyk *Mowy o Puszkinie*.

²⁵ Por. F.M. Dostojewskij w *ruszskoj kritikie*, Moskwa 1956, s. 442–444; A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, s. 201–202.

²⁶ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 492–493.

1) przedpiotrowej jedności, 2) piotrowego (i popiotrowego) rozdarcia i 3) oczekiwanej, nieodległej perspektywy „wyższej”, finalnej syntezy. Podobny – również trójfazowy – sposób pojmowania historii nie dotyczył jedynie samej Rosji, gdyż wizja narodowego spełnienia wykraczała przecież u niego poza ramy państwowe, przypisując narodowi rosyjskiemu szczególną zdolność wszechpojednania, stworzenia organicznej syntezy ogólnoludzkich wartości i ogólnoludzkiej wspólnoty. W dziele tym Rosjan nie może zastąpić nikt inny, gdyż, jak – przypomnijmy – głosił Dostojewski, „tylko duch rosyjski otrzymał w darze ogólnoludzki charakter, misję na przyszłość: zgłębić i zjednoczyć całą wielorakość narodów i usunąć wszystkie sprzeczności między nimi”²⁷. Powołaniem Rosji stawało się zatem głoszenie ogólnego zjednoczenia świata i powszechnej miłości ludzi. W przekonaniu Dostojewskiego wraz z twórczością Puszkina i początkiem jej oddziaływania na świadomość wspólnotową Rosjan rozpoczął się już proces przechodzenia Rosji – i świata – z drugiej do trzeciej, finalnej fazy dziejów.

Za znaczący dla sposobu odbioru i pojmowania myśli Fiodora Dostojewskiego przez tak wielu jego rodaków przychodzi uznać – finalizujący *Puszkiniowską 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 do osiągnięcia podobnego celu jest poznanie, przez jednych i drugich, „geniuszu Puszkina” – zdolnego zawrzeć w swej duszy geniusze zarówno obce, jak i ojczyste, wskazującego drogę ku ogólnoludzkemu, braterskiemu zjednoczeniu. Poprzez poznanie twórczości Puszkina, ukazującej nieśmiertelne i wielkie obrazy duszy rosyjskiej, a w szczególności wszechświatowy charakter dążeń rosyjskiego ducha²⁸, można zatem zbliżyć się jednocześnie do zrozumienia „duszy rosyjskiej” i „duszy ludzkiej” w ogóle²⁹.

²⁷ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 209–210.

²⁸ Tamże, s. 31.

²⁹ Jak symptomatycznie 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 is-sledowateliej jego tworczestwa. Popytka primienit’ k literaturowiedieniju katiego-*

Samo zadanie poznawcze związane z Puszkinem, jego osobą i myślą, zostało jednocześnie ujęte przez Dostojewskiego w kategoriach ponadprofanicznej – wiązanej z Boskim zrządzeniem – „zagadki-tajemnicy”:

Gdyby żył dłużej, może dałby nieśmiertelne i wielkie wizerunki duszy rosyjskiej, zrozumiałe już dla naszych europejskich braci, zbliżyłby ich do nas znacznie bardziej niż teraz, może by zdołał wyjaśnić im całą prawdę naszych aspiracji, i zrozumieliby nas lepiej niż teraz, zaczęliby nas przeczuwać, przestaliby patrzeć na nas tak nieufnie i wyniosłe, jak teraz jeszcze patrzą. Gdyby Puszkini żył dłużej, wśród nas też byłoby mniej nieporozumień i sporów niż jest teraz. Ale Bóg zrządził inaczej. Puszkini umarł w pełnym rozwoju sił swoich i bezspornie zabrał ze sobą do grobu pewną wielką tajemnicę. I my teraz bez niego tę tajemnicę próbujemy odgadnąć³⁰.

Nie inaczej niż właśnie w formie „zagadki-tajemnicy” i poszukiwania dla niej ponadprofanicznego w istocie objaśniania-rozwiązania stawiany był *de facto* przez pisarza – mógł zostać postawiony w swym zgeneralizowanym wymiarze – problem finalnego, rosyjsko-ogólnoludzkiego Spełnienia. Krokiem ku jej upragnionemu rozwiązaniu stawało się w jego przekonaniu uporanie się z „tajemnicą-zagadką” Puszkina, pojmowaną jako spersonifikowana kwintesencja-artykulacja „zagadki-tajemnicy” rosyjskiego ludu, Rosjanina i Rosji, człowieka i świata. Ciążąca ku zablokowaniu, niemal utożsamieniu, historii i eschatologii koncepcja Dostojewskiego uwalniała w istocie dynamikę ziemskiego świata spod ograniczeń, uwarunkowań i sprzeczności, rozpoznawanych przez naukę i potwierdzanych przez historyczne doświadczenie, zacierała granicę między *sacrum* i *profanum*, nadzieją i realnością, wiedzą i mocą-zdolnością uniwersalnej, bytowej przemiany, podmiotowym sensem i przedmiotową ważnością itp. Oparta na zwróconej w przy-

rii Girta Hofsteda, [w:] *F.M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues. F.M. Dostojewskij w kontekście dialogicznego wzajemodziajstwa kultur*, Budapest 2009, s. 312. Por. T. Kasiatkina, *O tworzącej się naturze słowa. Ontologiczność słowa w twórczości F.M. Dostojewskiego jako podstawa realizmu w wyższym sensie*, Moskwa 2004, s. 49–51.

³⁰ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 399; por. D. Mierieżkowski, *Wiecznyje sputniki*, Sankt-Pietierburg 2007, s. 328, 332–334; J. Frank, *Dostoevsky: a writer in his time*, Princeton–Oxford 2010, s. 830–833; I. Jesaulow, *Postsowieckije mifologii: struktury powszedniości*, Moskwa 2015, s. 391–393.

szłość podmiotowej wierze autora i osób podobnie myślących uwolniona została *de facto* od wymogu – a tak naprawdę również i możliwości – rzeczywistej konfrontacji mityczno-życzeniowego obrazu Rosji i Rosjan z empiryczną realnością:

I z czasem, wierzę w to, my, to znaczy oczywiście nie my, lecz przyszli Rosjanie, zrozumieją już wszyscy bez wyjątku, że stać się prawdziwym Rosjaninem będzie właśnie znaczyło: dążyć do definitywnego złagodzenia europejskiej tęsknoty w swojej duszy rosyjskiej, ogólnoludzkiej i wszechjednoczącej, zmieścić się w niej z braterską miłością wszystkich naszych braci i wreszcie może nawet wymówić ostatecznie słowo wielkiej, powszechnej harmonii, ostatecznej braterskiej zgody wszystkich plemion podług przykazania ewangelicznego!³¹

– wyznawał autor *Mowy*.

By pełniej rozumieć przedstawioną przez Dostojewskiego koncepcję-wizję Puszkina, inteligencji, ludu, Rosji i świata warto, jak sądzę, przedstawić jako punkt heurystycznego odniesienia współczesną mu wizję rzeczywistości sformułowanej, wyznawanej i głoszonej przez przedstawicieli narodnictwa (*narod* – ros. lud, naród) – żywotnej i popularnej wówczas wielkiej duchowej, intelektualnej, ideologicznej, kulturowej, społecznej oraz 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 kilku ostatnich stuleci w kulturze, w społeczeństwie i w świecie. W przypadku inteligencji narodnickiej punktem intencjonalnie określającego ją odniesienia stawał się właśnie 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 – typowy dla różnych nurtów tamtejszej myśli w ogóle. Specyficznie narodnickie było dopiero uczynienie z ludu rosyjskiego odniesienia fundamentalnego, konstytuującego samą tożsamość narodnictwa, w następstwie czego pytanie inteligencji narodnickiej o lud stawało się jednocześnie pytaniem o Rosję

³¹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 398–399.

i o nią samą, a stosunek owej inteligencji do świata i samej siebie musiał być zawsze – już uprzednio – zapośredniczony przez jej stosunek do ludu rosyjskiego³².

Procesy samookreślania się narodników nie dokonywały się w kulturowo-społecznej próżni, lecz stanowiły w znacznym stopniu reakcję nie tylko na zastaną przez nich, istniejącą sytuację historyczną, ale i na funkcjonujące już alternatywne wybory ideologiczno-swiatopoglądowe, a w szczególności na słowianofilstwo, okcydentalizm i nihilizm lat sześćdziesiątych XIX w. Przy całej odmienności wymienionych orientacji łączyły je ze sobą, a także z narodnictwem – współpodzielane przez ich twórców i zwolenników – doświadczenie i przeżywanie dziewiętnastowiecznej (i szerzej popiotrowej) rzeczywistości rosyjskiej i własnego do niej stosunku jako stanu podwójnego wyobcowania. Były one odbierane i pojmowane jednocześnie jako stan alienacji kulturowej i brak partycypacji w realizacji wartości rodzimych i zachodnich oraz jako stan alienacji społecznej i brak rzeczywistej współprzynależności do szerszych wspólnot ludzkich³³.

W perspektywie narodnickiej, historyczne słowianofilstwo i okcydentalizm jawiły się jako dwie radykalnie przeciwstawne, a zarazem paradoksalnie do siebie podobne, reakcje na fakt dostrzeganej odmienności systemów wartości kulturowych Rosji i Zachodu. Obie one pojmowały bowiem ową niezgodność w kategoriach niemożliwego do zapośredniczenia konfliktu, tak, że wybór jednej z opcji powodować musiał konieczność rezygnacji z wartości związanych z drugą³⁴. Poprzedzającą narodnictwo próbą przewyciężenia jednostronności orientacji wcześniejszych był tzw. nihilizm lat sześćdziesiątych (wraz z jego koneksjami z tzw. realizmem), wiązany z nazwiskami D. Pisariewa, M. Sokołowa i W. Zajcewa oraz z redakcją czasopisma „Russkoje Słowo”³⁵. U podstaw nihilistycznego

³² Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, s. 9–41.

³³ Poza sferą procesów europeizacyjnych w czasach panowania Aleksandra II, na które przypada apogeum narodnictwa i twórczości F. Dostojewskiego, pozostawało jeszcze może nawet 85–90% ludności Rosji. Por. D.A. Law, *Russian Civilization*, New York 1975, s. 84.

³⁴ Por. I. Jakowienko, *Ponimanije Rossii: cywilizacyonnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 359–363.

³⁵ Por. A.I. Nowikow, *Nigilizm i nigilisty. Opyt kritičeskoj charakteristiki*, Leningrad 1972, s. 89 i n., 94 i n.; F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la revolu-*

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 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 tak rosyjskiej, jak i zachodniej³⁶. Towarzyszyły temu nieufność zarówno wobec klas posiadających, jak i przejawów tendencji do mitologizacji „ludu” i „chłopów”, a także wyraźny brak wiary w lud rosyjski³⁷.

Projekt nihilistyczny można zatem pojmować jako dramatyczną próbę uwolnienia się od napięć związanych z dwuwymiarowością stanu przeżywanego wyobcowania. W odpowiadającej mu perspektywie zastawane wartości kulturowe Rosji i Zachodu traciły dla nihilistów – automatycznie niejako przysługujący, odpowiednio, jednym lub drugim – status zobowiązujących ich wartości; mogły go bowiem uzyskać jedynie te spośród nich, które zostały uznane przez rozum wyemancypowanej jednostki. Ostatecznym źródłem ich uprawomocnienia przestawał być autorytet tradycji kulturowej, z której się wywodziły, a stawał się nim akt świadomej ich afirmacji przez jednostkę, która – teoretycznie rzecz biorąc – mogła samodzielnie wybierać poszczególne wartości, pochodzące z obu opcji aksjologicznych. W następstwie powyższego, 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 urze-

tion. *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.

³⁶ Por. A. Walicki, *Rosyjska...*, s. 310; A.I. Nowikow, *Nihilizm...*, s. 16–18, 59; A. Andrusiewicz, *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, t. 2, Rzeszów 1994, s. 102 i n., 122 i n.

³⁷ Por. F. Venturi, *Les intellectuels...*, s. 580.

czywistnienia w Rosji całych, zdających się wzajemnie wykluczać, 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 ujednostawniające moment destrukcji istniejącego porządku przedkładanie kwestii emancypacji jednostki nad sprawę konstruktywnie pojmowanej emancypacji społecznej³⁸, a nawet akceptację pewnych elementów socjaldarwinizmu. Kolidowało to z głęboko odczuwanym przez narodników poczuciem swojej moralnej odpowiedzialności za sprawę kraju, społeczeństwa i ludu oraz moralnej powinności wobec nich³⁹; z poczuciem stanowiącym mocno utrwaloną i kultywowaną tradycję, w atmosferze której wyrastała i z którą z pokolenia na pokolenie identyfikowała się inteligencja rosyjska⁴⁰.

Powtarzane z uniesieniem przez wielu swych głosicieli i 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 siebie działalności społecznej, podkreślali, że „działało raczej jakieś objawienie niż propaganda”⁴¹. Wyznając, że „lud jest dla mnie droższy niż ja sam...”⁴² – i „wierząc w mistyczną konieczność” radykalnej przemiany społecznej, gotowi byli złożyć „na ofiarę wszystko”⁴³ – pragnęli służyć mu „całym swym jestestwem”⁴⁴. Dążąc „do zaspokojenia głębokiej potrzeby osobistego oczyszczenia moralnego”⁴⁵, pragnęli poznać wyzwała-

³⁸ Por. A. Vucinich, *Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society, 1861–1917*, Chicago 1976, s. 27.

³⁹ Por. D. Tschizewskij, *Russian Intellectual History*, Heatherway 1978, s. 172–173; T. Dżermanowicz, *Dostojewskij między Rosją i Zachodem*, Moskwa 2013, s. 94–98.

⁴⁰ Por. S. Stiepiak-Krawczyński, *Rosja podziemna*, Warszawa 1960, s. 15; M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 79–81.

⁴¹ S. Stiepiak-Krawczyński, *Rosja...*, s. 25–26.

⁴² Słowa narodnika-terrorysty Graczeńskiego, cyt. według: N.A. Troickij, „*Narodnaja wola*” *pieried carskim sudom (1880–1891)*, Saratow 1971, s. 59.

⁴³ L. Tichomirow, *Konstitucjonalisty w epokę 1881 goda*, Moskwa 1885, s. 24.

⁴⁴ Słowa narodnika-terrorysty Żelabowa cyt. według: N.A. Troickij, „*Narodnaja wola*”..., s. 58.

⁴⁵ S. Stiepiak-Krawczyński, *Rosja...*, s. 25–26.

jącą prawdę „w czystym źródle życia ludu”⁴⁶. Schylając „mistycznie czoło przed rosyjskim tułupem”, widzieli w nim „błogosławieństwo i nowość, i oryginalność wszystkich form – *des Absolute...*”⁴⁷. W służeniu sprawie ludu, pojmowanego „nie tylko rozumem, ale wszystkimi swoimi zmysłami”, znajdowali oni sens życia; jak wyznawał jeden z nich:

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 obliczu⁴⁸.

Po latach zaś konstatowali: „Lud był w tym czasie naszą religią. Pragnienie kultu było w nas zawsze”⁴⁹. Podobne stwierdzenia odnaleźć można, zauważmy, u obserwatorów zewnętrznych: „Dla religijnego narodnictwa lud to jakiś mistyczny organizm, wychodzący bardziej i w głąb ziemi, i w głąb ducha...”⁵⁰

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 zdawali się sięgać rzeczywistości świętej, przynoszącej swym wyznawcom moc i oczyszczenie, wyzwolenie i poczucie sensu⁵¹. Narodnicie 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 niebezpieczne⁵².

⁴⁶ A.P. Szczapow, *Wiejska wspólnota gminna*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. I. Warszawa 1965, s. 5.

⁴⁷ Turgieniewowską diagnozę narodniczej postawy Hercena cyt. według: J. Kucharzewski, *Terrorysty*, Warszawa 1931, s. 24.

⁴⁸ S. Stiepiak-Krawczyński, *Rosja...*, s. 14–15.

⁴⁹ Retrospektywne wyznanie wiary w lud narodnika Czernowa cyt. według: J. Kucharzewski, *Terrorysty...*, s. 23.

⁵⁰ N.A. Bierdiajew, *Russkaja idieja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieku i naczala XX wieku*, Paris 1971, s. 132.

⁵¹ Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, s. 13–21, 405.

⁵² 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.

„Żywioł ludowy stanowił dla inteligencji tajemną siłę”⁵³ – z rozmaitymi tego, niejednokrotnie dramatycznymi, dla narodników konsekwencjami. Silnie podkreślanym wymiarem narodnickiego doświadczenia ludu było, w szczególności, doświadczenie jego mocy, zdolnej – jak wierzano – 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”⁵⁴. Z momentem destrukcji wiązał się element konstruktywny, gdyż właśnie w ludzie dostrzegano „ten nowy element, który da nowy bieg historii”⁵⁵. Dlatego „aby osiągnąć zdolność i prawo służenia swojej sprawie, musi ona [mowa o inteligencji rosyjskiej – M.B.] zanurzyć się w ludzie”⁵⁶.

Reaktualizacji podlegała wówczas, typowa dla myślenia pozostającego w strukturach mitu – w Rosji wzmocniona jeszcze m.in. przez maksymalizm eschatologiczny oraz neoplatońskie (nie zaś, wyraźnie słabsze niż w zachodnim chrześcijaństwie i głównym nurcie tamtejszej tradycji intelektualnej, arystotelesowskie) tendencje duchowości i struktury myśli prawosławnej – zorientowana na stan finalnego *coincidentia oppositorum*, trójfazowa koncepcja czasu. To, co „zachodnie”, „rozsądkowe”, „inteligentkie” pojawiało się tu jako antyteza – druga, przejściowa i wyobcowana faza bądź strona dynamiki rzeczywistości. W wielu podobnych koncepcjach Rosja stawiała się swego rodzaju mikrokosmosem, modelem czy „duszą” świata – z racji swej szczególnej natury zachowała ona bowiem, jak chciano wierzyć, charakter *quasi*-pełni, zdolność wchłonięcia odmienności, pogodzenia przeciwieństw i stworzenia „dojrzałej” Jedni⁵⁷.

W swej narodnickiej konkretyzacji podobna idea znajdowała objaśnienie i uzasadnienie w tym, że tamtejsza inteligencja – epifenomen procesów okcydentalizacji – zwrócona ku ojczystemu ludowi (ucieleśniającemu, w co wierzano, mityczne *de facto*, właściwości i potencjał pierwotnej jedni) i służąca jego sprawie, stoi, jak

⁵³ N.K. Michajłowski, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 10, Sankt-Pietierburg 1913, s. 866–867.

⁵⁴ Słowa Bakunina cyt. według: B.S. Itenberg, *Riewolucyonnoje narodnichestwo 70-ch godow XIX wieku*, t. I, Moskwa 1964, s. 54.

⁵⁵ N.K. Michajłowski, *Soczinienija*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1906, s. 683.

⁵⁶ Cyt. według: F. Venturi, *Les intellectuels...*, s. 638.

⁵⁷ Por. s. 65–67, 76–82, 89–91.

ufano, przed – w inicjacyjny sposób pojmowaną – szansą otwarcia drogi ku nowej, wzbogaconej jednak i przeobrażonej, *quasi*-paruzyjnej jedności i pełni, w której „rodzime” i „ogólnoludzkie”, „ludowe” i „inteligenckie” 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”⁵⁸ wspólnotowych form, dążeń i wartości ludu⁵⁹. Idealizacji ludu towarzyszył podobny sposób postrzegania wspólnotowej organizacji życia, *obszcziny* i gminy, utrzymującej się wciąż na rosyjskiej wsi jako wytworu kolektywistycznego instynktu i świadomości moralnej owego ludu⁶⁰.

W narodnickim pragnieniu „zanurzenia się” czy wręcz „roztopienia się” w ludzie, dostrzec można treści wyraźnie korespondujące z – 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 wartości⁶¹ – traktowane były jako warunek możliwości wkroczenia w oczekiwaną Przyszłość.

W narodnickim sposobie postrzegania, przeżywania i pojmowania ojczystego ludu mamy do czynienia z pewną konkretyzacją dominującego w kulturze rosyjskiej sposobu przeżywania swego wspólnotowego istnienia w kategoriach snu i oczekiwanego, w nieodległym już czasie, przebudzenia-zmartwychwstania:

⁵⁸ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1966, s. 388.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Por. Z. Opacki, *Fantom obszcziny. Idea wspólnoty gminnej w rosyjskiej myśli społeczno-politycznej XIX wieku*, [w:] P. Kraszewski (red.), *Cywilizacja Rosji imperialnej*, Poznań 2002, s. 131–136; M. Wawrykowa, *Rewolucyjne narodnictwo w latach siedemdziesiątych XIX wieku*, Warszawa 1963, s. 54–58.

⁶¹ Por. Iwanow-Razumnik, *Istorija obszczestwiennoj mysli*, t. 1, Sankt-Pietierburg 2014, s. 16–18.

„wszyscy narodnicy byli zdominowani przez jeden wspólny mit, że kiedyś chłopstwo rosyjskie obudzi się, stwarzając możliwość szczęśliwego życia dla wszystkich”⁶². Jak wierzyli, kształt porządku społeczno-kulturowego, który się wówczas wyłoni, nie będzie czymś przypadkowym czy dowolnym, gdyż właśnie w ojczystym ludzie rozpoznawali oni – przedstawiający póki co możliwość w embrionalnym bądź biernym stanie – zespół określonych w pewnym stopniu treści, czekających jakoby na odsłonięcie, aktualizację i urzeczywistnienie. Wyrażały one intencjonalnie pewne pierwiastki uniwersalne, w szczególności socjalizm pojmowany jako finalne stadium rozwoju historycznego ludzkości, a jednocześnie miały stanowić również istotową kwintesencję rosyjskości – w przekonaniu narodników właśnie lud stał się w ich kraju prawdziwym depozytariuszem życia narodowego, co sytuowało rosyjskie przemiany w samym centrum życia i awangardzie dynamiki społeczno-duchowej świata⁶³.

Uwzględnienie mityczno-symbolicznego uwikłania – a po części także źródeł i charakteru – myśli narodnickiej pomaga pełniej rozumieć zarówno dramatyzm narodnickiej gotowości ofiarowania się ludowi, jak i ambiwalentny charakter więzi inteligencji z ludem. Sięgnięcie głębin „żywej rzeczywistości” ludowej, podobnie jak każdej innej domniemanej głębi, wiąże się przecież w myśleniu mityczno-symbolicznym z charakterystyczną dwoistością: symbolizuje zarówno głębię czy głębokość w ogóle, jak i regres, kontakt z tym, co niższe – tj. „przeciw-wyższe”⁶⁴. Momentom inicjacyjnym próby, ryzyka czy wręcz możliwego upadku, towarzyszy, jeśli uda się im sprostać, nadzieja zyskania-dostąpienia tego, co, jak chciało 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 społecznej mocy sprawczej) wyzwalającej i przemieniającej Prawdy.

Poprzez sięgnięcie ludowej głębi dokonuje się jakby, podlegająca jednocześnie pewnej narodnickiej konkretyzacji i specyfikacji, reaktualizacja archaicznej idei Drzewa Życia – symbolu vitalno-

⁶² I. Berlin, *Russian Thinkers...*, s. 235.

⁶³ Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 172.

⁶⁴ Por. J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 217, 296–297.

ści 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 narodnickich 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 narodnicka w pewnym sensie „wyprowadza podziemne życie ku niebu”⁶⁵. Co więcej rosyjskie przemiany zyskują w dynamice świata wymiar wzorcowy i ośrodkowy, a potencjalnie również uniwersalny. Skoro bowiem, jak wierzyli narodnicy, mieszczaństwo jest najpewniej ostatnim słowem „starczej” cywilizacji zachodniej, a bogaty Zachód ma zbyt wiele do stracenia, by podjąć ryzyko zmiany, właśnie Rosja – współdziałający ze sobą rosyjski lud i inteligencja – może pokazać światu, jak przekroczyć Rubikon upadłej dotychczasowości, wyjść poza jej ograniczenia, sprzeczności i determinacje.

W myśli narodnickiej, w typowy dla kultury rosyjskiej, binarny sposób⁶⁶ spotęgowane zostało 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. Przejawy-świadectwa powyższego można bez trudu znaleźć zwłaszcza w pismach kierowanych przez narodników do ludu i rozpowszechnianych z myślą o rozbudzeniu jego rewolucyjnej działalności; by przytoczyć, dla przykładu, jedno 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 Prawda”⁶⁷. Możliwa jest jednak, na szczęście, w co wierzyli bądź usiłowali wierzyć, diametralnie odmienna alternatywa: „Oto to złote królestwo, o którym mówi się w baśniach”. Wcale przy tym nie za wieloma górami i za wieloma rze-

⁶⁵ Tamże, s. 319.

⁶⁶ Por. J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 19–20.

⁶⁷ [O prawdzie i kłamstwie...], [w:] *Agitacyonnaja literatura russkich riwolucyionnych narodnikow. Potajonnyje proizwiedienija 1873–1875 gg.*, Leningrad 1970, s. 101.

kami: „ono jest u Ciebie pod nosem. I wystarczy Ci otworzyć wrota, żeby do niego wejść. Ludu rosyjski, czyżbyś Ty nie zapragnął do niego wejść”⁶⁸. 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 żyto⁶⁹.

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 miłować”⁷⁰. Powołaniem i powinnością inteligentów-narodników staowało się 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”⁷¹.

Wielu działaczy narodnickich, deklarujących bardzo często swą 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 apokaliptycznych obrazów przepowiadanej przyszłości: „Wówczas to nastanie na ziemi Królestwo Boże, królestwo prawdy i miłości, i nie będzie na niej płaczu, ani chorób, ani smutku, ani cierpień”⁷². Podobnym zastrzeżeniom czynionym przez narodników nie należy jednak, w moim przekonaniu, 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 doświadczania swoiście pojmowanego, ludowego *sacrum*, zdolnego przemienić całą rzeczywistość, dającego

⁶⁸ Tamże, s. 121.

⁶⁹ Tamże, s. 117.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 123.

⁷² *Skazka o kopiejkie*, [w:] *Agitacyonnaja literatura...*, s. 266.

szczególne mądrość i moc. 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 potrzebująca inteligenckiego dopełnienia nieokreśloność względna, „embrionalna”, „kobieca”, stawiająca inteligencję rosyjską wobec „zagadki” ludu⁷³.

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 narodu konkretyzacją doświadczania rosyjskiego *sacrum* w ogóle, w którym, ujmując rzecz w uniwersalnych kategoriach mitograficznych, współobecne są doświadczenia zarówno pełnej, jak i względnej jedynie – embrionalnej – nieokreśloności, z jakimi w ich ojczyźnie od wieków identyfikuje się rosyjskość⁷⁴, o czym świadczą choćby analogiczne charakterystyki odnoszone do ludu rosyjskiego i do rosyjskości w ogóle, wskazujące np. na „młodość ludu rosyjskiego” i „młodość Rosji”⁷⁵.

Ze wskazaną dwoistością narodnickiego sposobu doświadczania ludu korespondują charakterystyczne ambiwalencje i związana z nimi oscylacja stanowisk narodników, widoczna w ich sposobach postrzegania potencjalnej mocy społecznej, a także możliwości emancypacyjnych i rozwojowych samego ludu oraz roli, jaka w związku z powyższym 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”⁷⁶. W drugim – bardziej, niewątpliwie, odpowiadającym inteligenckiej powinności spłaty swego długu wobec

⁷³ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”. *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011, s. 51–68.

⁷⁴ Por. tamże, s. 56–58.

⁷⁵ Por. s. 26–27, 58–59, 153–155.

⁷⁶ D.I. Pisariew, *Soczinienija*, t. 3, Moskwa 1955, s. 68. Cytowana opinia została, zauważmy, sformułowana jednak z pozycji pozanarodnickich.

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 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”⁷⁷. Poczuć obowiązków towarzyszy u inteligencji narodnickiej świadomość asymetrycznej – w stosunku do ludowej – niepełności i niewystarczalności własnych atutów: „Brak nam tylko siły”⁷⁸.

W konstrukcjach narodnickich, zorientowanych, przy wszystkich podejmowanych próbach ich krytycznej racjonalizacji, na stan spełnienia pojmowany *de facto* w kategoriach zmitologizowanego *coincidentia oppositorum*, 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, żywiołowość 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”⁷⁹. W jego sferze wnoszone, odpowiednio, przez lud i inteligencję, wartości rosyjskie i zachodnie, zasada wspólnoty i zasada osobowości, „materialność” i świadomość, tradycja i postęp, spontaniczność i refleksyjność zdawały się wyzbywać 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 dla siebie, „głębszą” rzeczywistość, transcendującą historyczne, społeczne czy przyrodnicze 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 istniejącej

⁷⁷ *Projekt adresu Ławrowu po powodu jego polemiki s Tkaczowym*, [w:] B.S. Itenberg, *Rewolucyonnoje narodnicestwo...*, s. 172–173; por. J. Pawlak, *Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego*, Toruń 1979, s. 19–20.

⁷⁸ A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 238.

⁷⁹ Por. s. 65–66, 81–83.

go porządku społecznego, ekonomicznego, politycznego i kulturowego; będąc przeciwstawną tamtej, integrowała ona jednak, póki co tylko potencjalnie, całą rzeczywistość w ramach przeczuwanej ludowo-inteligenckiej przeczuwanej totalności wspólnotowego spełnienia, łączącego emancypację i rozwój, wolność i jedność.

Inteligencja narodnicka odczuwała jednocześnie zależność od ludowego *sacrum*, swoje 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 służenia 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-wyzwolenie⁸⁰. Postawa narodników łączyła niezadowolenie z doświadczanej boleśnie „upadłej” faktyczności z nadzieją na pełne przyszłe wyzwolenie – osiągnięcie stanu przewyżającego 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 jednym⁸¹.

W przypadku rozpatrywanych postaw mamy *de facto* 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 sięgnięcia *sacrum*. W praktyce zbiorowego działania – wystarczy przypomnieć sobie przynoszące głębokie rozczarowanie rezultaty „wędrowki w lud” – wciąż nowe przeciwieństwa i przeszkody oddziaływały inteligencję narodnicką od ludu, rodząc i potęgując swia-

⁸⁰ 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 prześladowanym, odrzuconym i nierozumianym przez bliskich itp. Por. K. Isupow, *Prawda*, [w:] *Idziei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia, Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 446.

⁸¹ Por. J.E. Cirlot, *Słownik...*, s. 80–82.

domość rozziwiał, jaki dzieli zwyczajne, empirycznie uchwytne właściwości mas ojczystego chłopstwa od ludu rosyjskiego, stanowiącego przedmiot narodnickiej wiary i pojmowanego w kategoriach *sacrum*. „Świadomość narodnicka jest związana z rozdarciem, z przeciwieństwem, z brakiem jedności”⁸², a zarazem z pragnieniem ich pokonania, jako nieakceptowalnego stanu upadłego – grzesznego, niesłusznego i niemoralnego. Z drugiej jednak strony wyuczulany jest lęk narodników przed możliwym w przypadku podjęcia podobnych prób moralnym, intelektualnym, ale i fizycznym samounicestwieniem. Lęk i wątpliwości – najczęściej skrywane bądź wysiłkiem woli przewyciężane przez poczucie moralnego i społecznego obowiązku inteligencji wobec ludu – wyrażały się najczęściej jedynie w sposób pośredni i zakamuflowany: „O gdybym tak mógł – wyznał jeden z jej czołowych reprezentantów – utonąć, rozpuścić się w tej szarej, prostaczej masie ludu, utonąć bezpowrotnie, ale zachować ów kaganek prawdy i ideału, który udało mi się zdobyć kosztem tego ludu”⁸³.

Inteligent narodnicki, pragnąc przekroczyć swój stan dotychczasowy, jednocześnie lękał się tego, ale *de facto* również nie mógł – skoro był inteligentem – całkowicie go opuścić. Zanurzenie się we wciąż niezaktualizowanej embrionalnej potencjalności ludu wymagało od niego ofiary z samego siebie: ze swej historycznej tożsamości, „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”⁸⁴.

⁸² N.A. Bierdiajew, *Russkaja idieja...*, s. 132.

⁸³ N.K. Michajłowski, *Połnoje sobranije socziniennij*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1909, s. 707.

⁸⁴ Słowa narodnika-terrorysty Krawczyńskiego cyt. według: I. Berlin, *Russian Thinkers...*, s. 232. Por. N.A. Griedieskuł, *Pieriełom russkoj intelliigencyi i jego diej-*

Nadzieje związane 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 ośrodkowym symbolem był dla narodników lud, pojmowany przez nich jako ucieleśnienie i „strażnik prawdy”⁸⁵ – od którego „myślący Rosjanin” (rosyjskie warstwy wykształcone, inteligencja) odszedł, lecz do którego powinien powrócić, by zakorzenić się w nim i odnaleźć, towarzyszy u nich nierozzerwalnie moment regenerującej, emancypacyjnej przemiany. Narodnik-inteligent-Rosjanin poszukiwał prawdy zdolnej przewyciężyć wyobcowanie i fałsz; chciał nie tylko zrozumieć życie i świat, ale dążył również do uchwycenia podstawowej zasady moralnej świata, by – poprzez „wcielanie w formy społeczne prawdy-sprawiedliwości”⁸⁶ – jednocześnie przemienić świat i dokonać osobistego oczyszczenia moralnego; zyskać tożsamość, jedność i pełnię. Jak wyznał symptomatycznie po latach jeden z aktywnych uczestników ruchu narodnickiego, poznanie nie miało tam charakteru wyłącznie racjonalnego czy empirycznego: „zacząłem pojmować nie tylko rozumem, ale wszystkimi swoimi zmysłami”⁸⁷. Wychodząc poza zwykłe struktury myśli i wiedzy profanicznej, zawierało 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 akt⁸⁸.

Doświadczenie przez inteligencję narodnicką nieokreśloności – „tajemnicy” – ludu, przeczucie i pragnienie powrotu do stanu społecznej pełni, wolnej od wszelkiej alienacji, nie obywało się, podkreślmy raz jeszcze, bez generowania uczuć i postaw wyraźnie

stwtiellnyj smysl, [w:] *Anti-Wiechi. Intelligencyja w Rossii. „Wiechi” kak znamienije istorii*, Moskwa 2007, s. 34–35.

⁸⁵ N.A. Bierdiajew. *Russkaja idieja...*, s. 131.

⁸⁶ P.Ł. Ławrow, *Listy historyczne*, [w:] J. A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, Warszawa 1965, s. 52.

⁸⁷ W. Diebogorij-Mokrijewicz, *Wspominanija*, Sankt-Pietierburg 1906, s. 59. Por. R. Wortman, *The Crisis of Russian Populism*, Cambridge 1967, s. IX–X.

⁸⁸ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 190 i n.

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 najżarliwszych narodników idei oddania się (*wruczenia siebie, przedannosti*) ludowi, wśród „myślących Rosjan” pojawia się niekiedy również idea ludowo-inteligenckiej umowy (*dogowora*), zakładającej „wymianę wartości między nami a ludem, wymianę uczciwą, bez szulerstwa i ukrytych myśli”⁸⁹.

Podobny regeneracyjny efekt, a także ambiwalencje, jakie się z nim wiążą, łączono również z – nieco jakby „oswojoną” i przekształcaną z „tajemnicy” w możliwą do odgadnięcia i rozwiązania – „zagadką”, względną nieokreślonością ludu, przejawiającą się w jego „embrionalności” i „potencjalności”. Jak wierzone czy chciano wierzyć, doświadczenie owej względnej nieokreśloności, „rozpłyniecie” bądź „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, zdolność rozpoczynania nowego życia, moc zbawczą i szczególną mądrość, zdolność czasowego niweczenia doświadczanych dotychczas ograniczeń kondycji ludzkiej, osiągnięcia jedności i pełni⁹⁰.

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 utożsamieniem się z nim a odczuwanym w związku z owym dążeniem niepokojem przed utratą własnej samoistości i autonomii oraz wyzbyciem się osobistej odpowiedzialności moralnej⁹¹. Konsekwencje powyższego dostrzec można w – mającej bez wątpienia również inne źródła⁹²

⁸⁹ N.K. Michajłowski, *Połnoje sobranije...*, t. 3, s. 692.

⁹⁰ Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 174–176.

⁹¹ Por. A. Kelly, *Introduction: A Complex Vision*, [w:] I. Berlin, *Russian Thinkers...*, s. XIV–XVI.

⁹² Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 83–93, 95–106.

– dostrzegalnej ambiwalencji stosunku narodnictwa do ludu, oscylującego między bierną uległością wobec wielbionego jako swoisty absolut i świętość ludu, gotowością wyrzeczenia się własnych inteligenckich wartości, ustaleń nauki, osobistych przekonań itp. a podejmowanymi wysiłkami osłabienia przeżywanych napięć poprzez – przybierające często samopotwierdzający się charakter – w forsowny sposób niejednokrotnie podtrzymywane i uzasadniane przeświadczenia o esencjalnej tożsamości wartości, dążeń, sił i prawd ludu i inteligencji⁹³.

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 niektórych czołowych myślicieli narodnickich, zmierzających do krytycznej racjonalizacji wyznawanych poglądów, tak by były one zdolne spełniać wymogi współczesnej im myśli naukowej lub filozoficznej⁹⁴. 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 odmienność poszczególnych typów wiedzy włączanych w owe konstrukcje: wiedzy techniczno-instrumentalnej, wiedzy dotyczącej intencjonalnie tego, co istotowe, kształcącej oraz, mającej wyrażać głębię doświadczenia *sacrum*, wiedzy metafizycznej⁹⁵, kierującej narodników w stronę swoście pojmowanego – i *de facto* połowicznego, bo wymagającego przecież inteligenckiego dopełnienia – ludowego absolutu.

⁹³ Por. tamże, s. 117–121.

⁹⁴ 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 socjologicznej*. Wydanie nowe, Warszawa 2002, s. 321.

⁹⁵ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 415 i n.

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. Swoiście zmediatyzowana intencja samookreślenia się inteligencji narodnickiej – jej samopoznania, samolegitymizacji moralnej i samorealizacji społecznej – w sposób konieczny zapośredniczała pytania narodników o Rosję, świat i siebie poprzez pytanie o lud rosyjski, z góry 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. Chodziło w szczególności o to, by owa intencja podmiotowa zyskiwała intelektualną i aksjologiczną legitymizację oraz podstawy społecznej rzeczywistości; zakładała ona zatem każdorazowo taką koncepcję rzeczywistości, w ramach której związane z nią ambiwalencje, przeciwieństwa i sprzeczności, heterogenizujące i dynamizujące myśl i działalność narodnicką, znajdowały *a priori* przesłanki możliwości zapośredniczenia i rozwiązania⁹⁶.

Intencjonalny zwrot ku ludowi, pojmowanemu jako „centrum”, „serce” i ucieleśnienie „głębi” rzeczywistości rosyjskiej – oczyszczonemu jednocześnie z negatywnych „należałości 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, zwykła, 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 ześwieczzonego w znacznym stopniu maksymalizmu eschatologicznego, oczekiwane wyjście poza „upadłe” determinacje, ograniczenia i sprzeczności rzeczywistości historycznej w wolny od nich świat jedności, swobody i pełni nie miało nastąpić nigdy. Gdy w kilka

⁹⁶ Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 130–144.

dziesięcioleci po narodnickiej „wędrowce w lud” kolejną radykalną próbę zerwania z dotychczasowością podejmą bolszewicy, reprezentujący w swym przekonaniu „dobrze rozumiane” interesy „proletariatu-klasy robotniczej”, jej efektem stanie się „mściwa karykatura” zarówno wcześniejszej rzeczywistości historycznej Rosji, 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 świętości, znalazłem też ołtarz, na którym napisano: Nieznanemu Bogu. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17,23)⁹⁷. Narodnicy próbowali jakby wystąpić w roli Mędrca-Apostoła, objaśniając i „zwiastując” istotę ludowego „Mesjasza”. Wierzyli, że przyniesie to, czy choćby przyspieszy, 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 one, a 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 doświadczane w historii ograniczenia, determinacje i sprzeczności empiryczne – wielkich narodnickich przeczuć, ambicji, dążeń, planów i działań.

⁹⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Warszawa 1984, s. 1261.

Z drugiej strony, w proponowanej perspektywie badawczej odślania 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 Turgieniew⁹⁸, że rosyjski lud nie jest wcale tym, za kogo biorą go narodnicy, co nie tylko stawiało pod znakiem zapytania, ale po prostu podważało podstawy realności ich celów, zamysłów i konstrukcji myślowych. Przed samymi zaś rosyjskimi krytykami narodnictwa otwierały się wówczas dwie drogi. Mogli oni – jak uczynili to bolszewicy – zdezuowawszy narodnicki surogat Absolutu, zastąpić go, w bardziej na ogół zakamuflowany i instrumentalny sposób, nowym, marksistowsko-leninowskim 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 wyzwań...⁹⁹

Uzasadniając potraktowanie narodnictwa jako ważnego punktu heurystycznego odniesienia dla analizy myśli Fiodora Dostojewskiego przychodzi w pierwszej kolejności podkreślić dostrzegalne podobieństwo pojmowania rzeczywistości i pokrewny sposób problematyzacji historyczności dokonywanej przez narodników i przez tzw. poczwienników, głoszących potrzebę powrotu do rodzimej gleby (*poczwa* – ros. „gleba”), z którymi pisarz był związany. Poczwiennictwo stanowiło reakcję na popularną w latach sześćdziesiątych XIX w. ideologię tzw. oświecicielstwa, ostro krytykującego rosyjską rzeczywistość i towarzyszącą jej tradycję ideologiczną. Zachowując poniekąd stosunek krytyczny do słowianofilstwa przedstawiciele poczwiennictwa przenieśli „polemikę z »oświeci-

⁹⁸ „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. Kucharszewski, *Od białego do czerwonego caratu*, t. 5, *Terroryści*, Warszawa 1931, s. 24.

⁹⁹ Por. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja* (wyd. II. uzup.) Łódź 1995, 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.

cielstwem» na płaszczyznę sporu o Rosję i Europę¹⁰⁰. Organem poczwienników było wydawane w latach 1861–1963 przez Dostojewskiego i jego brata Michaiła czasopismo „Wriemia”, a recepcja idei poczwiennickich pozostawiła liczne ślady w twórczości omawianego pisarza¹⁰¹.

Głównym ideologiem poczwienników był Apollon Grigorjew, programowo dystansujący się od słowianofilstwa poprzez odrzucenie utopii przeszłościowej i idealizacji przedpiotrowej Rosji. W jego przekonaniu „żywe zasady narodowe zachowały się najlepiej w tych warstwach ludu, które wolne były od zależności pańszczyźnianej”¹⁰²; nie tylko jednak wśród patriarchalnego chłopstwa, ale również wśród konserwatywnego kupiectwa moskiewskiego. Ponadto, jak wskazywał, „powrót do gleby” nie wymagał wcale odrzucenia, kultywowanej przez okcydentalistów, „zasady osobowości” i, szerzej, rezygnacji z indywidualizmu, gdyż w rosyjskiej „glebie” posiada swe korzenie nie tylko, idealizowany przez słowianofilów, „typ pokorny”, ale również indywidualistyczny „typ drapieżny”, w następstwie czego ich organiczna synteza tego, co ojczyście z tym, co europejskie, żywiołowości ze świadomością nie jest niemożliwa. Proces urzeczywistniania się owej syntezy już się w Rosji rozpoczął, gdyż dokonała się ona w twórczości Aleksandra Puszkina, co oznaczało, że zachodzi on już również w rzeczywistości społecznej; wielki – największy rosyjski poeta, prorok-zwiadowca wspólnotowej przyszłości, był bowiem pojmowany przezeń jako – najdoskonalszy – duchowy organ swego narodu.

W ujęciu Grigorjewa

w typie „zbędnego człowieka” [...] znalazło wyraz bolesne oderwanie od gleby i spowodowane nim wewnętrzne rozdarcie – owo oderwanie i rozdarcie było jednak konieczne dla wzbogacenia gleby, asymilacji przez nią pierwiastków europejskich, rozwinięcia w niej „idei osobowości”¹⁰³.

¹⁰⁰ A. Walicki, *Zarys...*, s. 307. Por. tenże, *Rosyjska filozofia...*, s. 324–327.

¹⁰¹ Jak pokazuje Andrzej de Lazari, merytorycznie zasadne i heurystyczne płodnie jest badanie i rekonstrukcja postawy i myśli F. Dostojewskiego w ramach formuły światopoglądu poczwiennickiego. Por. A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego*, Łódź 2007, s. 7–13, 43–49, 151–157, 169–175 i in.

¹⁰² A. Walicki, *Zarys...*, s. 307.

¹⁰³ Tamże, s. 309. Por. O. Iwanow, *Filosofskaja istina i dogmat*, Sankt-Pietierburg 2012, s. 377–380.

Przeznaczeniem-misją owych „zbędnych ludzi”, podkreślał Griгорjew, jest powrót do ludowej „gleby”, ukorzenie się przed nią i przyniesienie jej ze swej „tułaczki” wzbogacających ją, nowych wartości, w szczególności dzięki dziełom Puszkina i Dostojewskiego. By uprzytomnić sobie skalę oczekiwań, jakie wiązano z owym powrotem, przychodzi pamiętać, że w odniesieniu do Rosji i rosyjskiej historii termin *poczwa*

początkowo oznaczał lud (ale i naród) w jego rozwoju historycznym i stanie współczesnym. Pojęcie to obejmowało także ideę syntezy ogólnoludzkiej, traktowane jako zadanie stojące przed Rosją [...] Z czasem w pojęcie „poczwa” włączano najróżniejsze idee...¹⁰⁴

mające legitymizować i stwarzać podstawy realności różnorodnych ideologicznych zamysłów i planów.

Wskazane wyżej podstawy ideowego pokrewieństwa narodnictwa i, bliskiego Dostojewskiemu, poczwinnictwa nie mogą oczywiście przesłaniać wyraźnego dystansowania się przezeń w stosunku do narodnickich postaw i towarzyszących im koncepcji myślowych oraz ideologicznych. „Mianem »tułaczy« określał pisarz całą inteligencję rosyjską – zarówno »zbędnych ludzi« lat czterdziestych, jak i rewolucjonistów-narodników lat siedemdziesiątych”¹⁰⁵. Co więcej, o ile zdecydowana większość narodników – tak myślicieli, jak i uczestników ruchu narodnickiego – odcinała się od pobudek religijnych i opierania swej postawy i wizji rzeczywistości na religijnych motywacjach i źródłach, widząc w nich m.in. legitymizację istniejącego porządku społecznego, który starali się obalić, o tyle Dostojewski, podkreślał religijny, prawosławny charakter głoszonej przez siebie prawdy. Ujawnia to już nawet pogłębiona analiza samego pojęcia „poczwy”, które w swej złożoności nie może być po prostu sprowadzone do jednego czy drugiego wymiaru, odpowiadającego koncepcji interpretacyjnej tego, czy innego badacza. Jak przekonująco pokazują W. Sabirow i O. Soina, *poczwa* to dla Dostojewskiego, po pierwsze, „zakotwiczenie człowieka w Bogu lub duchowym, transcendentnym świecie”, które należy „rozumieć jako duchową podstawę ludzkiego istnienia,

¹⁰⁴ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 85.

¹⁰⁵ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 492.

to z czego wyrasta ludzka osobowość”, po drugie zaś pojęcie powiązane z pojęciem ziemi, „której nadaje się pewien sens sakralny”¹⁰⁶.

Szczegółowa analiza intelektualnych i aksjologicznych relacji, podobieństw oraz odmienności koncepcji rzeczywistości, formułowanych z jednej strony przez narodników, a przez Fiodora Dostojewskiego z drugiej, wymagałaby – jeśli uwzględnić historyczną zmienność w czasie i intelektualną niejednorodność nie tylko myśli narodnickiej, ale również form i treści wypowiedzi samego pisarza – napisania osobnej monografii. W niniejszej pracy pragnę jedynie zasygnalizować pewne aspekty przywołanej sprawy w kontekście ogólnej perspektywy i problematyki badawczej, którą podejmuję – w przekonaniu, że pomoże to pełniej zrozumieć przedstawioną przez Dostojewskiego koncepcję-wizję Prawdy, Puszkina, inteligencji, Rosji, Europy, świata i historii oraz jej miejsce w rosyjskiej tradycji intelektualnej.

Zaczynając od dostrzeganych podobieństw między nimi, ich źródeł i uwarunkowań, przychodzi zauważyć, że w obu przypadkach mamy do czynienia z próbami samookreślenia się przedstawicieli – przedstawiciela – rosyjskich warstw wykształconych w społeczeństwie, kulturze i świecie, stanowiącymi reakcję na współdoświadczaną przez nich sytuację historyczną przeżywaną jako stan podwójnego wyobcowania kulturowego i społecznego oraz na istniejące już, zastawane przez nich alternatywne wybory ideologiczno-światopoglądowe. W myśli autora *Dziennika pisarza*, ale także w koncepcjach narodników i nihilizmu lat sześćdziesiątych XIX w., słowianofilstwo i okcydentalizm – opcje ideowe, stanowiące w tym czasie w rosyjskiej tradycji intelektualnej podstawowy punkt odniesienia i wyznacznik głównego toczzonego w niej sporu – odbierane były jako orientacje jednostronne, traktujące wartości kulturowe Rosji i Europy, a *de facto* również ludu i inteligencji, w ramach dychotomicznej formuły: albo-albo. Dostojewski i narodnicy dystansowali się jednak również od nihilizmu – ze względu na rozpoznawane w nim jako dominujące przejawy jednostkowego egoizmu, egocentryzmu i społecznego darwinizmu, kolidujące w przekonaniu jednego i drugich z poczuciem moralnej

¹⁰⁶ Por. W. Sabirow, O. Soina, *Idieja spasienija w russkoj filosofii*, Sankt-Pietierburg 2010, s. 145; por. tamże, s. 143–149.

powinności inteligencji wobec Rosji, społeczeństwa i ludu, a zarazem swojej odpowiedzialności za ich los¹⁰⁷.

Dostojewskiego i narodników łączył zamysł – i poczucie związanego z nim intelektualnego, moralnego i społecznego obowiązku – definitywnego przewyciężenia stanu wzajemnego wyobcowania ludu i inteligencji, Rosji i Europy oraz towarzysząca temu podmiotowa orientacja na – traktowany jako realny i potencjalnie już nieodległy – stan finalnego pogodzenia ze sobą podstawowych wartości intelektualnych i społecznych, partykularnych i uniwersalnych, inteligenckich i ludowych, rosyjskich i europejskich, narodowych i ogólnoludzkich. Zarówno narodnicy, jak i Dostojewski poszukiwali szeroko pojmowanej prawdy zdolnej przewyciężyć wyobcowanie i fałsz, przemienić świat, osiągnąć-odzyskać wspólnotową tożsamość, jedność i pełnię. Łączyło ich również zakładanie wzajemnej komplementarności inteligencji i ludu rosyjskiego, wnoszonych przez nich wartości oraz społecznej – póki co potencjalnej, gdyż niezdolnej przejawić się w sytuacji wzajemnej izolacji i niedojrzałości – mocy sprawczej¹⁰⁸.

Zasygnalizowanym podobieństwom towarzyszyły jednocześnie wyraźnie dostrzegalne różnice. Fiodor Dostojewski nie tylko nie był uczestnikiem rozpatrywanego odłamu rosyjskiej inteligencji rosyjskiej, ale nie wierzył również w to, że narodnicki projekt rzeczywistości i wpisywana weń wizja wspólnotowej przemiany stwarzają możliwość rzeczywistego rozwiązania podstawowych problemów intelektualnych oraz społecznych, podejmowanych przez jego uczestników; wyzwań tyleż trudnych, co ważnych, aktualnych i boleśnie doświadczanych. Nawet więcej, o ile, czołowych zwłaszcza, myślicieli narodnickich charakteryzowało programowe dystansowanie się od religijnej percepcji, konceptualizacji, sposobu objaśniania i problematyzacji społeczeństwa, historii i świata, o tyle priorytetową intencją Dostojewskiego było właśnie objaśnienie rzeczywistości w kategoriach wiedzy sakralnej, rozpoznanie i przyczynienie się do wypełnienia się Boskiego zamysłu wobec Rosji, świata i historii.

Inne były również sposoby realizacji i społecznej weryfikacji formułowanych przez nich wspólnotowych idei-wizji wspólnie-

¹⁰⁷ Por. s. 36–38.

¹⁰⁸ Por. s. 40–41, 43–44, 47–48.

towej przemiany. W przekonaniu autora *Dziennika pisarza* u ich podstaw leżało rozpoznawanie i głoszenie Bożej Prawdy, wskazywanie dostrzeganych-odczytywanych przezeń przesłanek i świadectw zachodzącego już jakoby ucieleśniania się jej w Rosji oraz wskazywanie i wspieranie służących mu działań, z – mającym prowadzić do wspólnotowego przemienienia Rosjan i Cesarstwa Rosyjskiego – przyłączeniem Konstantynopola włącznie. U narodników natomiast, zwłaszcza tych, którzy nie ograniczali się jedynie do formułowania koncepcji teoretycznych, ale brali również udział w działalności społecznej, mającej służyć wprowadzeniu głoszonych przez siebie idei w życie, bezpośrednim narzędziem weryfikacji ich „prawdziwości” stawała się praktyka społeczna, a ściślej rezultaty podejmowanych przez nich działań. Narodnicka postawa wobec religii, w szczególności w odniesieniu do dominującego w Rosji od wieków prawosławia, nabierała w konsekwencji charakteru zasadniczo negatywnego – w wierzeniach religijnych rozpoznawano bowiem przede wszystkim ideologię legitymizującą historyczną dotychczasowość lub, co najwyżej, dający się instrumentalnie wykorzystywać w celach agitacyjno-mobilizacyjnych, mitologiczny *de facto*, substytut wiedzy naukowej, do której przyjęcia lud rosyjski nie był jeszcze gotowy¹⁰⁹.

Gdy jednak dokładniej przyjrzeć się koncepcjom narodnickim – co starałem się wyżej pokazać, korzystając z rezultatów przeprowadzonych przez siebie wcześniej analiz¹¹⁰ – z jednej strony, a koncepcji Fiodora Dostojewskiego z drugiej, pod warstwą wzajemnej odmienności można dostrzec liczne przejawy ich podobieństwa. W obu przypadkach w gotowości służenia sprawie emancypacji ojczystego ludu, ukorzenia się przed nim i otwarcia się na ludową prawdę nie obywało się bez obaw o utratę ważnych dla siebie wartości i własnej podmiotowości społecznej oraz związanych z owymi obawami napięć i ambiwalencji, rodzących problemy wymagające podejmowania prób – uzasadnienia możliwości i wskazania sposobów – ich rozwiązania¹¹¹. W formie symptomatycznego przykładu można tu przytoczyć następującą choćby wypowiedź Dostojewskiego:

¹⁰⁹ Por. s. 41–44.

¹¹⁰ Rezultaty owych analiz w sposób kompleksowy przedstawiłem w monografii *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, ss. 299.

¹¹¹ W odniesieniu do narodnictwa por. s. 47–50.

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 wobec 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 osobno¹¹².

W obu rozpatrywanych przypadkach Rosja, lud i społeczeństwo rosyjskie pojmowane były jako załączek, zapowiedź i źródło ogólnoludzkiej przemiany, swego rodzaju mikrokosmos, czy ściślej pojawiały się w swej, kulturowanej tam od wieków konkretyzacji – odpowiednio, jako „dusza świata” bądź „dusza Rosji”. Właśnie w ich sferze ujawniały się bowiem, jak wierzone, nie tylko podstawowe, uniwersalne problemy ludzkości, społeczeństwa i historii, ale również przesłanki możliwości nieodległego już jakoby rozwiązania. Przedstawiany przez narodników i Dostojewskiego sposób wzajemnej komplementarności ludu i inteligencji rosyjskiej oraz związanych z nią podstaw realności oczekiwanej społecznej, rosyjsko-ogólnoludzkiej przemiany wykraczał zasadniczo poza możliwości uzasadnienia owej realności w kategoriach profanicznej, empirycznie weryfikowalnej wiedzy. W obu przypadkach mamy *de facto* do czynienia z zakładaniem typowej dla myślenia mityczno-religijnego trójfazowej koncepcji czasu, w ramach której przeżywana właśnie – jedyna przecież znana z doświadczenia historycznego – faza druga traktowana jest nie tylko jako dobiegający już swego końca stan przejściowego rozdarcia i sprzeczności, ale również jako – przeżywana w kategoriach inicjacyjnej próby – zapowiedź zbliżającego się właśnie stanu finalnego Spełnienia, pojmowanego w kategoriach *coincidentia oppositorum*¹¹³.

Można zatem sądzić, że deklarowany przez Dostojewskiego sakralny, a przez narodników profaniczny, naukowy charakter posiadanej wiedzy nie oznacza tak naprawdę równie gruntownej odmienności wzajemnej charakteru tworzonych przez nich koncepcji. W myśli pisarza mamy bowiem do czynienia z pojmowa-

¹¹² Cyt. według: M. Łoski, *Rosja i naród rosyjski*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemark-sistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001, s. 219–220.

¹¹³ M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?..., s. 249–252, 255–259 i in.

niem relacji wiedzy sakralnej i wiedzy profanicznej w kategoriach „wyższej syntezy”, a w koncepcjach narodnickich z – uchodzącym najczęściej samoświadomości swych twórców – ich *quasi*-sakralnym statusem i charakterem. Dla przykładu, z typowym dla sakralnego myślenia pojmowaniem świata, Rosji czy ludu w kategoriach tajemnicy-zagadki spotykamy się przecież nie tylko u Dostojewskiego, pokreślającego, że „lud dla nas wszystkich to ciągle jeszcze [...] zagadka”¹¹⁴, ale również w intencjonalnie naukowych teoriach tworzonych przez narodników¹¹⁵. Co więcej, skala oczekiwań, które autor *Dziennika pisarza* i reprezentanci ruchu narodnickiego łączyli z możliwościami towarzyszącymi dostąpieniu upragnionej przez nich prawdy, nie mogłaby znaleźć swego uzasadnienia na gruncie wiedzy profanicznej. Wszyscy oni pozostawali w sferze kultu, w której rozumienie, wiedza, poczucie kontaktu z rzeczywistością świętą i zobowiązania moralne przeżywane były przez nich jako jeden integralny akt; poszukiwali Prawdy, zdolnej wyzwolić Rosję i świat z pozostawania w sferze sprzeczności, wyobcowania i fałszu, przemienić definitywnie rzeczywistość, osiągnąć finalnie wspólnotowość, jedność, tożsamość i pełnię.

Gdyby chcieć w kategoriach bardziej ogólnych określić status teoretyczny konstrukcji myślowych Dostojewskiego i narodników, należałoby wskazać na ich postulatyczny *de facto* charakter – stanowiły one swego rodzaju odpowiedniki szeroko rozumianych kantowskich „postulatów rozumu praktycznego”. W głoszonej przez Fiodora Dostojewskiego koncepcji-wizji świata, najważniejszym z owych postulatów był Bóg, u podstaw narodnickiej tożsamości leżało natomiast uczynienie ludu rosyjskiego fundamentalnym punktem samookreślającego ją odniesienia. Dostrzegając powyższą różnicę nie należy jednak absolutyzować wzajemnej odmienności między nimi, nawet wtedy, gdy – co staram się w swojej pracy czynić – programowo powstrzymujemy się od identyfikacji treści wypowiedzianych przez literackich bohaterów powieści Dostojewskiego z poglądami ich twórcy¹¹⁶.

¹¹⁴ F. Dostojewskij, *Iskanija i razmyszlenija*, Moskwa 1983, s. 257.

¹¹⁵ Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 171–173.

¹¹⁶ Por. A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000, s. 153–156, 175, 194–202.

Jak diagnozuje Andrzej Walicki, nie dokonujący w prowadzonych przez siebie pracach analizach analiz wspomnianego właśnie badawczego samoograniczenia i wspierający się w nich wypowiedziami owych bohaterów, w szczególności Szatowa i starca Zosimy:

Rozpaczliwy wysiłek Dostojewskiego, by wierzyć w Boga, był konsekwencją jego wiary – lub może usiłowań wiary – w Rosję, w patriarchalny lud rosyjski jako kotwicę jej ocalenia. „W ludzie zbawienie Rosji” i – przemawiał pisarz przez usta starca Zosimy¹¹⁷.

Uprawiając analogiczną „sztukę podejrzeń” można byłoby przypuszczać, że w postawie narodników wobec ojczystego ludu i Rosji nie obywało się w wielu przypadkach bez elementów ambiwalencji, stanowiących swego rodzaju odpowiedniki ambiwalencji możliwych do ujawnienia w literackich dziełach Dostojewskiego, stawiających *de facto* – w jednym i drugim przypadku – pod znakiem zapytania autoteliczny, nieinstrumentalny status aksjologiczny programowo fundamentalnych dla nich, odpowiednio, kategorii Boga i rosyjskiego ludu.

Podsumowując sprawę – nie wydaje się możliwa do jednoznacznego ustalenia rzeczywista hierarchia kierunków wzajemnych determinacji treściowych dokonujących się w świadomości i podświadomości autorów tych czy innych konceptualizacji świata; również wtedy, gdy rozpatrywana sprawa dotyczy nie literackich, a intencjonalnie naukowych najczęściej teorii tworzonych przez myślicieli narodnickich. Proponowana przeze mnie perspektywa badawcza nie wymaga zresztą stosowania podobnych zabiegów objaśniających, koncentrując się na odtwarzaniu kształtu immanentnego porządku sensu analizowanych koncepcji oraz na rozpoznawaniu i objaśnianiu ich miejsca w sferze znacznie bardziej ogólnego porządku sensu, leżącego u podstaw – i określającego tożsamość – rosyjskiej kultury, tradycji intelektualnej i samoświadomości wspólnotowej Rosjan.

Uświadomienie sobie obecności i znaczenia owego szerszego kontekstu pomaga pełniej rozumieć przejawy i wymiary wzajemnego podobieństwa – miarkując jednocześnie skalę i charakter dzielących je różnic – rozpatrywanych koncepcji; również tych, przesłanianych zwykle, a niekiedy traktowanych nawet jako świadectwa

¹¹⁷ Tamże, s. 175,

ich dychotomicznej wręcz odmienności, przez autorskie intencje samookreślenia się właśnie poprzez kontrastowanie się z innymi, alternatywnymi sposobami pojmowania rzeczywistości i wizjami jej upragnionej zmiany. Należy do nich w szczególności szeroko rozumiany, postulatyczny *de facto*, status i charakter koncepcji myślowych – zarówno Dostojewskiego, jak i narodników – sprawiający, że nie mogą być one zweryfikowane i uzasadnione w kategoriach naukowej, empirycznej, profanicznej, ponadwspólnotowo ważnej wiedzy. Prawomocność ich podstawowych założeń i rozstrzygnięć, a także towarzyszących im wizji świata, jest po prostu podmiotowo zakładana-postulowana w taki sposób, by zamysły, cele i oczekiwania ich twórców uzyskiwały, odpowiednio, swą intelektualną zasadność, aksjologiczną legitymizację i przesłanki społecznej realności oraz wspólnotową akceptację swych odbiorców-adresatów, pragnących odnaleźć się – i chcących uczestniczyć w dziele urzeczywistnienia się – zapowiadanej przez nich Przemiany.

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 proroków¹¹⁸. Nawet w niejasnych czasach i nie bardzo zrozumiałych treściach jego pism i wypowiedzi dostrzegano niezrównaną przenikliwość, profetyzm i głębię. Pytanie o Dostojewskiego stawiało się – traktowanym często wręcz jako jedno z archetypowych¹¹⁹ – pytaniem o rosyjskość i Rosję, a pytanie o rosyjskość i Rosję pytaniem o Dostojewskiego. Co więcej, oba owe pytania pojmowane były niejednokrotnie właśnie w ponadprofaniczny *de facto* sposób, korespondujący z analizowanym przeze mnie motywem rosyjskiej „zagadki-tajemnicy”. Symptomatyczną eksplikacją powyższego może być tu choćby stanowisko Mikołaja Bierdiajewa, łączące ze sobą intencjonalny sens i charakter obu pytań. Starając się znaleźć właściwy sposób

¹¹⁸ Por. Je. Akelkina, *Puszkina (oczerk)*, [w:] G. Szczennikow, B. Tichomirow (red.), *Dostojewskij: soczinienija, pis'ma, dokumenty. Słownik-sprawocznik*, Sankt-Pietierburg 2008, s. 248.

¹¹⁹ Por. R. Neuhauser, *View of Dostoevsky in Today's Russia. Historical Roots and Interpretation*, [w:] *F.M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues*. *F.M. Dostojewskij w kontekście dialogicznego wzajemodziaństwa kultur*, Budapest 2009, s. 363.

podejścia do „zagadki Dostojewskiego”¹²⁰, Bierdiajew zakłada-konstatuje, że autor *Zbrodni i kary* sam „składa się cały ze sprzeczności, tak jak dusza Rosji”¹²¹, a odkrywając „inne światy poprzez człowieka, Dostojewski jest taki sam, jaka jest Rosja”¹²².

Jeśli tak, objaśnia sprawę Władimir Kantor, to kluczem do zrozumienia pisarza mogłaby stać się gnoza, pozwalająca wejrzeć w otchłanie ludzkiego ducha. Co zastanawiające, Dostojewski odbierany jest przez wielu swych rodaków jako „najbardziej chrześcijański pisarz” i uosobione „objawienie serca bytu ludzkiego, serca Jezusowego”¹²³, a jednocześnie jako „myśliciel typu gnostyckiego”¹²⁴, choć przecież – wskazuje badacz – „chrześcijaństwo przeciwstawiało się gnostycyzmowi”¹²⁵. Jakkolwiek „gnoza” – objaśniał sprawę polski badacz Włodzimierz Rydzewski – pojmowana jako „kontr-dogmat” i uwikłana w konflikt z dogmatem kościelnym była przez wieki problemem-wyzwaniem przede wszystkim dla zachodniego chrześcijaństwa, to również w prawosławiu pojawiały się niepokojące treści gnostyczne.

Z jednej strony [...] kluczowe pojęcia prawosławia, takie jak „apokatastaza” – idea zbawienia powszechnego, „bogoczołowieczeństwo” i „teologia uniżenia” (kenozy), „sobornost”, wydają się przeczyć „zbawczej wiedzy”, wyznaczających wybranych i potępionych. Z drugiej wszak strony mistyczna aura prawosławia, radykalny eschatologizm, apokaliptyczny aspekt chrześcijaństwa, czynią go [...] bliskim gnostycznym tendencjom¹²⁶.

¹²⁰ N. Bierdiajew, *Otkrowienie o czelowiekie w tworcze Dostojewskiego*, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek i istorija w russkoj religioznoj mysli i klassiczeskoj literaturie*, Moskwa 2008, s. 362.

¹²¹ Tamże, s. 387.

¹²² W. Kantor, »Sudit' Bożju twar'«. *Proroczeskij pafos Dostojewskiego. Oczerki*, Moskwa 2010, s. 25. Por. I. Jakowienko, *Ponimanie Rossii...*, s. 40–41.

¹²³ Tamże. Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 801.

¹²⁴ I. Jewłampijew, *Mif o czelowiekie w romanie F. Dostojewskiego »Brat'ja Karamazowy«*, „Woprosy filosofii” 2008, No. 11, s. 78.

¹²⁵ W. Kantor, »Sudit' Bożju twar'«..., s. 28. Por. I. Jakowienko, *Poznanie Rossii...*, s. 40–41.

¹²⁶ W. Rydzewski, *Dylematy rosyjskiej idei. Artykuły, szkice, recenzje*, Kraków 2014, s. 169–170. Jako przejawy-świadectwa obecności wątków gnostycznych w myśli rosyjskiej cytowany autor trafnie wskazuje w szczególności, podkreślając jej gnostyczną proveniencję, „sofiologię” W. Sołowjowa i gnostyczne tendencje w filozofii M. Bierdiajewa w okresie międzywojennym. Por. tamże.

Towarzysząca powyższemu problematyzacja czysto chrześcijańskiego obrazu Dostojewskiego, związana z obecnością gnostycznych treści w jego myśli, wskazuje, zauważmy, na możliwość i potrzebę podobnej problematyzacji zarówno myśli samego autora *Biesów*, jak i – intencjonalnie bardzo często również rdzennie chrześcijańskich – wyobrażeń i spekulacji rodaków pisarza nie tylko na jego temat, ale również na temat Rosji, jej duszy, Boskiego przeznaczenia itp., nie wolnych, jak się zdaje, od wielu archaicznych, pogańskich i neopogańskich pierwiastków i treści.

Doceniając dokonaną przez Dostojewskiego przenikliwą demistyfikację 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 towarzyszącymu 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, historyczne itp.¹²⁷

¹²⁷ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 170–171, 176–178.

ROZDZIAŁ 2

ROSYJSKOŚĆ W KATEGORIACH „DUSZY”

Zasygnalizowane już wcześniej, znamienne zarówno dla myśli Fiodora Dostojewskiego, jak i dla głównego nurtu rosyjskiej tradycji intelektualno-kulturowej oraz wspólnotowej świadomości Rosjan, przeżywanie i pojmowanie Rosji i rosyjskości w kategoriach „duszy”, pociąga za sobą cały szereg charakterystycznych treści, problemów i konsekwencji, związanych już z samym archetypowym sensem i treściami, jakie owo pojęcie zawiera i wnosi do refleksji nad światem, rosyjskością i Rosją.

Jak by nie akcentować nieokreśloności i niepojętości, tajemniczości czy zagadkowości „rosyjskiej duszy” i, analogicznie, „duszy Rosji”¹, już samo sformułowanie „dusza” – bez wątpienia centralne i powszechnie używane od dawna w rozważaniach na temat Rosji i rosyjskości – nasycone jest bogatą, wcale nie przypadkową czy dowolną treścią, artykułowaną wprost bądź dającą się ujawnić i rozpoznać w formułowanych przez myślicieli rosyjskich wypowiedziach na temat rosyjskości i Rosji oraz w świadomości wspólnotowej Rosjan. 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 ser-

¹ Por. m.in. T. Ardow, *O russkich sud'bach*, [w:] T. Ardow, *Sud'ba Rossii. Izbrannyje oczerki (1911–1917)*, Moskwa 1918, s. 525; N. Łoskij, *Charakter russkogo naroda*, [w:] N. Łoskij, *Usłowija absolutnogo dobra. Osnowy etiki. Charakter russkogo naroda*, Moskwa 1991, s. 33; N. Bierdiajew, *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa 1990, s. 10; G. Gaczew, *Russkaja Duma*, Moskwa 1993, s. 17; F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 47–48, 60; t. 2, s. 245; t. 3, s. 48, 148; G. Fiedotow, *Tri stolicy*, [w:] G. Fiedotow, *Sud'ba i griechy Rossii. Izbrannyje stat'i po filosofii istorii i kultury*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1992, s. 51; t. 2, s. 64; S. Graham, *Undiscovered Russia*, London 1911, s. 329.

cem, sferą emocjonalną, z moralnością itp.²; usytuowanym pomiędzy – w centrum – pozostałymi wymiarami bytu zarówno mikro-, jak i makrokosmosu.

Co więcej, właśnie ona – jest tak przeżywana i pojmowana – stanowi podstawę ich, potencjalnej przynajmniej, jedności, przezwyciężającej 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, przejawiając także pewne cechy „nicości”³. 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* użyca świadomości istotom żywym, a nie odwrotnie”⁴.

Sfera *sacrum* ma własny, swoisty rodzaj percepcji, zespalający 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”⁵. Ujmując sprawę ogólniej: religia jest

dziedzina kultu, gdzie rozumienie, wiedza, poczucie uczestnictwa w rzeczywistości ostatecznej (niekoniecznie chodzi tu o Boga osobowego) oraz zobowiązanie moralne pojawiają się jako jeden

² Por. O. Riabow, »Umom Rossiju nie poniat’...« *Giendernyj aspekt „russkoj zagadki”*, „*Ženszczina w russkom obszczestwie*” 1998, No. 1, s. 39–40; por. także P. Florienski, *Poniatije Cerkwii w Swiaszczennom Pisanii*, [w:] P. Florienski, *Soczi-nienija*, t. 1, Moskwa 1994, s. 461 i n.

³ Por. J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 119.

⁴ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 326. W terminologii cytowanego autora „*numinosum*” jest pierwotną i podstawową, niepoddającą się definiowaniu, kategorią, służącą do wyrażenia doświadczenia religijnego.

⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1998, s. 190.

akt, który można wprawdzie rozbić na rozłączne klasy twierdzeń metafizycznych, moralnych i innych, ale za cenę nieuchronnego wypaczenia właściwego aktu kultu⁶.

W sytuacji, gdy rozumienie słów zbiega w jedno z poczuciem uczestnictwa w rzeczywistości świętej, owe słowa – i wiedza (prawda), którą wypowiadają – pojmowane są jako realne przekązniki energii (mocy i siły sprawczej), pochodzącej ze sfery *sacrum*⁷.

W myśleniu o sobie i świecie w kategoriach wiedzy sakralnej, zaciera się istotowa odmienność poszczególnych typów wiedzy (w terminologii M. Schelera): 1) nastawionej na osiągnięcia i techniczne panowanie nad naturą, społeczeństwem i historią, 2) dotyczącej tego, co istotowe, kształcącej oraz 3) metafizycznej, wyzwalającej, kierującej człowieka w stronę tak bądź inaczej pojmowanego Absolutu, pozwalającej – jak wierzy się – na uporanie się z problemami przypadkowości, skromności, ograniczoności, partykularności itp.⁸ Związane z nimi, odpowiednio, role badacza-specjalisty, filozofa-mędrca i kapłana-wyzwolicieła nakładają się na siebie, kierowane ideą „wyższej syntezy”, a pojęcie prawdy zostaje przesycane treściami sakralnymi, etycznymi i estetycznymi, wyrażając jedność świętości, dobra, prawdy, sprawiedliwości i piękna. Osłabieniu ulega wówczas autonomia – a zatem i zdolność ograniczania przez nią swobody kreacji, traktowanych jako realne, spekulacji myślowych, słabnie również funkcja kontrolna – wiedzy empirycznej, która staje się niesamodzielnym i wymagającym przekroczenia „momentem” wyższej, integralnej Prawdy, niezdolnym efektywnie weryfikować realistyczności wizji oczekiwanej Przemiany. Wszystko przenika się tu ze wszystkim i nakłada na siebie, a cała rzeczywistość w sposób bezpośredni odnoszona jest do jej – w ekskluzywny sposób rozpoznawanego jakoby przez nosicieli czy posiadaczy owej Prawdy – domniemanego „centrum”, którego doświadczenie-rozpoznanie pozwala, jak wierzy się, skutecznie rozwiązywać podstawowe problemy życiowe i społeczne⁹.

⁶ Tamże.

⁷ Por. tamże, s. 180.

⁸ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 415 i n.

⁹ A.V. Nesteruk, *Man and the Universe: Humanity in the Centre of the Faith and Knowledge Debate in Russian Religious Philosophy*, [w:] T. Obolevitch, P. Rojek (eds.), *Faith and Reason in Russian Thought*, Kraków 2015, s. 41–45.

Wiedza dotycząca *sacrum* jest zasadniczo odmienna od wiedzy profanicznej, w sposób zaś szczególnie spotęgowany od wiedzy empirycznej czy naukowej w ogóle, świadomej swej względności, historyczności, cząstkowości, procesualności, fenomenalizmu, dialogiczności, faktu współkonstituowania badanej przedmiotowości przez zastosowane konstrukcje teoretyczne, potrzeby spełniania wymogów intersubiektywnej weryfikowalności formułowanych twierdzeń itp. O ile składniki języka, posiadające wyraźne odniesienie empiryczne, są uniwersalne w tym znaczeniu, że są 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”¹⁰.

Ośrodkowy nurt rosyjskiej tradycji intelektualnej, kulturowej i społecznej, z myślą Fiodora Dostojewskiego włącznie, wyznaczają, przypomnijmy, stawiane tam od wieków pytania o Rosję, związane z finalistycznie najczęściej pojmowanym zamysłem „zrozumienia Rosji” – definitywnego rozwiązania „rosyjskiej zagadki” – i, w następstwie, „zrozumienia świata” i „zrozumienia siebie” – bądź z potrzebą przeżywania, kontemplacji i wyrażenia głębi „rosyjskiej tajemnicy”¹¹. Jednym z myślicieli, którzy podjęli się podobnego trudu, był wielki poeta romantyczny Fiodor Tiutczew – autor najbardziej pewnie kulturowanej wciąż przez Rosjan, kanonicznej wręcz, wypowiedzianej w formie epigramu w 1866 r., formuły rosyjskości i Rosji, „tej Rosji, która jemu [właśnie – przyp. M.B.] odsłoniła się w największej głębinie jego duchowego doświadczenia...”¹²

Zgodnie z Tiutczewowską formułą:

Rosję nie rozum pojąć zdoła,
Na nic ją zwykłą miarką mierzyć;
Istota jej odmienna zgoła –
Tak, w Rosję można tylko wierzyć!¹³

¹⁰ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 197.

¹¹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011, s. 7–17, 68–77, 445–455 i in.

¹² W.W. Wiejdle, *Tiutczew i Rossija*, [w:] D.K. Burlaka (red), *F.I. Tiutczew: pro et contra. Licznost' i tworczestwo Tiutczewa w ocenke russkich myslitielej i issledowateliej. Antologija*, Sankt-Pietierburg 2005, s. 648.

¹³ Wiersz, w polskim przekładzie Ryszarda Łuźnego cyt. według: F. Tiutczew, *Wybór poezji*, oprac. R. Łuźny, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978, s. XXXIII.

Jednym z głównych lejtymotywów twórczości i refleksji Tiutczewa pozostawała niezmiennie Rosja. Niemal nieustannie pytał on: Czym jest Rosja? Jaki jest sens jej istnienia? Jaka jest jej istota-zasada? Skąd się ona wzięła? Dokąd dąży? Co sobą wyraża? W jego przytoczonej wyżej poetyckiej wizji, Rosja jest Rzeczywistością odmienną od innych, szczególną i niezwykłą („Próżno ją zwykłą miarką mierzyć // Natura jej odmienna zgoła”). Jej sakralność – niewyraźna w kategoriach profanicznych („Rosję nie rozum pojąć zdoła”), przeżywana w sferze wiary („Tak, w Rosję można tylko wierzyć”) – daje się wysłowić jedynie w kategoriach wiedzy świętej, opartej na osobistym – i jednocześnie wspólnotowym, współpodzielanym z innymi wyznawcami i uczestnikami owego kultu – doświadczeniu rosyjskiego *sacrum*. Jak każde doświadczenie *sacrum* w ogóle łączy ono i zespala ze sobą poznawcze i moralne aspekty aktów percepcji, w następstwie czego rozumienie, wiedza, poczucie współuczestnictwa w rzeczywistości świętej i zobowiązanie moralne pojawiają się w jego sferze jako jeden integralny akt¹⁴. Tiutczew był właśnie jednym z tych poetów i pisarzy, którzy – by w konkretyzującym odniesieniu do niego posłużyć się słowami Ryszarda Kapuścińskiego – „nadają pojęciu »Rosja« sens mistyczny, wymiar tajemniczego niezgłębionego *sacrum*”¹⁵, a jego wiara w Rosję nabiera charakteru *de facto* religijnego.

Idąc śladem, największego pewnie z rosyjskich filozofów, Włodzimierza Sołowjowa, który, jak sędzę, trafnie rozpoznał charakter Tiutczewowskiego sposobu postrzegania, przeżywania i konceptualizacji świata w ogóle – a Rosji w szczególności – pojmowania go – jej – w kategoriach „duszy” – „duszy ludzkości” i „duszy świata”¹⁶ – warto przyrzeć się bliżej szerszemu zespołowi treści, które się u niego z podobnym ujęciem integralnie wiążą. Wiele z nich symptomatycznie ujawnia-wypowiada wiersz *Na wzięcie Warszawy*, napisany przez poetę w 1831 r. po krwawym stłumieniu polskiego powstania listopadowego przez wojska rosyjskie. Zauważmy,

¹⁴ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 190.

¹⁵ R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 308.

¹⁶ Por. W.S. Sołowjow, *Poezija F.I. Tiutczewa*, [w:] D.K. Burlaka (red.), *F.I. Tiutczew...*, s. 186, 194, 199. Co więcej, przedstawiając reprezentowany przez siebie sposób pojmowania sensu historycznego istnienia swojego ojczystego kraju w kategoriach formuły Rosja-Dusza świata, Sołowjow powoływał się właśnie na Tiutczewa. Por. tamże, s. 201.

iż sam Sołowjow, podkreślając, że Tiutczewowska wiara w Rosję „była dziełem świadomie wypracowanego przekonania”, właśnie w tym „przepięknym wierszu” odnajdywał „Pierwszą, jeszcze nieokreśloną artykulację owej wiary”¹⁷.

Do zespołu zasygnalizowanych treści należą w szczególności motywy:

- rosyjskiego pośrednictwa pomiędzy *sacrum* i *profanum*, Boskością i światem

Tajemne możnych sił wyroki
Na barki śmiało wziął nasz lud

- sprowadzania przez Rosję na świat historyczny darów nadprzyrodzonej Łaski

I spłynął z nieba zbawczy wiew!

- przywileju posiadania przez lud-naród rosyjski, niedostępnej dla innych, tajemnej wiedzy

On widzi gwiazdę poprzez mgły

określającej kierunek jego dążeń i heroicznych czynów, zdolnych pokonać wszelkie napotymane przeszkody

I za tą gwiazdą śmiało kroczy
Do tajnych met – przez krew i łzy.

Towarzyszą im ukonkretnione racje-uzasadnienia rosyjskiego starszeństwa, przywództwa i uprawnień wobec innych – traktowanych zarazem jako jednoplemienne – narodów słowiańskich, m.in.:

- postrzeganie Polski jako córki Rosji i tak właśnie przez nią, w przekonaniu poety, traktowanej

Jak Agamemnon na ołtarze,
By bóstw przebłagać groźny gniew,
Rodzoną córkę złożył w darze –
Tak miecz nasz w serce twe Warszawo

- wskazywanie misji zjednoczeniowej swego kraju wobec Słowiańszczyzny

¹⁷ Tamże, s. 199.

Słowiańskie ludy w spółce bratniej
Pod jeden znak zjednoczyć znów –

pojmowanej w formie inicjacyjnej próby, sprostanie której wymaga, by – jeśli wysokie cele mają być rzeczywiście osiągnięte – motywacją Rosjan do walki były

Nie przemoc, której celem mord,
I nie pokora katów podła
Lub wściekła chuć janczarskich hord...

lecz uchronienie „zrębu” państwa (i świata, w pierwszej kolejności świata słowiańskiego) przed rozkładem

Zachować zbawczej ciosem kary
Nietkniętym twardy państwa zrąb.

W ramach Tiutczewowskiej wizji treści prawosławne – eksplikujące w szczególności w duchu właściwego dla wschodniego chrześcijaństwa maksymalizmu eschatologicznego¹⁸ ideę ostatniej już, decydującej walki z siłami ciemności i zła („bój o światło, bój ostatni”) oraz motyw bezwarunkowego zawierzenia temu, co wyższe i niosące Prawdę, czyli, w rozpatrywanym przezeń kontekście, Rosji właśnie („Wierz słowu Rosji”) – przeplatają się z, sytuacyjnie dobieranymi, antycznymi motywami i treściami pogańskimi. W swym wierszu poeta nie odwołuje się przecież do biblijnego przykładu wyrażanej gotowości, wystawionego na próbę, Abrahama do – powstrzymanego, po jej wykazaniu, przez Boga – złożenia swego syna Izaaka na ofiarę, a przywołuje mityczny akt dokonanego złożenia przez Agamemnona, by „bóstw przebłagać groźny gniew”, w ofierze własnej córki. W jego wizji Rosja ocala „twardy państwa zrąb”, składając bogom w ofierze, nie siebie, lecz – swą „rodzoną córkę” – Polskę („Tak miecz nasz w serce Twe Warszawa”), by następnie, otrzymać dar pokoju zesłany „z góry” przez Los i doczekać się, wraz z nią i całą zjednoczoną Słowiańszczyzną, wspólnotowego wyzwolenia-zmartwychwstania:

Jednoplemienny orle biały
Na odkupieńczy padleś stos –
Wierz słowu Rosji: proch Twój ona

¹⁸ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?, s. 81–86.

Przechowa wiernie aż po dzień,
Gdy razem z Tobą wyzwolona,
Jak feniks zmartwychwstanie zeń!¹⁹

W rozpatrywanej perspektywie zniszczenie struktur samoistnej państwowości polskiej – przeszytych „bratnią strzałą” – nabiera charakteru soteriologicznego, w sposobie ujmowania którego nie obywa się również bez przeplatania się motywów antycznych i chrześcijańskich: cyklicznego odradzania się, w oczyszczającym ogniu z popiołów, ptaka Feniksa z jednej strony oraz Chrystusowego – jednorazowego i ostatecznego („bój ostatni”) – Zmartwychwstania z drugiej. Od samej Polski – w jej postawie wobec rosyjskiego Egzekutora, który wziął dzielnie na swe barki „Tajemne możnych sił wyroki” – poeta oczekuje zawierzenia. W jego kraju władza od wieków oczekuje, zauważmy, czegoś podobnego od wszystkich swych poddanych – zamiast dążyć do zawarcia z władzą „umowy”, regulującej prawa i obowiązki obu stron, mają oni po prostu bezwarunkowo oddać się we władanie władzy i z pełną ufnością powierzyć jej siebie²⁰. Od Polaków nie oczekuje się zatem intencjonalnie niczego więcej niż to, czego wymaga się od samych Rosjan, którym trudno jest pogodzić się z faktem, że nierozumiejący tego Polacy czują się jakoby gorzej niż oni traktowani i krzywdzeni przez Rosję.

Jak trafnie zauważył W. Sołowjow, w ujęciu samego F. Tiutczewa, powołującego się wtedy legitymizująco na starotestamentowego proroka Daniła, odgrywanie przez Rosję roli „duszy świata” wykroczyło wkrótce poza granice świata słowiańskiego: „Później wiara Tiutczewa w Rosję wyrażała się w prorocत्वach bardziej określonych. Ich istotą jest to, że Rosja stanie się ogólnoswiatową monarchią chrześcijańską”²¹. Samozrozumiałym wręcz dla wielu podobnie myślących Rosjan sposobem-formułą wypełnienia przez Rosję swego historycznego powołania – urzeczywistnienia, tego „co pozytywne i słuszne”, wprowadzającego „chaotyczny żywioł w grani-

¹⁹ Przytoczone wyżej fragmenty rozpatrywanego wiersza, w polskim przekładzie Tadeusza Stępniewskiego, cyt. według: F. Tiutczew, *Wybór poezji...*, s. 28–29.

²⁰ Por. J. Faryno, *Dogowor*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 23–24.

²¹ W.S. Sołowjow, *Poezja...*, s. 200.

ce powszechnego porządku” – pozostaje od wieków idea Imperium. Nie inaczej było również w przypadku Fiodora Tiutczewa.

Zgadzać się z przedstawioną m.in. przez Andrzeja Walickiego – właśnie za pomocą formuły „Imperialna wizja Tiutczewa”²² – identyfikacją charakteru pojmowania przez poetę Rosji i świata, należy, jak sądzę, przyjrzeć się również niektórym niepoetyckim przejawom, eksplikacjom i uwarunkowaniom imperialnej dominanty jego postawy i myśli. W swojej interpretacji-wykładni polski badacz nie jest zresztą bynajmniej odosobniony, by przykładowo przytoczyć, pochodzącą z lat dwudziestych ubiegłego wieku, konstatację rosyjskiego teologa Georgija Fłorowskiego, zgodnie z którą: „»Imperium« – taka oto jest właśnie fundamentalna zasada filozofii historycznej Tiutczewa”²³. Nie są to bynajmniej identyfikacje sztuczne czy dowolne, zważywszy, że w przekonaniu samego rozpatrywanego poety imperialność jest koniecznym warunkiem istnienia Rosji w ogóle, gdyż nie ma ona tak naprawdę możliwości wyboru innej – w szczególności nieimperialnej – formy i drogi swego bytu oraz rozwoju historycznego: „Jeśliby Rosja nie rozwijała się w imperium, rozleciałaby się”²⁴.

W memorandum, przedstawionym przez Tiutczewa w 1845 r. carowi Mikołajowi I, jego autor odnajdywał w Rosji współczesną reinkarnację Imperium Wschodu – prawosławne imperium, reprezentujące prawdziwy Kościół powszechny (w odróżnieniu od uzurpującego sobie bezpodstawnie miano powszechnego, a *de facto* partykularnego, Kościoła zachodniego): „W tej sytuacji cesarz Rosji jest jedynym prawomocnym władcą całego prawosławnego Wschodu, a nawet więcej: całego obszaru położonego na wschód od granic zachodniego cesarstwa rzymskiego”²⁵ – od Nilu do Newy, od Łaby do Chin, od Wołgi do Eufratu, od Gangesu do Dunaju.

Konkretyzacjami powyższej wizji stały się trzy artykuły, adresowane przez Tiutczewa bezpośrednio do czytelników zachodnich, a także pisany w latach 1848–1849, nieukończony traktat *Rosja i Zachód*. W opublikowanym w 1844 r. w Niemczech arty-

²² A. Walicki, *Zarys...*, s. 188.

²³ G.W. Fłorowskij, *Istoriczeskije prozrienija Tiutczewa*, [w:] D.K. Burlaka (red.), *F.I. Tiutczew...*, s. 491.

²⁴ Cyt. według: tamże, s. 490.

²⁵ Cyt. według: A. Walicki, *Zarys...*, s. 188.

kule *Rosja i Niemcy* – gloryfikującym rolę Rosji w pokonaniu imperium napoleońskiego i stworzeniu systemu Świętego Przymierza, chroniącego państwa niemieckie przed zagrożeniem ze strony Francji – imperium Napoleona zostało przezeń zdemaskowane jako, przeciwstawiana imperium prawdziwemu, uzurpatorska parodia imperium. Zwycięstwo nad Napoleonem, przy podkreślanym decydującym wkładzie carskiej Rosji, było – w przekonaniu poety – spotkaniem się, przez wieki wzajemnie od siebie oddzielonych, dwóch europejskich światów: sięgającej swymi korzeniami czasów i dzieła Karola Wielkiego Zachodniej Europy oraz kontynuującej dziedzictwo cesarstwa Konstantyna Wschodniej Europy. Terytorialna ekspansja Rosji znajdowała, w następstwie powyższego, swą legitymizację – jako przywracanie praw należnych spadkobiercom cesarstwa bizantyjskiego²⁶.

W artykule Tiutczewa *Rosja i rewolucja*, opublikowanym w okresie Wiosny Ludów, Rosja przedstawiona została jako jedyny obrońca Europy przed widmem rewolucyjnej katastrofy. Obraz bezbronного Zachodu, ginącego w pożarze rewolucji, kontrastował on z obrazem Imperium Rosyjskiego – wznoszącego się nad ruinami, gnijącego jakoby Zachodu „niczym święta arka ocalenia”²⁷. W napisanym w 1849 r. artykule *Kwestia rzymska* ucieczka papieża Piusa IX z zagrożonego zamieszkami społecznymi Rzymu zinterpretowana została z kolei jako przejaw głębokiego rozkładu świata zachodniego w ogóle, będącego rezultatem całej jego historii. Militarna interwencja i późniejsza protekcja świeckiego państwa francuskiego ocaliły wprawdzie papieża od rewolucyjnej zguby, aby jednak – wywodził autor – odzyskać siły, Kościół rzymski musi powrócić do Kościoła powszechnego, z którym zerwał przed ośmiuset laty. Sprawę owego powrotu wiązał on jednocześnie z oczekiwanym odbudowaniem przez Rosję Wschodniego Imperium Rzymskiego, konkretyzując swą wizję w następujący sposób: „Prawosławny cesarz w Konstantynopolu, władca i opiekun Włoch i Rzymu; prawosławny papież w Rzymie, poddany cesarza”²⁸.

W wykładni Fiodora Tiutczewa katolicyzm, protestantyzm i rewolucja pojmowane były jako trzy kolejne podstawowe fazy grzesz-

²⁶ Por. J. Smaga, *Imperium*, [w:] *Idziei w Rosii. Idea w Rosji. Ideas in Russia. Leke sykon*, red. A. de Lazari, Łódź 2001, s. 218–220.

²⁷ Cyt. według: A. Walicki, *Zarys...*, s. 189.

²⁸ Cyt. według: tamże, s. 190.

nej-błędnej apoteozy ludzkiego „ja”. W ramach pierwszej z nich, po oderwaniu się od Kościoła powszechnego, Zachód sprowadził całość Kościoła do jego – uosabianej przez papieża – partykularnej rzymskości. W toku drugiej, wszczętej przez Marcina Lutra, bunt jednostki przeciw monopolizującemu autorytet Rzymowi rozpoczął procesy sekularyzacji. Trzecia, ostatnia faza zainaugurowana została wraz z proklamowaniem przez rewolucję francuską zasady suwerenności ludu, sprowadzającej *de facto* ową suwerenność do suwerenności jednostek rządzących społeczeństwem, podczas gdy inne wartości zostały podważone za pomocą brutalnej siły materialnej²⁹. Jak rekapitułuje stanowisko poety współczesny badacz rosyjski Konstantin Isupow: „Taka jest właśnie, jak sądzi Tiutczew, droga Europy: od Chrystusa do Antychrysta”³⁰.

W odróżnieniu od upadłego, w rozpatrywanym sensie, charakteru więzi społecznej na Zachodzie, w przepowiadany przez Tiutczewa – jako ostatnie w ziemskich dziejach – przyszłym imperium chrześcijańskim, do stworzenia którego powołana jest Rosja, podstawą wspólnotowego zjednoczenia będzie nie przemoc, siła materialna, związki plemiennie-etniczne czy pokrewieństwa językowe, lecz idea uniwersalna. Przeniesienie stolicy imperium do Konstantynopola przekształci podległe carowi państwo w cesarstwo prawdziwie uniwersalne, umożliwiając duchowe pogodzenie się i pojednanie Rosjan ze wszystkimi, nawet z Polakami. Wybuch powstania styczniowego i fakt moralnego poparcia udzielonego mu przez papieża położyły kres doraźnym nadziejom żywionym przez poetę. Tiutczew stracił wówczas wiarę na pokojowe zjednoczenie z Zachodem – uznając, że papieża nie da się pogodzić z najbardziej fundamentalną dla chrześcijaństwa swobodą sumienia. Nadal jednak przepowiadał on przekształcenie się Rosji w monarchię ogólnościową, której jedności – zespalanej przez miłość – nie będzie trzeba już podtrzymywać poprzez używanie siły³¹.

Przesłanek, podzielanej przez tak wielu jego rodaków, ufności w podobne przekształcenie Rosji i świata, zdolne wyprowadzić rosyjsko-universalne przemiany rzeczywistości społecznej poza sferę partykularnych interesów, sprzeczności i konfliktów, szu-

²⁹ Tamże, s. 189.

³⁰ K.G. Isupow, *F.I. Tiutczew: poetičeskaja ontologija i estietika istorii*, [w:] D.K. Burlaka, *F.I. Tiutczew...*, s. 25.

³¹ Por. W.S. Sołowjow, *Poezija...*, s. 200.

kać można, obok zintensyfikowanej potrzeby wiary w jej realność, w utrwalonej i kultywowanej od wieków w – wyrosłej na glebie prawosławia, podlegającej jednak również wielorakim ideologicznym metamorfozom – idei „przebóstwienia” świata. Towarzyszą jej przejawy spotęgowanego ciężenia ku koncepcjom eschatologii zrealizowanej, zakładającej w nieodległej już ziemskiej perspektywie możliwość, wyzwalającej od zła i kolizji, definitywnej, regenerującej przemiany³². Wówczas, jak chce się wierzyć, „synteza binarności nie będzie już rozdarciem, różnicą ani rozdzieleniem, a tym bardziej równoważnością sił, lecz wchłonięciem niższego przez wyższe, ciemności przez światło”³³ – dzięki Rosji właśnie.

Syntetyczne przedstawienie wyżej kanonicznej, idealnotypowej wręcz (w sensie weberowskim)³⁴, Tiutczewowskiej formuły rozpatrywanego sposobu myślenia o Rosji, uznałem za heurystycznie dogodny sposób wprowadzenia do znacznie ogólniejszej kwestii, związanej z – dostrzeganym u Dostojewskiego i u wielu innych myślicieli rosyjskich, a także w świadomości wspólnotowej Rosjan – przeżywaniem i pojmowaniem istoty rosyjskości i Rosji w kategoriach „duszy” oraz z towarzyszącym temu zespołem ambiwalencji, problemów i konsekwencji, związanych z archetypowym sensem i treściami, jakie owo pojęcie zawiera i wnosi ze sobą do wypowiedzi na temat Rosji i refleksji nad nią. Przyjrzymy się im w sposób bardziej systematyczny, zwracając w szczególności uwagę na przejawy ich Dostojewowskich egzemplifikacji,

Po pierwsze, doświadczenie głębi „duszy rosyjskiej” i „duszy Rosji” przeżywane jest jako kontakt z rzeczywistością świętą, przekraczającą rozróżnienia, antynomie, przeciwieństwa i polaryzacje właściwe dla sfery *profanum*; nadaje się mu – niezależnie od czynionych niekiedy prób wtórnej racjonalizacji, ufilozoficznienia czy wręcz unaukowienia – sens mistyczno-religijny, niemożliwy w istocie do wyłożenia w pojęciach i strukturach profanicznej wiedzy. Doświadczenie rosyjskości pojmowane jest wtedy jako doświad-

³² Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 43 i n.; T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 431–433; M. Składanowski, *Idee religijne u źródeł rosyjskich koncepcji władzy*, [w:] B. Brzeziński, B. Garczyk, M. Jedliński, T. Nakoneczny, M. Lachowicz (red.), *Obrazy władzy we współczesnej kulturze rosyjskiej*, Bydgoszcz 2017, s. 88–89.

³³ J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 82.

³⁴ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, Warszawa 1983, s. 552–553.

czenie, którego treści nie da się adekwatnie wyrazić w pojęciach, sięgające realności dostępnej jedynie w szczególnej relacji uczuciowej, powstającej w przeżywającej ją jaźni³⁵. W sferze religijnego kultu: „Człowiek otrzymuje wiedzę na temat świętości, ponieważ się ona przejawia, ponieważ okazuje się ona całkowicie inna od tego, co świeckie”³⁶.

Jak wyznawał Iwan Iljin:

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...³⁷,

objasniając konkretyzująco: „Wierzyć w Rosję znaczy to widzieć i uznawać, że dusza jej zakorzeniona jest w Bogu, a jej historia jest wyrastaniem jej z tych korzeni”³⁸. Doświadczenie rosyjskości przeżywane jest wtedy jako kontakt z rzeczywistością świętą, przekraczającą rozróżnienia, polaryzacje i antynomie właściwe dla sfery *profanum*. W zasadniczo podobny sposób, zauważmy, przeżywał i pojmował Rosję w jej sakralnej istocie-głębi sam Fiodor Dostojewski:

Kto wierzy w Ruś, ten wie, że zniesie ona absolutnie wszystko, nawet problemy, i pozostanie w swej istotnej treści tą samą dawną, świętą naszą Rosją, jaką była dotychczas, i choćby zmienić miała oblicze, nie potrzeba bać się tej zmiany oblicza i wstrzymywać, oddalać problemów wcale nie trzeba: kto wierzy w Ruś, dla tego to byłby nawet wstyd. Jej misja jest tak wzniosła, jej wewnętrzne przeświadczenie o tej misji tak jasne [...], że ten kto wierzy w tę misję, powinien stać ponad wszelkimi wątpliwościami i obawami. „Jest tu cierpliwość i wiara świętych”, jak stoi w świętej księdze³⁹.

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 wła-

³⁵ Por. S. Sarnowski, *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1982, s. 85.

³⁶ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 7.

³⁷ I. Iljin, *O Rossii*, Moskwa 1991, s. 4.

³⁸ Tenże, *Poczemu my wierim w Rossiju*, Moskwa 2007, s. 6.

³⁹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 3, Warszawa 1982, s. 183–184.

ściwej 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”⁴⁰. Nie przypadkiem przecież, w co wierzył i głosił m.in. Fiodor Dostojewski, „powołaniem Rosji jest głoszenie ogólnego zjednoczenia świata i powszechnej miłości ludzi”⁴¹.

W kultywowanym w Rosji przekonaniu, „dusza rosyjska” nie ustaje nigdy „w płomiennym poszukiwaniu prawdy, absolutnej, boskiej prawdy i zbawienia dla całego świata i powszechnego zmartwychwstania do nowego życia”⁴². Jakkolwiek nie odbywa się wówczas bez wielu historycznych grzechów, pokus i pobłądzeń, to: „Właśnie dusza rosyjska szuka możliwości zbawienia – nie siebie, a całego świata”⁴³ – podkreślał rekapitulująco, w swej monografii poświęconej analizie ogólnego sensu rosyjskiej historii, Sergiusz Pieriewieziencew. W świadomości osób podobnie myślących, z tak pojmowanego obowiązku wobec siebie i wobec innych, nic nie może Rosji i Rosjan zwolnić: „Albowiem dzisiaj jest coraz bardziej wyraźnie zrozumiałe, że właśnie z Rosji przyjdzie ocalenie. Albo ocalenia w ogóle nie będzie”⁴⁴. 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” staje się wówczas – jest tak odbierana, pojmowana i sankcjonowana – władza centralna: aktualna (dopóki zdaje się posiadać) lub potencjalna (o ile, jak się wierzy, owe niezaktualizowane jeszcze zdolności posiada i będzie potrafiła je ujawnić).

⁴⁰ Por. M. Michajłow, *Duch – dusza – ciało w zapadnoeuropejskiej i rosyjskiej filozofii*, [w:] *Otieczestwiennaja filosofija: russkaja, rossijskaja, wsieмирnaja. Materialy V Simpoziuma istorikow russkoj filosofii*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 377.

⁴¹ F. Dostojewski, *Z notatników*, Warszawa 1979, s. 356.

⁴² N. Bierdiajew, *Sud’ba Rossii*, Moskwa 1990, s. 13.

⁴³ S. Pieriewieziencew, *Smysł russkoj istorii*, Moskwa 2004, s. 470.

⁴⁴ A. Andriejew, A. Sieliwanow, *Russkaja tradicyja*, Moskwa 2004, s. 14.

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 wniebowstąpienie⁴⁵.

Podobne treści – podlegające rozmaitym konkretyzacjom, zachowujące jednak każdorazowo swój istotowy sens – wpisywane są *de facto* w oczekiwania związane z doświadczeniem, i szczególnie właściwościami, rosyjskości, pojmowanej w kategoriach „duszy”, leżąc w szczególności u podstaw rozmaitych formuł tzw. rosyjskiej idei. Jak wyznawał Dostojewski, konkretyzując i uzasadniając ekskluzywność rosyjskiej zdolności owego ruchu z głębi swych korzeni ku górze:

Jeśli widzę gdzieś ziarno czy ideę przyszłości – to tylko u nas, w Rosji. Dlaczego? A dlatego, że dotychczas ocalała w ludzie jedna taka zasada, ta mianowicie, że ziemia jest dla niego wszystkim, i że wszystko wyprowadza z ziemi i od ziemi, i jest to niemal zasada powszechna⁴⁶.

Dlaczego właśnie Rosja?

Właśnie dlatego, że lud rosyjski sam był uciskany i przez wiele wieków dźwigał brzemień krzyża – właśnie dlatego nie zapomniał swej „Prawosławnej rzeczy” i swoich cierpiących braci wznosił się duchem i sercem, z pełną gotowością niesienia pomocy wszystkim uciskanym. I to właśnie zrozumiała nasza elita umysłowa i całym sercem przyłączyła się do pragnienia ludu, a przyłączywszy się poczuła, że stanowi z nim jedność⁴⁷.

Po czwarte, szczególną zdolnością i posłannictwem „duszy rosyjskiej” 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 popędu, wartości i interesów, eschatologii i do-

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, Warszawa 1982, s. 235.

⁴⁷ Tamże, s. 241.

czesności; pośredniczenie między różnymi wartościami i ideami, otwieranie perspektywy uniwersalnej, umożliwiającej pokonanie jednostronności, pogodzenie przeciwieństw, osiągnięcie jedności i pełni⁴⁸. Dla przykładu, w przekonaniu Fiodora Dostojewskiego, do dokonania dzieła

powszechnego, ogólnoludzkiego, braterskiego zjednoczenia serce rosyjskie nadaje się najbardziej ze wszystkich narodów, widzę ślady tego w naszej historii, u naszych utalentowanych ludzi, w geniuszu poetyckim Puszkina. Zgoda, że nasza ziemia jest nędzna, ale tę nędzną ziemię „przewędrował jako nędzarz, błogosławiąc, Chrystus”. Czemuż byśmy nie mieli wcielić w życie Jego ostatniego słowa? A czy On sam nie urodził się w żłobie?⁴⁹

Dlaczego właśnie Rosjanin? Już choćby dlatego, że – jak wielokrotnie objaśniał sprawę Dostojewski –

w charakterze rosyjskim daje się zauważyć jaskrawą odmienność od europejskiego, jaskrawą cechę szczególną: zdolność do syntezy, skłonność do tolerancji, pojednawczości, uczuć ogólnoludzkich⁵⁰.

Po piąte, z uwagi na „wszechludzki” charakter „duszy rosyjskiej”, która, by przywołać słowa Mikołaja Bierdiajewa, „bierze na siebie odpowiedzialność za cały świat”⁵¹, namysł nad nią, doświadczenie jej ukrytych „tajemnic” bądź rozwiązanie wpisanej weń „zagadki” nabierają walorów ogólnoludzkich. Symptomatycznie pytał Walentyn Rasputin:

Dlaczego 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 zamyślowi odnoszącemu się w ogóle do człowieka?⁵²

⁴⁸ Por. M. Michajłow, *Duch – dusza – тіло...*, s. 377. W podobnej perspektywie pojmowane były m.in. sens, powołanie i cele filozofii. Por. Ju. Bułyczow, *O swoistości filozofii rosyjskiej. Próba charakterystyki typologiczno-kulturowej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2008, Vol. III, fasc. 4, s. 19–23.

⁴⁹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 399.

⁵⁰ Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 61.

⁵¹ M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 268.

⁵² Cyt. według: W.M. Sołowjow, *Tajny russkoj duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 91.

W podobnej perspektywie, we właściwy sposób rozumiana rosyjskość przechodzi, intencjonalnie, w ogólnoludzkość i uniwersalność. Leonid Karasiew objaśniał:

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 rzeczywiście ogólnym. „Rosyjska idea” nie znikła, stała się po prostu wspólną własnością⁵³.

Pytanie o Rosję przestaje być tu pytaniem jedynie rosyjskim, a staje się pytaniem uniwersalnym, skoro, jak wierzy się, „Rosja – to pytanie, które postawiła sobie ludzkość”⁵⁴. Na przesłanki zasadności żywienia podobnych przekonań wskazywał już sto lat wcześniej Fiodor Dostojewski: Rosjanin

ze wszystkimi i ze wszystkim się zżywa, we wszystko się wczuwa. Współczuję z wszystkim, co ludzkie, bez różnicy narodowości, krwi i gleby. Widzi i natychmiast dopuszcza sensowność wszystkiego, w czym jest bodaj cień wartości ogólnoludzkiej. Posiada instynkt ogólnoludzki⁵⁵.

Po szóste, objawienie „istoty” rosyjskiej duszy i „duszy Rosji” – 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 mocy⁵⁶. Jak wskazywał w rozpatrywanym duchu rosyjski filozof Aleksy Łosiew, pojmowanie rzeczywistości w kategoriach „duszy” – a, w szczególności, dodajmy, własnej wspólnoty w kategoriach „duszy świata” czy jej centralnej władzy w kategoriach „du-

⁵³ L.W. Karasiew, *Russkaja idieja (simwolika i smysl)*, „Woprosy filosofii” 1992, No. 1, s. 104.

⁵⁴ Tamże, s. 103.

⁵⁵ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 1, s. 61.

⁵⁶ Jak wskazuje van der Leeuv, „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 Leeuv, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 327.

szy Rosji⁵⁷ – pociąga za sobą określone konsekwencje w zakładanym charakterze stosunku do innych i w ogóle do tego, co pozostałe:

Dusza jest [przecież – przyp. M.B.] tym, co samoporuszające się, ona porusza samą siebie. To znaczy, że w niej moment poruszający oddziela się od poruszanego, to, co poruszające ma to, co poruszane jako swój przedmiot. Innymi słowy, dusza zawsze powinna mieć swoje ciało⁵⁸.

W przeciwnym razie podważone zostałyby przesłanki jej własnej tożsamości i sensu istnienia, gdyż: „Albo jest dusza, wówczas jest i ciało; albo nie ma ciała i wtedy nie ma również duszy”⁵⁹.

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 wspólnotową misję, ale również integralnymi elementami samej owej misji i przesłankami jej spełnienia. Nie wystarcza czysto moralna prawda i zawsze, nawet w okresach przeżywanego smutu, 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”⁶⁰. Przejawy analogicznych przekonań-treści można znaleźć w pismach Fiodora Dostojewskiego, choćby w przedstawianym przezeń sposobie objaśnienia-uzasadnienia, dlaczego „Przyszłość Europy należeć będzie do Rosji”: „Stanie się tak dlatego, że w Europie znikną wszelkie wielkie mocarstwa [...]. I dlatego na kontynencie europejskim zostanie tylko jeden kolos – Rosja”⁶¹ – pisał on w 1877 r., by kilka miesięcy później w następujący sposób objaśnić podniesioną sprawę:

⁵⁷ Szerzej o tym por. M. Broda, *Rosja i rosyjskość w kategoriach „duszy”. Archetypowe treści, ambiwalencje, paradoksy, problemy i wyzwania*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 4 (29), s. 251–263.

⁵⁸ A.F. Losiew, *Dialektika mifa. Dopełnienie k „Dialektikie mifa”*, Moskwa 2001, s. 158.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Sierafim (Sobolew), *Russkaja idieologija*, S. Pietierburg 1992, s. 10.

⁶¹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 127.

Chciałem tylko wyrazić swoje przekonanie, swoją wiarę, że Rosja jest nie tylko silna i potężna, jak była zawsze, teraz, zwłaszcza teraz, jest najsilniejszym krajem w Europie, i że nigdy jej decydujące słowo nie mogło mieć takiej wagi w Europie, jak w danym momencie⁶².

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 Rosji⁶³.

Należy być świadomym, wywodził w rozpatrywanym duchu Włodzimierz Sołowjow, że:

Chaos, tj. negatywna nieokreśloność, ziejąca otchłani wszelkiej szpetoty i obłędu, demoniczne porywy, powstające przeciw wszystkiemu temu, co pozytywne i słuszne – to najgłębsza istota duszy świata i podstawa całego wszechświata. Kosmiczny proces wprowadza ten chaotyczny żywioł w granice powszechnego porządku, podporządkowuje ją rozumnym prawom, stopniowo ucieleśniając w niej idealne treści bytu, dając temu dzikiemu życiu sens i piękno⁶⁴.

W jego przekonaniu,

los Rosji zależy [właśnie – przyp. M.B.] od wyniku wewnętrznej walki moralnej jasnej i ciemnej zasady w niej samej. Warunkiem wypełnienia się jej ogólnoswiatowego powołania jest wewnętrzne zwycięstwo dobra nad złem [...]. Niech Rosja, choćby i bez Carogrodu, chociażby w dzisiejszych granicach, stanie się chrześcijańskim państwem w pełnym znaczeniu tego słowa – królestwem prawdy i miłości – a wtedy wszystko – na pewno – dokona się⁶⁵.

⁶² Tamże, t. 3, s. 173.

⁶³ W. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 373.

⁶⁴ Tamże, s. 194.

⁶⁵ Tamże.

Podobny – w swym zorientowaniu na aktualnie przeżywany moment opozycji i walki, ujednostronniany niejednokrotnie przez rodaków Dostojewskiego – 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 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 konfrontowanie siebie z „innymi”⁶⁶. By przytoczyć, jedną z dokonywanych przez pisarza konkretyzacji powyższego, odnoszącą się do dychotomizowanej przezeń odmienności prawosławia i zachodniego chrześcijaństwa, przeciwstawiającej sobie wzajemnie ideały obu Kościołów: wschodni „ideał całkowicie duchowej jedności ludzi oraz zachodnioeuropejski, rzymskokatolicki, papieski, zupełną odwrotność wschodniego”, któremu odmawia wręcz charakteru chrześcijańskiego: „To zachodnie, rzymskokatolickie wcielenie idei dokonało się na swój sposób zatracając chrześcijański, duchowy charakter i łącząc go ze starorzymską spuścizną”. W ten sposób „zaczęła się nowa próba światowej monarchii całkowicie w duchu starożytnego Rzymu [a nie chrześcijaństwa – przyp. M.B.], ale w innej już formie”⁶⁷.

W wymiarze wewnątrzrosyjskim założona, wprowadzona i spotęgowana, 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, 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 przeciwnie skuteczne i – jak pokazują kolejne doświadczenia historyczne – nierealistyczne próby zasadniczej prze-

⁶⁶ Por. L. Gudkow, *Niegatiwnaja idientycznost’*. Stat’i 1997–2002 godow, Moskwa 2004, s. 271–274; W. Pochlebkina, *Słownik międzynarodowej symboliki i emblematyki*, Moskwa 2006, s. 138.

⁶⁷ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 159.

miany człowieka i społeczeństwa, wyprowadzenia ich poza ograniczenia, sprzeczności i determinacje historyczności⁶⁸.

W wymiarze zewnętrznej relacji tego, co rosyjskie i tego, co nierosyjskie bądź 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. Im szerzej realizuje się – w swym wymiarze intencjonalnym, uniwersalistycznym i jednoznaczającym – 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 heterogenicznością, oporem, tendencjami odśrodkowymi itd. z drugiej. Zewnętrzna konfliktowość i pierwiastki rozkładowe zostają przeniesione do wewnątrz, a działania zmierzające do ich przezwyciężenia wyczerpują siły Rosji. By w swej misji móc wytrwać, nie ulegając pokusom zaspakajania swych partykularnych interesów kosztem innych, należy pamiętać, że, jak podkreślał Dostojewski, właśnie „w tej tak pełnej samozaparcia bezinteresowności Rosji tkwi cała jej siła, cała jej, że tak powiem, indywidualność i cała przyszłość rosyjskiej misji”⁶⁹.

Bardziej i szerzej społecznie rozpowszechnione artykulacje świadomości historycznego bilansu doświadczeń związanych z próbami realizacji kolejnych, wykraczających poza granice państwa, metamorfoz-formuł przekształcenia przez Rosję świata pojawiały się w tamtejszej świadomości zwykle o wiele później; w sposób szczególnie spotęgowany po raz ostatni, jak dotąd, po rozpadzie sowieckiego imperium w końcu XX w. Zgodnie z diagnozą-oceną Aleksandra Sołżenicyna, dotyczącą bezpośrednio – silnie obecnej przecież m.in. w myśli Fiodora Dostojewskiego – 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 wpłataniem w niepotrzebną nam, a niszczycielską wojnę, jak z powodu Serbii⁷⁰.

⁶⁸ Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 226–246.

⁶⁹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 183.

⁷⁰ A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999, s. 51.

W sposób jeszcze bardziej dramatyczny o rezultatach polityki i ideologii władz komunistycznych nakierowanych na szerzenie w świecie „socjalistycznej wspólnoty”, wypowiedział się wówczas 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 hegemonistyczne nowego kolosa politycznego, który po pewnym czasie nie wytrzymał własnego ciężaru⁷¹.

Po ósme, każda z kolejnych, historycznych konkretyzacji sposobu odgrywania przez Rosję roli „duszy świata” zakładała nieodmiennie – jako warunek, ale i integralny element swojego spełnienia – podmiotową moc fundamentalnej przemiany natury rzeczywistości, jej „przebóstwienia” czy fundamentalnej, ideologicznej przemiany, z „bolszewizacją” włącznie, wyprowadzenia społeczeństwa ludzkiego poza granice sfery dotychczasowych ograniczeń, determinacji, sprzeczności i partykularyzmów, nadania światu jedności, harmonii i pełni. Jedynie wówczas realizacji i rozpowszechnieniu owej idei w świecie nie musiałyby towarzyszyć nieuchronne w zwyczajnym, „nieprzeminionym” świecie mechanizmy autonegacyjne: wyczerpywanie się sił, jednostronność rozwoju, przenoszenie zewnętrznej konfliktowości do wewnątrz, wzmacnianie czynników odśrodkowych, budząca opór instrumentalność stosunku do innych społeczeństw itp.⁷² Pojmujący świat w odpowiadającej powyższemu perspektywie – zakładającej definitywną przemianę rosyjskiej i pozarosyjskiej, w szczególności europejskiej, rzeczywistości społecznej, Dostojewski przepowiadał i głosił, że

najzupełniejszy przewrót w politycznym życiu Rosji nastąpi właśnie wtedy, kiedy Europa przekona się, że Rosja wcale niczego nie chce zagarniać. Wtedy nadejdzie nowa era i dla nas, i dla całej Europy⁷³.

W przeżywanej rzeczywistości historycznej – nieodłączny od wszelkich prób realizacji podobnych zamysłów – wymiar ich

⁷¹ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti russkoj kultury: k interpretacii otieczestwiennoj filosofii*, „Woprosy filosofii” 1994, No. 1, s. 56.

⁷² Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 18–19, 25–37, 63–64, 79–82 i in.

⁷³ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 126.

społecznej „materializacji” wytwarzał jednak nieuchronną *de facto* 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 świetle idei – pozostawał jednocześnie środkiem legitymizacji podejmowanych działań i integralnym elementem wspólnotowej tożsamości oraz oczekiwanej realizacji, do której owe dążenia i wysiłki zmierzały. Dla przykładu, w przekonaniu Fiodora Dostojewskiego, idei zjednoczenia prawosławnych Słowian – stanowiącej pierwszy krok w drodze do powszechnego zjednoczenia ludzkości przez Rosję i przez wszystkich następców Piotra I uznawanej wręcz „za rosyjskie przeznaczenie” – nie można zdradzić czy porzucić:

Poniechać idei słowiańskiej, odrzucić bez rozstrzygnięcia problem losu wschodniego chrześcijaństwa (nb. jest to istota kwestii wschodniej) – jest tym samym, co złamać i roztrzaskać w drzazgi całą Rosję, a na jej miejsce wymyślić coś nowego, ale już wcale nie Rosję; [byłoby to już, konkludował], nawet nie rewolucją, ale po prostu unicestwieniem⁷⁴.

Przezwyjęcie – dokonujące się zresztą tak naprawdę jedynie w sferze podmiotowej świadomości – antynomiczności stwarzanej każdorazowo sytuacji stawało się tak naprawdę możliwe, a nawet oczywiste i samozrozumiałe, wyłącznie w sferze archaicznej, wspólnotowej percepcji świata, zspalającej 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 pseudorzeczywiste. Doświadczenie prawdy zakłada tu i włącza w siebie moment, przywracającej tożsamość, regenerującej, zwycięskiej przemiany⁷⁵. Jak, w swym przekonaniu proroczo, głosił Fiodor Dostojewski: „Jest to nadchodząca, przyszła Rosja, Rosja ludzi uczciwych, którym potrzeba jest tylko prawda”⁷⁶. Dzięki rosyjskiemu dziełoposrednictwu podobna przemiana, zmieniająca dzieje świata, może

⁷⁴ Tenże, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 261–262.

⁷⁵ Por. S. Domnikow, *Mat'-ziemia i Car'-gorod. Rossija kak tradycionnoje gosudarstwo*, Moskwa 2002, s. 372; A. Kantor, *Affiekt i vlast' w Rossii. My i mir*, „Psychologiczeskaja gazeta”, 11.1991, s. 13.

⁷⁶ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 57.

stać się również udziałem Europy: „Przekonanie o bezinteresowności Rosji, jeśli się kiedyś pojawi, od razu odnowi i zmieni całe oblicze Europy. Przekonanie to na pewno w końcu zapanuje [...]”⁷⁷ – konkludował w proroczym duchu pisarz.

Po dziewiąte, możliwość uporania się z podobnymi wyzwaniem ujmując 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 przez Włodzimierza Sołowjowa. Rosyjskość i Rosja utożsamiane są tam *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, elementów⁷⁸. 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”⁷⁹.

Odpowiadające powyższemu wypowiedzi nietrudno odnaleźć w historycznie wcześniejszych niż prace Sołowjowa pismach Fiodora Dostojewskiego, wierzącego zarazem – co miało umożliwiać Rosjanom i Rosji sprostanie przez nich podobnej próbie – w ich szczególne cechy, predyspozycje i skłonności. Nie przypadkiem przecież

nie ma wyższych celów niż te, które postawi przed sobą Rosja, służąc Słowianom bezinteresownie i nie żądając od nich wdzięczności, służąc ich moralnemu (a nie politycznemu jedynie) zespoleniu w jedną wyższą całość⁸⁰.

⁷⁷ Tamże, s. 126.

⁷⁸ Por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow...*, s. 300–301; a także 175 i n., 183 i n.

⁷⁹ W. Sołowjow, *Russkaja idieja*, Sankt-Pietierburg 1991, s. 81.

⁸⁰ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 318.

Gdyby jednak nie była w stanie owemu wyzwaniu-próbie sprostać, czekać ją będzie los taki, jaki jest udziałem wszystkich narodów, niezdolnych do bezinteresownego wzniesienia ponad zwykłą interesowność i partykularność: „Jeżeli narody nie będą żyć wyższymi, bezinteresownymi ideami i wyższymi celami służenia ludzkości, ale będą służyć tylko swoim »interesom«, narody te niewątpliwie zginą, skostnieją, stracą siły i umrą”⁸¹.

Po dziesiąte, 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)⁸² – w sferze konstrukcji nie tylko ahistorycznych, ale wręcz antyhistorycznych, mitologicznych. Jak diagnozował Georgij 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 sobą⁸³.

Treści aczasowe przeplatają się tam z historycznymi, sakralne z profanicznymi, archaiczne z chrześcijańskimi, religijno-etyczne z psychologicznymi itp. Cytowany badacz kontynuował:

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 jedności⁸⁴.

Marginalizacji, a w swoim istotnym wymiarze zniesieniu, ulega wtedy zasadnicza niepowtarzalność różnych epok historycznych; pojmowane są one bowiem jako strukturalnie identyczne

⁸¹ Tamże.

⁸² Por. A. Pieskow, „*Ruskaja idieja*” i „*ruszkaja dusza*”. *Oczerk russkoj istoriosofii*, Moskwa 2007, s. 8.

⁸³ G. Fłorowski, *Puti russkogo bogosłowija*, Paryż 1983, s. 500.

⁸⁴ Tamże, s. 501.

w swym zasadniczym kształcie, podejmowana refleksja dotyczy zaś nieodmiennie przede wszystkim domniemanej substancji rosyjskiej historii, utożsamianej z „duszą rosyjską”. W odpowiadającym powyższemu przekonaniu Dostojewskiego, sformułowanym bezpośrednio w opozycji do rozpowszechnionej, bardzo skądinąd kontrowersyjnej skłonności do podkreślania wzajemnej odmienności Moskwy i Sankt-Petersburga:

Dokładnie to samo, co rodziło się i rozwijało w Petersburgu, natychmiast dokładnie tak samo, równie samodzielnie – rodziło się i rozwijało w Moskwie i *vice versa*. Dusza była jedna, nie tylko w tych dwóch miastach, lecz i w całej Rosji jednocześnie, tak iż wszędzie, w całej Rosji, w każdym miejscu, była cała Rosja⁸⁵.

W zasadniczo podobny sposób przepowiadana jest i objaśniana przezeń Przyszłość:

Nowe słowo padnie, to nie ulega wątpliwości [...]. Wielkoruś dopiero teraz zaczyna żyć, dopiero się podnosi, aby powiedzieć swoje słowo, i to może całemu już światu; i dlatego Moskwa, ten ośrodek Wielkorusi – ma jeszcze długie życie przed sobą. Daj to Boże. Moskwa nie była jeszcze trzecim Rzymem, a przecież musi się spełnić proroctwo, ponieważ „czwartego Rzymu nie będzie, a bez Rzymu świat się nie obejdzie”⁸⁶.

Przychodzi zauważyć, że – co ujawnia inny jeszcze wymiar ahistoryczności rozpatrywanego sposobu myślenia o rosyjskości i Rosji, a jednocześnie relatywizuje i ogranicza skalę rosyjskiej specyfiki wyjątkowości – ekskluzywne 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 ludów⁸⁷. Podstawowe pojęcia, za pomocą których jest ona wówczas opisywana i objaśniana – zawierając ponad i pozahistoryczny sens – mogą być stosowane do opisu dowolnej

⁸⁵ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 143.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 65–74, 117–124; tenże, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993, s. 361–370, 390–391.

epoki, co prowadzi do faktycznej dehistoryzacji myślenia o Rosji. Podobnych przekonań nie można uzasadniać 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 świata.

W oczach wyznawców rozpatrywanego sposobu postrzegania świata poza granice rzeczywistej problematyzacji usuwana jest ewidentna ambiwalencja i aporia: jedyny w swoim rodzaju, rosyjski nosiciel Prawdy – niekiedy w sposób, póki co, jeszcze nieświadomy swego powołania, jak choćby w oczach Dostojewskiego wciąż „ciemny, prostacki”⁸⁸ lud rosyjski, a szerzej także cały jego kraj ojczysty, najbardziej „nieznany, niezbadany, niezrozumiany i niezrozumiały ze wszystkich krajów na świecie”⁸⁹ – pozostawał niepojętym dla innych, również dla wielu Rosjan, i właśnie dlatego miał być on owym innym koniecznie potrzebny. Mamy tu zatem *a priori* już założoną sytuację, którą charakteryzuje radykalne przeciwieństwo i niedialogiczność, „dekretowane” zarazem paradoksalnie jako konieczne przesłanki nieodległej już przyszłej jedności: „Nasze starcia z Europą zbliżają się już ku końcowi: rola okna wyrąbanego na Europę – pisał w okresie nasilających się napięć między nimi – skończyła się i nadchodzi coś innego, a przynajmniej musi nadejść, powinno nadejść, i teraz rozumie to każdy, kto jest w ogóle w stanie myśleć”⁹⁰. Stanie się tak w szczególności wówczas, gdy

⁸⁸ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 403.

⁸⁹ Tenże, *Połnoje sobranije soczinienij w 30 tomach*, t. XVIII, Moskwa 1978, s. 41. Por. W. Kantor, „Sudit’ Boż’ju twar’. Proroczeskij pafos Dostojewskiego. Oczerki, Moskwa 2010, s. 50–52.

⁹⁰ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 176. W kontraście do przewidywanej, nadchodzącej jakoby przyszłości wzajemnego rozumienia się i jedności Rosji i Europy, opisywany był, w cytowanym tekście, obecny stan ich wzajemnych relacji: „Znów starcie z Europą [...], znów na scenie niekończąca się kwestia wschodnia, znów na Rosjan patrzą w Europie nieufnie”. Nawet więcej, „Widzą w nas raczej barbarzyńców, włóczących się po Europie i cieszących się, że gdzieś coś można zburzyć – zburzyć po to jedynie, by zburzyć, tylko dla przyjemności popatrzenia, jak się to wszystko rozpadnie, niby horda dzikusów, niby Hunowie, gotowi runąć na starożytny Rzym i zburzyć świątynię, zupełnie bez pojęcia o tym, jaki klejnot niszczą”. Tamże, s. 175.

nasza wielka Rosja na czele zjednoczonych Słowian powie całemu światu, całej Europie i całej cywilizacji swoje nowe, zdrowe jeszcze nieznanie światu słowo. Słowo to będzie wypowiedziane dla dobra i naprawdę dla objęcia całej ludzkości nowym braterskim powszechnym sojuszem, którego elementy tkwią w geniuszu Słowian, a przede wszystkim w duchu wielkiego narodu rosyjskiego, który cierpiał tak długo, tyle wieków był skazany na milczenie, ale zawsze krył w sobie wiele gorzkich, najtragiczniejszych nieporozumień cywilizacji zachodnioeuropejskiej⁹¹.

Będzie tak, przepowiadał Dostojewski, choć wciąż, nie przypadkiem przecież, „najbardziej obawiamy się, że Europa nas nie zrozumie i swoim zwyczajem powita nas wzgardą, wyniosłością i mieczem swoim jak dzikich barbarzyńców, niegodnych do niej przemówić”⁹² – nie jest bowiem w stanie zrozumieć rosyjskiej misji i własnych potrzeb-problemów bez pomocy Rosji i dokonywanego przez nią dzieła wspólnotowej przemiany.

Po jedenaste, analizowany sposób konceptualizacji świata nie obywa się bez innej jeszcze antynomii czy ambiwalencji: w znaczeniową zawartość pojęcia „duszy”, 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 umożliwiać; traktuje się je zatem *de facto* jako zmienną zależną. U Dostojewskiego wyraża się to w szczególności w sposobie pojmowania ludu rosyjskiego, a ściślej w przedstawianych przez niego – kontrastujących, czasami wręcz dychotomicznie, ze zwyczajnymi obserwacjami jego postaw i zachowań – charakterystykach głębi i niezmienności domniemanej istoty owego ludu i związanego z nią potencjału aksjologiczno-rozwojowego:

W Rosjaninie z gminu trzeba umieć oddzielić jego piękno od przyswojonego barbarzyństwa. Okoliczności prawie całej historii Rosji sprawiły, że nasz lud w takim stopniu oddawał się, tak bardzo był demoralizowany, kuszony i stale dręczony, że aż dziw bierze, jak przeżył, zachowując ludzkie podobieństwo, a co dopiero zachowując jego piękno. Powtarzam, sądzicie lud rosyjski nie

⁹¹ Tamże, t. 3, s. 205.

⁹² Tamże, s. 208.

na podstawie tych okropności, które tak często popełnia, lecz na podstawie tych wielkich i wzniosłych rzeczy, do których z głębi swojego upadku stale wzdycha⁹³,

czyli, dodajmy od siebie, sądzicie-rozpoznawajcie go w taki sposób, żeby wasze cele-zamysły zyskały przesłanki swojej realności i legitymizacji.

Po dwunaste, myślenie o własnej wspólnotcie w kategoriach „duszy” i „duszy świata” jest jednym z powodów istotnych trudności w procesach wzajemnego rozumienia się, dialogu i współdziałania z innymi wspólnotami i zbiorowościami. Istotowa odmiennność i wzajemna niesprowadzalność wiedzy sakralnej i wiedzy profanicznej ma bowiem fundamentalne znaczenie dla kwestii trudności związanych z możliwością uzgodnienia swoich i cudzych wyobrażeń, dotyczących siebie (własnej wspólnoty) i innych (obcej zbiorowości), gdy obie strony myślą o sobie w kategoriach sakralnych bądź *quasi*-sakralnych i taki właśnie sposób przeżywania świata przypisują również innym wspólnotom-adwersarzom. By przytoczyć korespondującą z powyższym wypowiedź Fiodora Dostojewskiego, odnoszącą się do sprawy wzajemnej niedialogiczności i przesłanek przyszej dialogiczności Rosjan i Polaków, Rosji i Polski:

Pojednajcie i poddajcie się sami, ale wiedźcie, że nigdy nie będzie Starej Polski. Jest Polska Nowa, Polska wyzwolona przez cara, Polska odradzająca się, która niewątpliwie może oczekiwać w przyszłości jednakowego losu z każdym plemieniem słowiańskim, kiedy Słowiańszczyzna wyzwoli się i zmartwychwstanie w Europie

– apelował do Polaków Dostojewski, zaznaczając jednocześnie:

Ale Starej Polski nie będzie nigdy, dlatego że nie może ona współistnieć z Rosją. Jej [niespełnialnym – przyp. M.B.] ideałem jest stanąć na miejscu Rosji w świecie słowiańskim⁹⁴.

⁹³ Tamże, t. 2, s. 46.

⁹⁴ Tamże, t. 3, s. 293. Zasygnalizowane stanowisko Dostojewskiego kontynuowało, zauważmy, postawę wobec Polski przyjmowaną wcześniej m.in. przez Puszkina. Jak przypomina Aleksander Lipatow, w przekonaniu poety „Polska, która przegrała w historycznym sporze o pierwszeństwo w słowiańskim świecie, powinna to sobie uświadomić i razem z Rosją służyć wspólnej sprawie. Zaś polski sprzeciw oznacza bunt wewnątrz rosyjskiego państwa, jak również zdradę ogólnej idei wszechsłowiańskiej” A. Lipatow, *Polsza w rosyjskim wosprijatii*, [w:] T. Su-

W podobnych przypadkach wiedzę o sobie – o własnej „duszy narodowej” – traktuje się *de facto* jako wiedzę świętą, efekt ekskluzywnego doświadczenia *sacrum*, umożliwiającego wejście w posiadanie ponadprofanicznej Prawdy. Symptomatyczną egzemplifikacją rozpatrywanego sposobu myślenia może być następująca choćby wypowiedź Fiodora Dostojewskiego:

Prawdziwe słowo społeczne kryje w sobie nikt inny, jak właśnie nasz naród [...] w jego idei, duchu, zawarta jest gorąca potrzeba powszechnej wspólnoty ogólnoludzkiej – wspólnoty opartej na całkowitym szacunku do narodowych osobliwości, zachowanie całkowitej wolności ludzi wraz ze wskazaniem, na czym mianowicie ta wolność polega – wspólnota miłująca, zapewniona jest czy-nem, żywym przykładem, prawdziwego czynnego braterstwa [...]⁹⁵.

Analogiczne wyobrażenia innych, dla przykładu Polaków, myślących o swym kraju jako o „sercu Europy”, odbiera się natomiast jako uzurpację posiadania takiej wiedzy bądź poddaje się je – unicestwiającej ich podmiotowy sens – redukcji do własnych znaczeń i kryteriów profanicznych; niemal automatycznie, ujawnione i „zadekretowane” zostają wówczas ich irracjonalność, brak podstaw empirycznych, zakamuflowana partykularność i interesowność dążeń czy ewidentna niezgodność wyobrażeń obcej wspólnoty na temat naszej własnej wspólnoty z danymi, jakie przynosi zwyczajna, „obiektywna” obserwacja itp.

W następstwie powyższego, 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 – nie jest przez innych odbierany jako „dowód” sakralnego charakteru rosyjskości i potrzeby myślenia o niej w kategoriach wiedzy świętej. Gdy owi inni dostrzegają trudności zaklasyfikowania rosyjskiej rzeczywistości w ramach używanych przez siebie konstrukcji typologicznych, traktują je po prostu jako spowodowane i objaśnialne określonymi właściwościami czy uwarunkowaniami historycznymi i społecznymi. W świadomości osób postronnych „nie ma ona [mowa o wie-

charski, Dostojewski i inni. *Literatura, idee, polityka. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi Lazariemu*, Kraków 2016, s. 324.

⁹⁵ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 26.

rze w Rosję – przyp. M.B.] racjonalnych podstaw [...], podobnie jak nie ma też irracjonalnej jej potrzeby”⁹⁶.

Zasygnalizowany kontrast i niewspółmierność mogą się jednak również pojawić – choć w zmodyfikowanej postaci – w innych jeszcze formach czy sytuacjach. Dzieje się tak nie tylko wtedy, gdy obca wspólnota, grupa ideologiczna czy władza nie są odbierane w kategoriach wiedzy profanicznej, lecz pojmuje się je *de facto* jako diabelskie *antysacrum*, swego rodzaju *coincidentia oppositorum* na odwrót – pogodzenie i pełnię antywartości⁹⁷. Z podważaniem podstaw międzywspólnotowego rozumienia się i dialogu mamy bowiem do czynienia również wtedy, gdy dezawuuując ze scjentystycznym poczuciem wyższości jakąkolwiek wartość wiedzy sakralnej w ogóle, własną wspólnotę – przynamniej w jej najlepiej jakoby rozwiniętych intelektualnie segmentach – uznaje się za wyzwołaną z podobnej naiwności, *quasi*-sakralne zaś wyobrażenia „obcych” o sobie (tj. o nich) demaskuje się jako mieszaninę „dzieciecej” fantazji i infantylności.

W wielu wypadkach nie obywa się wówczas bez symptomatycznych automistyfikacji: nazbyt łatwo odrzucone *sacrum* bierze swój odwet – intencjonalnie profaniczne kategorie, wartości, personifikacje, właściwości, interesy itp. nabierają bezwiednie sensu *quasi*-sakralnego, stając się kamuflażem *sacrum*⁹⁸. Przejawy tego można często odnaleźć nie tylko w dokonywanych próbach racjonalizacji, obiektywizacji czy unaukowienia rozmaitych tradycyjnych kategorii, typu „dusza narodowa”, „prawdziwie narodowa” wspólnota i jej władza, ale niekiedy również w – intencjonalnie przeciwstawianych im i, w zamierzeniach swych twórców, nieobciążonych uwikłaniem w *sacrum* – alternatywnych kategoriach teoretycznych, typu „naród”, „charakter narodowy”, „suweren”, „narodowa

⁹⁶ A. Ticholaz, *Platonizm w Rosji*, Kraków 2004, s. 172. Por. W. Rydzewski, *Dylematy rosyjskiej idei. Artykuły, szkice, recenzje*, Kraków 2014, s. 204–205.

⁹⁷ W podobnym duchu formułowany bywa, pojawiający się czasem w świadomości naszych rodaków pogląd, zgodnie z którym „my i tylko my, Polacy, mamy nie tylko szczególne prawo do wypowiedzania się na temat, ale także jedynie nam dana jest możliwość poznania Rosji prawdziwej, nie kłamanej, że niejako posiadamy wręczony nam przez geografę, historię czy Opatrzność klucz do Rosji, rosyjskiej duszy, rosyjskich tajemnic skrytych przed wzrokiem naiwnego Europejczyka”. W. Rydzewski, *Dylematy...*, s. 207.

⁹⁸ Por. M. Broda, *Jurija Afanasjewia zmagania z Rosją*, Łódź 2015, s. 61–65.

władza” itp. Jak się wydaje, myślenie ludzkie – filozoficzne, ideologiczne, potoczne, ale często, choć bezwiednie bądź skrycie, również programowo naukowe – łączy w sobie pierwiastki dwóch zasadniczo odmiennych rodzajów doświadczeń i związanych z nimi typów wiedzy, oscylując w konsekwencji między *sacrum* i *profanum*. Raczej pewnym sposobem swego rodzaju „zaklinania” rzeczywistości bądź przejawem myślenia życzeniowego niż jej empirycznym opisem wydaje się pozytywistyczna ufność w finalne wyzwolenie się ludzkości spod wpływu umysłowych fikcji.

W swej klasycznej formie została ona wyrażona w koncepcji Comte’a, proklamującej proces wyrastania ludzkości – świadomości społecznej i życia społecznego – z fazy teologicznej (ludźmi kierują emocje, a świat objaśnia się poprzez działania, boskich bądź demonicznych, duchów) poprzez metafizyczną (podstawą ludzkich podstaw i działań jest intelekt, a losy świata można objaśniać poprzez abstrakcyjne idee, które nim rządzą) ku fazie pozytywnej, świadomej poznawczych ograniczeń możliwej do uzyskania wiedzy, ale i uwolnionej spod wpływu mitologicznych i metafizycznych fikcji⁹⁹. Tymczasem w wielu przypadkach nawet przejście z fazy pierwszej do drugiej wydaje się dość ułudne, gdyż używane przez niektórych „abstrakcyjne” pojęcia, mające objaśniać rzeczywistość, zachowują *de facto* wiele cech charakterystycznych dla wcześniejszych – „demonicznych” albo *quasi*-boskich – personifikacji. O podlegającej rozmaitym polaryzacji i mistyfikacji, współobecności sakralnych i profanicznych treści w świadomości jednostkowej i społecznej należy zawsze pamiętać, bez względu na to, czy widzi się w niej Boski depozyt, antropologiczną daną czy zanikający korelat, nazbyt jeszcze jedynie powierzchownych i niekonsekwentnych, procesów desakralizacji...

Nieuzasadnione byłoby wiązanie utrzymujących się przejawów archaicznego uwikłania współczesnej świadomości społecznej i politycznej po prostu z niekonsekwentnym charakterem obserwowanych w ostatnich stuleciach procesów desakralizacji czy dechrystianizacji w mentalności i postawach społecznych jednostek ludzkich. Analizowane zjawiska i procesy pozostają w związku nie tyle z doświadczeniem religijnym w ogóle czy z chrześcijańskim w szczególności, ile z archaiczną percepcją świata, zacierającą

⁹⁹ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1981, s. 276–277.

granicę między *sacrum* a *profanum*, eschatologią a historią, soteriologią a polityką, władzą Boską a władzą polityczną itd.¹⁰⁰ Myślenie mityczne staje się wówczas integralną formą rozumienia, objaśniania i problematyzowania rzeczywistości przede wszystkim u tych, którzy nie są zdolni do innego sposobu pojmowania rzeczywistości i rozwiązywania swych jednostkowych i wspólnotowych problemów. Związane z powyższym zagrożenie dotyczy zatem zarówno demokratycznego porządku i otwartego społeczeństwa obywatelskiego, jak i chrześcijaństwa, włączanego – bezwiednie lub instrumentalnie – w ideologiczne matryce archaicznej, pogańskiej lub neopogańskiej *de facto*, wizji świata¹⁰¹.

Analiza – wyartykułowanego w swej kanonicznej formie przez Tiutczewa, kontynuowanego i rozwijanego przez Dostojewskiego¹⁰², a współpodzielanego z wieloma innymi myślicielami rosyjskimi i Rosjanami w ogóle – sposobu pojmowania własnej wspólnoty w kategoriach „duszy”, „duszy ludzkości” i „duszy świata” oraz jego miejsca i znaczenia w tradycji narodowej pozostaje wciąż ważna dla świadomości społecznej jednostek i zbiorowości; nie tylko zresztą w odniesieniu do Rosji. Uprzytomnienie sobie potrzeby przeprowadzenia podobnych analiz sprzyjać może przede wszystkim bardziej samoświadomej refleksji nad sprawami związanymi m.in. z przesłankami i uwarunkowaniami mentalnej, społecznej i kulturowej żywotności podobnych idei; z ich archaicznymi, przedchrześcijańskimi niejednokrotnie korzeniami i wyrażonymi w nich tęsknotami za ekskluzywnym posiadaniem prawdy, mocy sprawczej i uprawnień wobec innych; ze spełnianymi przez nie *quasi*-religijnymi i ideologicznymi funkcjami społecznymi, mechanizmami autodestrukcji i samoreprodukcji, metodami, sposobami i rezultatami podejmowanych prób ich racjonalizacji.

Pojawia się wówczas nieuchronnie problem wzajemnej dialogiczności – czy raczej niedialogiczności – rozpatrywanych koncepcji wspólnotowego spełnienia i postaw wobec innych społeczności

¹⁰⁰ Por. I. Jakowienko, *Poznanije Rossii. Cywilizacyonnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 42–43, 160–162.

¹⁰¹ Por. M. Broda, *Machiawelli, Kant i antinomii (nie)sowremiennoej političeskoj morali*, [w:] *Pax Latiana@Pax Orthodoxa: slawisticeskije issledowanija. Istorija, kultura, literatura*, Moskwa 2017, s. 93–96.

¹⁰² Por. I. Jewłampijew, *Russkaja filosofija w jewropiejskom kontiektstie*, Sankt-Pietierburg 2017, s. 116–118.

ludzkich, uprzedmiotawianych *de facto*, nawet jeśli intencjonalnie właśnie upodmiotawianych i wyzwanych itd. Chodzi o jednostki i wspólnoty, które swojego sposobu pojmowania rzeczywistości i wizji oczekiwanej przyszłości nie wpisują w struktury, rozpoznające w Rosji „duszę ludzkości” czy „duszę świata”, gdyż analogiczne konstrukcje myślowe odnoszą do swoich własnych wspólnot albo po prostu w ogóle kwestionują ich – jednych i drugich – ekskluzywnie jakoby prawdziwy, ponadwspólnotowo ważny i zobowiązujący, a jednocześnie uprawniający do podejmowania działań w stosunku do nierozumiejących i niekceptujących tego innych oraz ingerowania w ich wewnętrzne sprawy.

Z pozycji obserwatora zewnętrznego w rozpatrywanym sposobie pojmowania świata i samego siebie – własnej wspólnoty – zasadnicze wątpliwości budzi w szczególności jego emancypacyjno-wolnościowy i autentycznie jakoby chrześcijański sens¹⁰³. Powstające w ramach rozpatrywanego kontekstu wizje własnej wspólnoty, przeżywanej jako *sacrum*, kontrastowanej z innymi zbiorowościami, traktowanymi w kategoriach *profanum* bądź *anty-sacrum*, pełnią w wielu przypadkach rozmaite funkcje społeczne i ideologiczne, stając się formami politycznego mitu, uzasadniając określone – ambicje, potrzeby, roszczenia, dążenia i działania władzy, grup czy ruchów społecznych. Artykułują one, przez to właśnie zyskując zresztą w dużym stopniu swój społeczny potencjał i siłę sprawczą, partykularne *de facto* interesy i wartości, maskując je jednocześnie swą szczególną jakoby naturą, powołaniem i uniwersalnym, a w każdym razie ponadpartykularnym, sensem – podmiotowo przeżywanym bądź po prostu instrumentalnie głoszonym jako jedyne artykulacje Dobra i Prawdy.

Służą uzasadnianiu swych szczególnych uprawnień wobec innych wspólnot i ingerowania w ich sprawy, zewnętrznej ekspansji i wewnętrznej mobilizacji energii społecznej, zwiększania sfery kontroli politycznej nad życiem mieszkańców kraju, odwracaniu ich uwagi od nierozwiązanych problemów wewnętrznych, samoodtwarzaniu się istniejącego systemu władzy, zaspokajaniu potrzeb mas społecznych, związanych z przeżywanym brakiem własnej wartości jedno-

¹⁰³ Por. M. Broda, *Mieжду sacrum i profanum. Duszy narodow: swoja i cuzużyje*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Polska i russkaja dusza. Sowremiennyj wzglad*, Łódź 2003, s. 28–30.

stek, doświadczanym przez nie poczuciem wspólnotowego niespełnienia i zagubienia w świecie itd. Podobne ideologiczne metamorfozy genetycznie archaicznych sposobów postrzegania i konceptualizacji świata nie powinny dziwić, jeśli zgodzić się z konstatacją, zgodnie z którą „mit to opowieść funkcjonalna wobec interesów grupowych, wyrażająca fundamentalne emocje i wartości, terapeutyczna, dająca nadzieję lub łagodząca lęki, porządkująca wartości”¹⁰⁴.

Jak starałem się wcześniej pokazać, w twórczości poetyckiej i myśli politycznej Fiodora Tiutczewa, a *de facto* również w twórczości i myśli Fiodora Dostojewskiego, idea-mit sakralnej, odmiennej od innych, niewyraźnej w sferze profanicznej wiedzy „Rosji-duchy świata”, w którą „można [a jednocześnie powinno się – przyp. M.B.] tylko wierzyć”, łączył się organicznie z pojmowaniem jej w kategoriach imperium. W rosyjskiej tradycji intelektualnej i politycznej nie jest to pogląd bynajmniej odosobniony czy należący już do przeszłości, by przytoczyć opinię czołowego współczesnego pisarza i filozofa Władimira Kantora – uznanego w 2005 r. przez francuski „Le Nouvel Observateur” za jednego z 25 najbardziej znaczących na świecie myślicieli współczesności. Zgodnie z nią – Kantor powtarza tu, zauważmy, argumentację przedstawioną wcześniej m.in. właśnie przez Tiutczewa¹⁰⁵ – dla imperialnej formy rosyjskiego państwa nie ma żadnej realnej alternatywy rozwojowej, gdyż „normalny rozwój tak ogromnego organizmu, jakim pozostaje Rosja, jest niemożliwy poza imperium”, którym ona wciąż pozostaje „bez względu na rozpad ZSRR”; nie przypadkiem przecież „obecnie wszyscy żałują rozpadu ZSRR, rozumiejąc, że w istocie rozpadła się cała Rosja”¹⁰⁶. Podobną prawdę, przemawiając w 2005 r. przed Zgromadzeniem Federalnym, proklamował swym rodakom prezydent Władimir Putin: „Rozpad ZSRR był nie tylko największą katastrofą geopolityczną XX wieku, ale również prawdziwym dramatem dla Rosjan”¹⁰⁷. Tworzenie bądź odbudowa imperium traktowane są wówczas przez swych autorów i wielu ich rodaków jako jedyna akceptowalna perspektywa przyszłości Rosji; natomiast wpływ

¹⁰⁴ S. Opara, *Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki*, Warszawa 2009, s. 73.

¹⁰⁵ Por. s. 72–75.

¹⁰⁶ W. Kantor, *Imperium jako droga Rosji ku europeizacji*, „Człowiek i Społeczeństwo” 2013, t. XXXV-2, s. 351–352.

¹⁰⁷ Cyt. według: www.wprost.pl/ar/75943/Putin-to-najwieksza-katastrofa-XX-wieku [dostęp: 16.02.2018].

na rosyjską rzeczywistość społeczno-polityczną osób, które myślały o sprawie inaczej, pozostaje wciąż niewielki.

Kompleksowe uświadomienie sobie wszystkich powyższych kwestii wydaje się potrzebne, wręcz niezbędne, do podejmowanej refleksji nad rozpatrywanym nurtem i wymiarem rosyjskich dążeń i prób samopoznania i wspólnotowej samorealizacji. Rozpoznanie sposobu, w jaki mogą się one – lub nie – pojawić w świadomości autorów podobnych zabiegów, 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 i pojmujących Rosję – czy szerzej, gdyż sprawa nie dotyczy przecież jedynie Rosjan – własną wspólnotę w ogóle, w kategoriach „duszy” i „duszy świata”. Chodzi w szczególności o złożone mechanizmy autoproblematyzacji i autodestrukcji, wpisane już w sferę archetypowych znaczeń, jakie on wprowadza, a także o wyzwania, które stawia przed swymi autorami i wyznawcami – wskazywane i podejmowane przez nich świadomie, wyczuwane bądź po prostu stojące przed nimi, stanowiące ważny punkt intencjonalnego, podmiotowego lub heurystycznego, badawczego, odniesienia.

ROZDZIAŁ 3

ROSYJSKA IDEA – IMPERATYW WSPÓLNOTOWEGO SPEŁNIENIA

Jednym z najbardziej ośrodkowych, żywotnych i kultywowanych pojęć, za pomocą których Rosjanie, z Fiodorem Dostojewskim włącznie, próbują rozpoznać, ująć i wyrazić swoje zbiorowe powołanie, tożsamość, sens istnienia, misję, wizję przyszłości i działania, mające prowadzić do swego wspólnotowego samospełnienia, pozostaje od wieków kategoria „rosyjskiej idei”. W czasach kulturowo-tożsamościowej i społeczno-politycznej stabilności przeżywana jest ona przez nich jako zasadniczo rozpoznana już w swej prawdzie i wspólnotowo realizowana. Powtarzające się periodyczne okresy kryzysu, doświadczanej bądź przeczuwanej *smuty*, narastającego rozkładu, nieporządku wewnętrznego i słabnącej pozycji władzy w Rosji i Rosji w świecie, poczucia zagubienia i braku tożsamości sprzyjają, z kolei, ponownej intensyfikacji podejmowanych poszukiwań, potęgując pragnienie jej odnalezienia, rozpoznania i urzeczywistnienia¹.

Podjęcie i analiza problemu „rosyjskiej idei” wymagają już w punkcie wyjścia uświadomienia sobie całego zespołu jego wzajemnie powiązanych wymiarów: religijnego, filozoficznego, ideologicznego, literackiego, kulturowego, społecznego, politycznego, cywilizacyjnego itp. Ich współobecność nie jest przypadkowa czy sztucznie zestawiona, gdyż podmiotowy sens owej „idei” łączy in-

¹ Ostatni, jak dotąd, raz działo się tak w okresie postowieckiej smuty w dwóch ostatnich dziesięcioleciach ubiegłego wieku, gdy cała niemal myśl rosyjska charakteryzowała się „nadmierną, obsesyjną wręcz koncentracją na zagadnieniu rosyjskiej idei i rosyjskiej tożsamości”. A. Walicki, *Smuta czy tylko apatia*, „Polityka” 1999, nr 22, s. 23.

tegralnie ze sobą zamyśl intelektualnego samopoznania i aksjologicznej legitymizacji z zamiarem wspólnotowej samorealizacji społecznej. Jej kompleksowe badania powinny mieć zatem charakter interdyscyplinarny, łącząc ze sobą metody religioznawcze, filozoficzne, literaturoznawcze, ideologoznawcze i historyczne z metodami właściwymi dla socjologii kultury, socjologii wiedzy, psychologii społecznej, politologii itp. Chodzi bowiem o to, by móc nie tylko odczytywać, badać i interpretować „sens”, artykułujących ją tekstów i koncepcji, wewnętrzne struktury eksplikowanej w nich myśli, ich dialogiczność-niedialogiczność, miejsce w szerszej tradycji intelektualno-kulturowej, ale również rozpoznawać i analizować społeczno-instytucjonalny kontekst historyczny i relacje rozpatrywanych koncepcji z postawami i zachowaniami społecznymi oraz funkcjonowanie rosyjskiego systemu społecznego, w jego wymiarze wewnętrznym i kontaktach zewnętrznych.

Ze względu na witalność, powtarzalność i centralność koncepcji „rosyjskiej idei” w ojczystej myśli, filozofii, literaturze, kulturze i świadomości społecznej można sądzić, że analiza owych koncepcji otwiera potencjalnie heurystycznie płodną perspektywę poznawczą, istotną dla badania nie tylko samych tych koncepcji i myśli ich twórców – w szczególności myśli i twórczości Fiodora Dostojewskiego – ale również dla analiz szerszej tradycji intelektualno-kulturowej Rosjan². Można jednocześnie oczekiwać, że stopień centralności i żywotności pojawiających się w nich kolejnych artykułacji-formuł „rosyjskiej idei” – a także, w pewnej mierze, obecne w nich treści, ich źródła, kształt i charakter, społeczne funkcje i konsekwencje – mogą, i powinny być, objaśniane przez zasadnicze właściwości myślowego, kulturowego, społecznego i politycznego kontekstu, w którym się one rodzą i funkcjonują, współtworząc, ujawniając, artykułując i oświetlając go jednocześnie jako swój właśnie³.

Przychodzi przypuszczać, że wskazana centralność i żywotność łączyć się może zarówno ze współobecnością – w samych koncepcjach „rosyjskiej idei” i w głównym nurcie tradycji intelektualno-

² Por. W. Rydzewski, *Dylematy rosyjskiej idei. Artykuły, szkice, recenzje*, Kraków 2014, s. 150–153.

³ Por. P. Ricouer, *Historyczność a historia filozofii*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 252–257.

-kulturowo-społecznej Rosji – całego szeregu podstawowych założeń i wyznaczników sensu, przesłanek i rozstrzygnięć, stawianych i w określony sposób formułowanych problemów, jak i ze współdzielaniem przez ich twórców, zwolenników i wyznawców pewnych, głęboko zakorzenionych i utrwalonych, przeświadczeń, postaw, pragnień, dążeń, aspiracji, nadziei, iluzji i mitów. Wydaje się to, w szczególności, wiązać z określonym sposobem-typem percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata – oraz towarzyszącym mu tęsknot, oczekiwań, postaw, dążeń i działań – zdominowanym przez silne pierwiastki maksymalizmu eschatologicznego, mistycznego realizmu, kosmizmu ontologizmu, przez orientację na totalność, binaryzm i dążenie do przewyciężenia go przez finalne pogodzenie przeciwieństw, pragnienie pozostawania w „środku świata”, bycie „duszą świata”, mesjanizm i misjonizm, tendencję do zacierania granicy między *sacrum* i *profanum*, eschatologią i historią, ufność w możliwość wyjścia poza sferę zasadniczych ograniczeń, determinacji i sprzeczności przyrodniczych, antropologicznych i historycznych itd.⁴

Koncentrując swą uwagę na filozoficznym wymiarze problemu „rosyjskiej idei” – i jednocześnie traktując ją przede wszystkim jako problem filozoficzny – należy pamiętać, że refleksja filozoficzna, co zdaje się współstanowić właśnie o jej swoistości w powrównaniu z innymi typami wiedzy, stara się programowo łączyć maksymalną ogólność, możliwie najogólniejszy punkt widzenia, punkt widzenia całości z maksymalnym krytycyzmem, zdolnością pytania o wszystko, problematyzowania wszystkiego, również własnych założeń, rozumowań i rozstrzygnięć⁵. W sytuacji, w której integralnym elementem refleksji filozoficznej pozostaje metarefleksja – refleksja nad samą sobą – a jednocześnie istotny wymiar „rosyjskiej idei” stanowi jej aspekt filozoficzny, warto konsekwentnie rozróżniać dwa poziomy dokonywanej problematyzacji: epistemiczny i epistemologiczny (w terminologii Marka Siemka)⁶. Pierwszy z nich, epistemiczny, związany jest z punktem widzenia podmiotu uwikłanego w projekt „rosyjskiej idei”, co oznacza, że

⁴ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011, s. 78–85, 92–94, 99–100, 103–104, 236–240 i in.

⁵ Por. s. 14–17.

⁶ Por. M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 17 i n.

towarzysząca mu problematyzacja świata, w szczególności uzasadnień, racji i rozstrzygnięć, proponowanych przez siebie i innych jego twórców-uczestników, dokonywana jest w taki sposób, że nie podważa ona – przeciwnie uzasadnia je i legitymizuje – podstawowych założeń, przesądzeń i rozstrzygnięć, przesłanek wspólnotowego sensu i społecznej realności owego projektu w ogóle, a jedynie co najwyżej jego poszczególnych – alternatywnych do własnej czy wcześniej przez siebie uznawanej – metamorfoz i konkretyzacji.

Drugi z wymienionych poziomów dokonywanej problematyzacji, epistemologiczny, jest natomiast próbą spojrzenia z zewnątrz na procesy sensotwórcze, związane z pojmowaniem rzeczywistości w ramach projektu „rosyjskiej idei” – każda formuła-propozycja rozpoznania-legitymizacji-urzeczywistnienia „rosyjskiej idei” jawi się wówczas jako, współtworzący poznawaną przez siebie przedmiotowość, akt podmiotowy: myślowy, filozoficzny, ideologiczny, światopoglądowy i – choć nie zawsze *explicite* – sakralny czy *quasi*-sakralny. Odnajdywane w rezultacie rozpatrywanych wysiłków „istota”, i w ogóle „przedmiotowość”, rosyjskości i świata, a także własna „podmiotowość” oraz łączona z nią intencjonalnie poznawcza ekskluzywność i szczególna moc sprawcza, nie są bowiem tak naprawdę „bytem samym w sobie”, czymś spoza uruchamianego procesu sensotwórczego, lecz stanowią korelat określonej intencji podmiotowej⁷.

Uświadczenie sobie powyższego, pozwalające dostrzec współzależność obu członów relacji poznawczej, stwarza możliwość rozpoznania, i problematyzacji, ogólnych ram, które ów projekt *a priori* wyznacza – dla zmierzających do jego realizacji wysiłków samopoznawczych, legitymizacyjnych i społecznych oraz dla porządku podmiotowo-przedmiotowego, jaki jest wówczas rozpoznawany – zakładając go *de facto* już wcześniej jako prawdziwy, istotowy i rzeczywisty. Dopóki bowiem pozostaje się w sferze i strukturach myślenia, wyznaczonych podmiotową intencją rozpoznania, uzasadnienia i społecznej realizacji „rosyjskiej idei”, dokonywany przez siebie sposób problematyzacji rzeczywistości – i ewentualnej ograniczonej samoproatyzacji niektórych elementów własnej jej konceptualizacji – służy jednocześnie inte-

⁷ Por. tamże, s. 42–44.

lektualnemu, aksjologicznemu i społecznemu uzasadnieniu sensu, racji i rzeczywistości związanej z nią przemiany owej rzeczywistości.

Można zauważyć, że w procesach rozpoznawania-tworzenia i w podejmowanych niekiedy również próbach realizacji tych czy innych formuł „rosyjskiej idei” nie obywa się bez wielorakich napięć, sprzeczności i ambiwalencji, generowania kolejnych antynomii, wyzwań i trudności. Ich wielu przesłanek, źródeł i uwarunkowań szukać można m.in. w sferze problemów związanych z jej dostrzegalnym zakorzenieniem i ugruntowaniem w sferze genetycznie archaicznego pojmowania Rosji i rosyjskości w kategoriach „duszy” w ogóle, i „duszy świata” w szczególności. Jak pamiętamy, już samo sformułowanie „dusza” – centralne i od dawna powszechnie używane w rozważaniach na temat rosyjskości i Rosji – nasycone jest bogatą, archetypową treścią. Doświadczenie głębi „rosyjskiej duszy” i „duszy Rosji” – wymiar antropologiczny posiada tu, bo zakłada, swój kosmiczny odpowiednik – przeżywane jest wówczas jako kontakt z rzeczywistością świętą. Szczególną zdolnością i posłannictwem Rosji, i jej władzy, staje się wówczas, przypomnijmy, pośredniczenie między pozostałymi elementami bytu: duchem i materią, wartościami i interesami, *sacrum* i *profanum*, Bogiem i światem, eschatologią i historią, otwieranie perspektywy uniwersalnej, pogodzenie przeciwieństw, osiągnięcie jedności i pełni. Z uwagi na związany z powyższym potencjalnie uniwersalny, „wszechludzki” charakter „duszy rosyjskiej”, namysł nad nią, i nad Rosją, doświadczenie jej ukrytych „tajemnic” czy rozwiązanie jej „zagadki” nabierają walorów ogólnoludzkich. Jednocześnie objawienie jej „istoty” – podobnie rosyjska misja, zgodny z nią sposób narodowego istnienia, racja, stan oczekiwanego spełnienia itp. – nie może ograniczać się do triumfu czysto duchowego czy wyłożenia jedynie moralnych lub intelektualnych racji, lecz musi zawierać zarazem swój wymiar materialny, wszechstronne i całościowe przejawienie mocy.

Pojmowanie Rosji czy władzy rosyjskiej w kategoriach „duszy” i próby odegrania przez nie roli, odpowiednio, „duszy świata” i „duszy Rosji” pociąga za sobą nieuchronne sprzeczności – skrywane lub pojmowane jako inicjacyjne wyzwanie – generując wielorakie dysonanse, napięcia, konflikty, procesy i mechanizmy autonegacyjne. W wymiarze zarówno wewnątrzrosyjskim, jak i zewnętrznym zosta-

je założona sprzeczność między tym, co ponadprofaniczne, zbawcze, prawdziwe, przemieniające, regenerujące, witalizujące, jednoczące, wyzwalające, dające moc, nadające bądź przywracające tożsamość, itp., a tym wszystkim, co się poprzedniemu przeciwstawia, walczy z nim, prowadzi do regresu, dezintegracji, rozkładu i śmierci. W następstwie powyższego, próby odgrywania roli „duszy Rosji” i „duszy świata” oraz zrealizowania „rosyjskiej idei” sprawiają, że zewnętrzna heterogeniczność, konfliktowość, opór i pierwiastki rozkładowe zostają przeniesione do wewnątrz, a działania zmierzające do ich przezwyciężenia ujednolniają potencjał rozwojowy i wyczerpują siły rosyjskiej władzy, Rosjan i Rosji. W perspektywie wyznaczonej intencją urzeczywistnienia podobnych zamysłów są to jednak przeszkody pojmowane jako zasadniczo przezwyciężalne: podmiotowy projekt zakłada każdorazowo ekskluzywną zdolność swych autentycznych nosicieli – jako tyleż warunek, co integralny element swego spełnienia – fundamentalnej przemiany rzeczywistości, wyprowadzenia społeczeństwa ludzkiego poza granice dotychczasowych ograniczeń, determinacji, sprzeczności i partykularyzmów, nadania mu jedności, harmonii i pełni, dzięki czemu, jak wierzy się, jego realizacji nie muszą towarzyszyć, nieuniknione w zwyczajnym nieprzeminionym świecie, mechanizmy autodestrukcyjne⁸.

Gdy natomiast z zewnątrz, z perspektywy epistemologicznej, patrzy się na projekt „rosyjskiej idei”, w szczególności w związku z jej ugruntowaniem w szerszym kontekście konceptualizacyjnym „duszy rosyjskiej”, obszar dokonywanej, możliwej i niezbędnej, problematyzacji obejmuje cały zespół problemów przez nią wprowadzanych i generowanych. Niezbędne staje się wówczas m.in. rozpoznanie i analiza głównych założeń i struktur konceptualno-aksjologicznych obecnych – *explicite* bądź *implicite* – w rozmaitych przejawach i artykulacjach „rosyjskiej idei”; ich podstawowych wariantów, typów i metamorfoz oraz źródeł, a także uwarunkowań wzajemnego podobieństwa i heterogenizacji, procesów i mechanizmów autonegacji oraz samoreprodukcji; religijnego, mentalnego, kulturowego, społecznego i politycznego kontekstu, świadomościowego i instytucjonalnego, w którym się one pojawiają i funkcjonują; przejawów, uświadamianej bądź nie, współobecności w nich i interakcji treści właściwych dla wiedzy

⁸ Por. s. 86–88.

sakralnej i wiedzy profanicznej, ich uwikłań w bardziej uniwersalne doświadczenie *sacrum* i struktury mitu; obecności w nich treści archaicznych, wpływu prawosławnego i postprawosławnego podłoża religijno-kulturowego na kształt rozpatrywanych koncepcji i oczekiwania z nimi związane; przejawów obecności, charakteru i sposobów oddziaływania zachodniego kontekstu religijno-kulturowo-społecznego na rosyjskie poszukiwania, potrzeby i próby realizacji „rosyjskiej idei”; przesłanek i czynników współdecydujących o centralności ich miejsca, wspólnotowym znaczeniu i kierunkach ewolucji w myśli, tradycji, kulturze i życiu społecznym Rosji; mechanizmów ideologizacji i uwarunkowań charakteru i siły jej wpływu w poszczególnych okresach historycznych na postawy i zachowania społeczno-polityczne; przesłanek i wyznaczników samoświadomości ich twórców, wyznawców i zwolenników, sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata przez nich samych i przez osoby inaczej myślące.

Jak wskazuje Arsenij Gułyga, autor monografii poświęconej rozpatrywanej problematyce, termin „rosyjska idea” po raz pierwszy pojawił się w tamtejszej literaturze właśnie w jednym z artykułów Fiodora Dostojewskiego na łamach czasopisma „Wriemia” w 1861 r. Rozpoznanie owej idei i podjęcie się misji jej wspólnotowego urzeczywistnienia w Rosji i świecie stało się udziałem rosyjskich warstw wykształconych, wracających – po okresie wyobcowania w odniesieniu do ojczystego ludu, pozostającego poza sferą europejskiej edukacji – „na naszą glebę ze świadomie wyrobioną i przyjętą przez nas ideą naszej ogólnoludzkiej misji”⁹. Została ona określona przezzeń właśnie jako dążenie do dokonania uniwersalnej syntezy wszystkich idei rozwijanych przez narody Europy¹⁰. W liście do Apollona Majkowa, napisanym w lutym 1868 r., pisarz poddał demaskującej krytyce, genetycznie i istotowo powiązane ze sobą, jak diagnozował, katolicyzm, ateizm i socjalizm, a wskazując na prawosławie jako jedyne depozytariusza prawdziwego chrześcijaństwa, konkludował, że właśnie na Rosji – jedynym mocarstwie prawosławnym – spoczywa misja wielkiej duchowej „odnowy” świata¹¹.

⁹ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 127.

¹⁰ Por. A. Gułyga, *Russkaja idieja i jej tworcy*, Moskwa 1995, s. 12.

¹¹ Por. J. Morillas, *The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as a Political Thinker*, „The Dostoevsky Journal: An Independent Review” 2007 [2010]–2008 [2010], Vol. 8–9, s. 12–16.

W notatkach do *Biesów* kilka lat później Dostojewski w sposób następujący dookreślił treść „rosyjskiej idei”:

Nowa myśl to nie prawo anglosaskie, nie demokracja ani też nie równościowa formuła Francuzów (świata romańskiego). Jest nią naturalne braterstwo. Car na czele sług i ludzi wolnych. Nigdy naród rosyjski nie powstanie przeciw carowi [...]. Rosja to nie republika, nie jakobinizm, nie komunizm (tego nigdy nie zrozumieją cudzoziemcy i rosyjscy cudzoziemcy). Rosja to ucieleśnienie prawosławia [...]. Tego prawosławia, w którym żyją chłopci. Apokalipsa, królestwo tysiącletnie [...]¹².

Dlaczego jest to potrzebne również innym, wszystkim narodom ziemi?

Niesiemy światu tylko to, co możemy mu dać, a zarazem to właśnie, co jest mu potrzebne: prawosławie, prawowierną i sławną religię Chrystusową oraz całkowitą odnowę pod jej znakiem. I wyjdzie z nas nowy Eliasz i Enoch, by walczyć z Antychrystem, tj. z duchem Zachodu¹³.

Dzięki Rosji – nie tylko w jej granicach, ale i w całym przemienionym przez nią świecie – „naturalne braterstwo” mogłoby przejawiać się w spontanicznej jednomyślności ludzkiej wspólnoty, gdzie wolność nie uległaby zwyrodnieniu w samowolę, a kolektywizm w tyranie. Car stałby się wówczas narzędziem Ducha świętego, będącego w tradycji chrześcijańskiej rzeczywistym sprawcą i poręczycielem jednomyślności¹⁴.

Odstępstwo od prawdy Bogoczłowieczeństwa – objaśnia konkretyzując cytowaną wypowiedź Andrzej Walicki – utożsamiane było wtedy przez Dostojewskiego z odstępstwem od „rosyjskiego Chrystusa i rosyjskiego Boga”¹⁵ Należy pamiętać, że problem prawdziwie i fałszywie pojmowanej wolności i prawdy pisarz ujmował „w ramach fundamentalnego przeciwieństwa między drogą

¹² Cyt. według: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 487.

¹³ Tamże, s. 487–488. Por. M. Bierdiajew, *Religijny charakter filozofii religijnej*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001, s. 21–25; J. Morillas, *The Fight...*, s. 15–17.

¹⁴ Por. A. Walicki, *Zarys myśli...*, s. 488.

¹⁵ Tamże, s. 485.

Chrystusa, czyli Boga-Człowieka, a drogą Człowieka-Boga, czyli ubóstwienia istoty ludzkiej”¹⁶. W jego przekonaniu cywilizacja zachodnia, odrzucając pierwszą, wybrała drugą z owych dróg, kreując swego rodzaju religię Człowieka-Boga (w formule proponowanej przez Ludwika Feuerbacha deifikacja dotyczyła człowieka jako istoty gatunkowej, a w formule Maxa Stirnera – jednostkowego „ja”), która, będąc *de facto* ideą ludzkiej samowoli, prowadziła nieuchronnie do zabójstwa, samobójstwa bądź despotyzmu¹⁷.

W analogicznym, zradyzalizowanym jeszcze, duchu wypowiedział się, zauważmy, by podać literacką egzemplifikację powyższego, jeden z bohaterów *Biesów*, Iwan Szatow: „Bóg jest syntezą narodu, wziętego od początku do końca”, a

naród jest ciałem bożym. Każdy naród dopóty jest narodem, dopóki ma własnego wyłącznego Boga, a innych bogów odrzuca bez żadnego miłosierdzia, dopóki wierzy, że swoim Bogiem zwycięży i wyprze ze świata obcych bogów¹⁸. [Co więcej], prawda jest tylko jedna, a więc tylko jeden naród może mieć prawdziwego Boga, chociażby inne narody miały własnych, wielkich bogów. Jedyny naród „mający w sobie Boga” – to naród rosyjski¹⁹,

zaś naród to lud. Gdy przestaje się poznawać własny lud, traci się również „zdolność rozróżniania dobra i zła” i pogrąża w iluzje ateizmu. Jeśli nie chce się zginąć bez śladu, niczym marna pleśń, trzeba odzyskać więź z Bogiem: „Boga trzeba zdobyć pracą”. Jaką? „Prostą chłopską”²⁰ – odpowiadał Szatow.

Podobne ujęcie sprawy, wypowiedziane w okresie spotęgowanej koncentracji uwagi pisarza na sprawie walki z rewolucyjnym nihilizmem, różniło się wyraźnie od jego stanowiska z lat sześć-

¹⁶ Tamże, s. 484.

¹⁷ Dla późniejszych myślicieli rosyjskich elementem historycznego kontekstu, wyznaczającego ważny punkt odniesienia dla refleksji nad rozpatrywanymi formułami „rosyjskiej idei”, z koncepcją F. Dostojewskiego włącznie, powinien stać się fakt, że przypisywane Zachodowi wkroczenie na drogę Człowieka-Boga w swym najbardziej radykalnym kształcie dokonało się w Związku Sowieckim, powstałym na terenie prawosławnej Rosji. Por. Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriod, nielzia nazad!*, <http://magazines.russ.ru/continent/2009,141/.html> [dostęp: 18.12.2014], s. 10–15; I. Czubajski, *Rossijskaja idieja*, Moskwa 2012, s. 452–453.

¹⁸ F. Dostojewski, *Dzieła wybrane*, t. 3, Warszawa 1984, s. 252, 253.

¹⁹ Tamże, s. 254.

²⁰ Tamże, s. 257.

dziesiątych, gdyż głoszona wcześniej – posłużmy się tu słowami Andrzeja Walickiego –

ideologia „powrotu do gleby” nie odrzucała przecież „cudzych bogów”, przypisywała narodowi rosyjskiemu misję wszechpojednania: pojednania Europy z Rosją, inteligencji z ludem, organicznej syntezy ogólnoludzkiej²¹.

W formie zwartych koncepcji intelektualnych „idea rosyjska” wprowadzona została do tamtejszej tradycji filozoficznej przez Włodzimierza Sołowjowa i Mikołaja Bierdiajewa. Pierwszy z nich w krótkiej broszurze *Rosyjska idea*, opublikowanej pierwotnie w języku francuskim w Paryżu w 1888 r., rozwinął tezę o potrzebie chrześcijańskiego uniwersalizmu i ekumenizmu, uzasadniając szczególne miejsce i rolę Rosji-narodu rosyjskiego w procesie jednoczenia świata chrześcijańskiego. Akceptując ogólnie, wypowiedzianą wcześniej przez Dostojewskiego, myśl o uniwersalizmie rosyjskiego ducha, interpretował ją jednocześnie

w sposób skrajny, nie dający się pogodzić z tradycją słowiańską: przypisał Rosjanom szczególną zdolność do „narodowego samowyrzeczenia”, czyli poświęcania siebie samych dla celów ogólnoludzkich. Swoistym paradoksem jest fakt, że myśl ta doprowadziła Sołowjowa do konkluzji całkowicie sprzecznych z pryncypialnym antykatolicyzmem Dostojewskiego: uniwersalizm „idei rosyjskiej” stał się dlań bowiem uzasadnieniem idei ekumenicznej teokracji, podporządkowującej Kościół rosyjski autorytetowi Stołicy Apostolskiej²².

Zamiast szukać tego, co miało świadczyć o rosyjskiej odrębności, samoistości, niepowtarzalności i ekskluzywności, wskazywał on, minimalizując istniejące różnice, przede wszystkim na wymiary podobieństwa, wspólne tradycje i cel chrześcijaństwa²³.

²¹ A. Walicki, *Zarys...*, s. 490.

²² Tamże, s. 493. Por. S. Jakowienko, *Idieja chrystianskogo jedinstwa kak faktor ob'jedinienija Jewropy w trudach russkich myslitielej XIX w.*, [w:] Je. Rudnickaja (red.), *Mirotworczestwo w Rossii: Cerkow', politiki, mysliteli*, Moskwa 2003, s. 276–278; G. Przebinda, *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003, s. 65–67.

²³ Por. W. Rydzewski, *Dylematy rosyjskiej idei. Artykuły, szkice, recenzje*, Kraków 2014, s. 151; T. Obolovitch, *La philosophie religieuse russe*, Paris 2014, s. 122–128.

Zasygnalizowana sprawa została odmiennie sformułowana w ujęciu drugiego z wymienionych myślicieli, w sposób najbardziej zwarty i całościowy przedstawionym w książce *Idea rosyjska. Główne problemy rosyjskiej myśli XIX i początku XX wieku*. Zarówno w niej, jak i w swych innych pracach bądź wypowiedziach Bierdiajew akcentował właśnie szczególny charakter, odmienność, swoistość i wyjątkowość Rosji, religijności Rosjan, ich wspólnotowości, rosyjskiej inteligencji i tworzonej przez nią szeroko rozumianej, skoncentrowanej na problematyce historiozoficznej myśli filozoficznej, religijnej i społecznej, która „głęboko zamyślała się nad tym, co zamyślił Twórca o Rosji, o tym czym jest Rosja i jaki jest jej los”²⁴. Co więcej, „Rosyjska myśl, rosyjskie poszukiwania początku XIX i początku XX w. świadczą o istnieniu rosyjskiej idei, która odpowiada charakterowi i powołaniu narodu rosyjskiego”, który jest narodem religijnym, ukształtowanym przez prawosławie. „Rosyjska idea jest [ideą – przyp. M.B.] eschatologiczną, zwróconą ku końcowi”, co m.in. potęguje maksymalizm żywionych oczekiwań i podejmowanych dążeń. Ale w rosyjskiej świadomości eschatologiczna idea przyjmuje formę dążenia do powszechnego zbawienia²⁵. Mówiąc ściślej,

jest eschatologiczną ideą Królestwa Bożego. Nie jest to idea humanistyczna w europejskim sensie tego słowa [...]. Naród rosyjski, ze względu na swą wieczną ideę, nie kocha królestwa doczesnego, zwrócony jest ku Królestwu Przyszłości²⁶.

W analogiczny sposób pojmowanie świata i wspólnotowego sensu istnienia swojego narodu objaśniał Bierdiajew jego religijnym, prawosławnym zakorzenieniem i charakterem:

Naród rosyjski, zgodnie ze swoją wieczną ideą [...] jest zwrócony w Przyszłość, dąży do Nowego Jeruzalem, ale Nowe Jeruzalem nie jest oderwane od ogromnej ziemi rosyjskiej, jest z nią związane i ona w nie wejdzie²⁷.

²⁴ N. Bierdiajew, *Russkaja ideja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieku i naczala XX wieku*, [w:] *O Rossii i russkoj filosofskoj kulturze. Filosofy russkogo posleoktiabr'skogo zarubieźja*, Moskwa 1990, s. 71.

²⁵ Tamże, s. 267.

²⁶ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1987, s. 321. Bierdiajew, eksplikując sens „rosyjskiej idei, czynił to kontrastując ją z „ideą germańską”. Por. N. Bierdiajew, *O russkoj idieje...*, s. 268.

²⁷ Tamże, s. 269.

Najbardziej rozpowszechniony, utrwalony i najczęściej wymieniany w ostatnich stuleciach, choć obecnie jednak wyraźnie rzadziej, schemat czasowy dzieli dzieje Rosji na dwa zasadnicze okresy: przedpiotrowy i popiotrowy. Od początku towarzyszyło mu poczucie wagi, podobnie pojmowanych i ocenianych, reform piotrowych, symbolu europeizacyjnych czy *quasi-europeizacyjnych* przemian kraju – traktowanych jako zobowiązanie do ich kontynuacji i dopełnienia albo wezwanie do przeciwstawienia się zapoczątkowanym przez nie procesom i przeciwdziałania rezultatom, które ze sobą niosą, bądź przedmiot intencjonalnie nieuprzedzonego namysłu, który dopiero ma określić postawę wobec nich. Jednym z następstw piotrowych i popiotrowych przemian było, w szczególności, powstanie i ukształtowanie się inteligencji rosyjskiej, pojmowanej tam jako nie tylko kategoria intelektualna, kulturowa, polityczna i społeczna, ale również etyczna, ideologiczna, historiozoficzna, a nawet *quasi-sakralna*²⁸.

Symbolizowane imieniem Piotra I otwarcie się Rosji na wzorce i wartości kultury zachodniej wyzwoliło liczne impulsy twórcze, leżące zarówno u podstaw wielkich dzieł kultury rosyjskiej, jak i działań politycznych, prowadzących do stworzenia imperialnej potęgi kraju; uruchomiło jednak również szereg głębokich procesów wspólnotowej dezintegracji. Gdy na poły, co najwyżej, zeuropeizowana Rosja straciła swą społeczno-kulturową integralność, rosyjskie warstwy wykształcone znalazły się w sytuacji – wewnętrznego już wówczas *de facto* dla nich – rozdarcia między rodzimą tradycją staroruską a wartościami i normami cywilizacji europejskiej²⁹. Nosicielka świadomości narodowej, inteligencja rosyjska, oderwana od pozostającego poza zasięgiem procesów europeizacyjnych ojczystego ludu, czuła się wyobcowana również w stosunku do państwa i całego porządku społecznego, których nie można było już legitymizować ani w kategoriach staroruskiego, ani zachodniego, europejskiego systemu wartości³⁰.

²⁸ Por. A. Walicki, *Zarys...*, s. 16–17; J. Dobieszewski, „Zewnętrzność” w rosyjskiej filozofii historii, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 53; B. Bałujew, *P.B. Struwie o roli intelliencji w socjalnom mirotworczestwie*, [w:] Je. Rudnickaja, *Mirotworczestwo...*, s. 454–461.

²⁹ Por. A. Suchow, *Russkaja filosofija: charaktiornyje priznaki i predstaviteli, osobienosti razwitija*, Moskwa 2012, s. 56–58, 61–66.

³⁰ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?, s. 95–99; G. Fieoktistow, *P. Czaadajew: wriemia i istorija*, [w:] A. Zamalejew (red.), *Russkaja filosofija. Nowyje issledowanija (Problemy metodologii i metodiki)*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 358–361, 366–368.

Zasadniczym rysem samoświadomości popiotrowej Rosji pozostawała od początku jej społeczno-kulturowa nietożsamość, wewnętrzne pęknięcie, brak – i zarazem próby finalnego odzyskania czy osiągnięcia – własnej tożsamości. O ile uświęcone tradycją, ideologiczne, polityczne i kulturowe ambicje inteligencji rosyjskiej wyznaczone są w wielu wypadkach przez finalistycznie i maksymalistycznie pojętą ideę pozytywnej syntezy wartości rodzimych i zachodnich, rosyjskich i ogólnoludzkich, o tyle doświadczenia historyczne zdają się raczej stawiać przed nimi problem możliwości uniknięcia realności syntezy negatywnej. Ojczyzna Dostojewskiego nie jeden już raz przechodziła bowiem rozczarowanie kolejnymi projektami przebudowy rodzimej gleby według wzorów zachodnich, w rezultacie których zamiast upragnionej „Euroazji” powstawała w niej raczej – spotęgowana jeszcze w swym odbiorze przez, typową dla rosyjskiej mentalności i kultury, binarność ocen i postaw³¹ – karykaturalna „Azjopa”³².

Rosjanie tak naprawdę nie byli wciąż pewni, czy są, i chcą być, częścią Europy czy jej alternatywą. Problem w tym, że kultura i samoświadomość popiotrowej Rosji – w sposób równie nieprzypadkowy i naturalny – od początku generowała oba wskazane kierunki aspiracji i dążeń, co przesądzało o istotnej połowiczności jednego i drugiego, uruchamiając każdorazowo kontrtendencje i mechanizmy blokujące. W konsekwencji, Rosjanie, chcąc wyjść wreszcie z sytuacji, przeżywanej jako brak tożsamości, dwoistość czy wewnętrzne rozdarcie³³, odtwarzali wciąż stan istniejący i jednocześnie dekretowali jego „przejściowość”. Uparte niedostrzeganie bądź ignorowanie powyższych faktów, uwarunkowań i okoliczności prowadziło do przejawów fałszywej, życzeniowej świadomości, zgodnie z którą przed ojczyzną Dostojewskiego stoi jakoby, właśnie w przeżywanym okresie, kwestia definitywnego wyboru „rdzennie rosyjskiej” albo „czysto europejskiej” drogi przyszłości, lub uznania, że wybór ten został już definitywnie dokonany, przesądzając finalnie o losach Rosji. Nie wiadomo w tych okoliczno-

³¹ Por. Ju. Łotman, *Siemiosfera*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 141–148.

³² Por. A. Kara-Murza, *Bolszewizm i komunizm: intierprietacyi w russkoj kultury*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 366–368.

³³ Por. J. Dobieszewski, *Przeciwnieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 8 (249), s. 31–38.

ściach, dlaczego owa sytuacja wyboru zdawała się wciąż odtwarzać, a dokonywane próby politycznych i kulturowych zwrotów uruchamiały liczne kontrtendencje, nie przynosząc jednoznacznych rezultatów itp.³⁴

Funkcjonująca w popiotrowej Rosji, z większym bądź mniejszym nasileniem w kolejnych okresach dziejów, słowianofilsko-okcydentalistyczna polaryzacja, w ramach której każda ze stron przypisywała sobie ekskluzywną Prawdę – przeciwstawianą nieprawdzie czy wręcz anty-Prawdzie swych adversarzy – nie obydwała się bez poznawczo-aksjologicznej ambiwalencji i jednostronności. Nie przypadkiem bowiem w myśleniu niektórych znaczących przedstawicieli inteligencji rosyjskiej, którym bliski jest radykalnie okcydentalistyczny sposób postrzegania, konceptualizacji i problematyzacji świata³⁵, można przecież – tyleż paradoksalnie, co symptomatycznie – odnaleźć cały zespół podstawowych właściwości typowych dla tamtejszego systemu mentalno-kulturowego, współstanowiących od wieków o obliczu rosyjskiej historii i współczesności, obecnych również – możliwych do ujawnienia – w koncepcjach myślowych Fiodora Dostojewskiego, dążącego intencjonalnie do przezwyciężenia sytuacji słowianofilsko-okcydentalistycznego rozdarcia i osiągnięcia stanu wspólnotowej jedności. Należą do nich w szczególności: zontologizowany binaryzm, prowadzący do swoistego manicheizmu i wykluczający myślenie w kategoriach „kultury środka”; przejawy „mitycznego realizmu”, dostrzegalne w traktowaniu rosyjskiej dotychczasowości jako swoistej nadrealności, nie tylko kształtującej tamtejszą rzeczywistość, ale i określającej treściowo, biegunowo przeciwstawianą poprzedniej, formę jej jedynej jakoby możliwej obywatelskiej, demokratycznej alternatywy; tęsknota za „inwersją” (wraz z pierwiastkami wiary w jej realność i moc sprawczą) – za przemienieniem, właśnie w stadium maksymalnego spotęgowania się, negatywów w ich przeciwieństwo; sposób rozumienia prawdy – i związanej z powyższym

³⁴ Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 90–94, 101–106, 176–180, 291.

³⁵ W bezpośrednim odniesieniu do części współczesnej inteligencji pokazywałem to w szczególności na przykładzie pism Jurija Afanasjewa, Aleksieja Dawydowa, Andrieja Pielipienki, a po części również Lili Szewcowej, Władimira Kantora, Aleksieja Kara-Murzy i Leonida Polakowa. Por. M. Broda, *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015, s. 65–70, 87–90, 95–101, 158–161 i in.

misji rosyjskiej inteligencji – łączący z nią istotowo *sacrum*, moc, rację, prawo, zdolność ożywienia, odrodzenia i przemienienia martwiącej rzeczywistości; swoisty „maksymalizm eschatologiczny” w *quasi*-armagedonicznej wizji nieodległego finalnego rozstrzygnięcia (dramatycznego końca albo fundamentalnej, pozytywnej przemiany) rosyjskich dziejów³⁶.

Poszukując swej – naznaczonej pęknięciem i przeżywaną jako zagrożona destrukcją – tożsamości, myśliciele rosyjscy dążyli chętnie do przedstawienia i uzasadnienia takiej konceptualizacji i oceny rzeczywistości, w ramach której społeczna peryferyjność i bezsilność inteligencji mogły w nieodległej już przyszłości przekształcić się w ośrodkowość i siłę, zdolne dokonać zasadniczej wspólnotowej przemiany swego kraju. Wskazany tendencjom bardzo sprzyjało, konkretyzując je jednocześnie w określony sposób, mocno utrwalone i rozpowszechnione w tradycji i świadomości Rosjan, obecne w archaicznych i postarchaicznych strukturach myślowych wielu ludów, pojmowanie swego kraju w kategoriach „duszy świata”, a jej władzy centralnej jako „duszy Rosji”.

W sytuacji, gdy panująca władza, i sankcjonowany przez nią system polityczno-społeczny, radykalnie odbiegała od europeizacyjnych zamysłów rosyjskiej inteligencji, kolidowała z nimi i zdawała się prowadzić kraj w przeciwnym wręcz kierunku, rolę – niosącej Prawdę, sprawującą „rząd dusz”, a potencjalnie również władzę – „duszy Rosji” starała się odegrać, wierząc w jej realność, właśnie owa inteligencja. Każda z kolejnych formuł-konkretyzacji tak pojmowanej inteligenckiej idei³⁷ zakłada – jako warunek, ale i integralny element swojego spełnienia – podmiotową moc fundamentalnego przeobrażenia natury rzeczywistości, jej

³⁶ Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 25–28, 66–69, 86–88. Absolutyzujący z kolei swą rosyjską swoistość-samoistość słowianofile nie dostrzegali, marginalizowali bądź świadomie usuwali poza ramy przyjmowanej przez siebie perspektywy poznawczej zachodnioeuropejskie inspiracje, źródła i elementy swych koncepcji, kształtujących się pod wpływem europejskiego romantyzmu i klasycznej filozofii niemieckiej. Por. A. Suchow, *Russkaja filosofija...*, s. 167–168.

³⁷ Nie przypadkiem, jak wskazuje Włodzimierz Rydzewski, „historię »rosyjskiej idei« zanim jeszcze termin ten upowszechnił się, pisano [w Rosji – przyp. M.B.] jako historię rosyjskiej inteligencji [...]”. W. Rydzewski, *Dylematy...*, s. 179.

„przebóstwienia” bądź *quasi*-boskiej ideologicznej przemiany itp., wyprowadzenia wreszcie społeczeństwa poza sferę dotychczasowych ograniczeń, determinacji, sprzeczności i partykularyzmów, nadania światu społecznemu jedności, harmonii i pełni. Jedyne wówczas zamysły i skutki podejmowanych działań mogłyby być ze sobą zgodne, a realizacji i rozprzestrzenianiu się owej idei nie musiałyby towarzyszyć nieuchronne w znanym z doświadczenia – „nieprzemienionym” – świecie mechanizmy autonegacyjne: wyczerpywanie się sił, jednostronność rozwoju, przenoszenie zewnętrznej konfliktowości do wewnątrz, wzmacnianie czynników odśrodkowych, budząca opór instrumentalność stosunku do innych, odpodmiotawianych *de facto*, wspólnot czy grup społecznych itp.

Próbując uprzytomnić sobie i pełniej objaśnić podmiotowe przesłanki podobnych zamysłów i ufności rosyjskiej inteligencji w możliwość ich spełnienia, należy pamiętać, jak bardzo bogate treści i oczekiwania łączone są przez Rosjan od wieków ze słowem „prawda”. Ma ono dwoisty sens, obejmujący i zespalający ze sobą wymiar ontologiczny z wymiarem moralnym: „i prawda, i sprawiedliwość nazywane są jednym i tym samym słowem i jak gdyby zlewają się w jedną wielką całość”³⁸. Właściwie, „po rosyjsku”, pojmowana prawda jest zatem jednocześnie prawdą myślenia-przeżywania i prawdą działania, prawdą moralno-intelektualnych racji i prawdą mocy-skuteczności wpływającego z niej działania. Nie przypadkiem zatem:

Myśliciel rosyjski, od prostego pobożnego człowieka po Dostojewskiego, Tolstoja 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 zbawienie³⁹

³⁸ N.K. Michajłowski, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 10, Sankt-Pietierburg 1913, s. 117–118. Por. I. Jakowienko, *Poznanije Rossii. Cywilizacyonnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 160–162.

³⁹ S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska*, cz. 1, Łódź 2001, s. 35. Por. J. Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards Resentiment*, Hong Kong 1988, s. 7–8; S. Khoruzhy, *Eastern-Christian Discourse and Russian Philosophy: Basic Structures, Modern Problems*, [w:] T. Obolevitch, P. Rojek (red.), *Faith and Reason in Russian Philosophy*, Kraków 2015, s. 33–37.

– nawet jeśli, dodajmy od siebie, pierwotnie religijne treści oraz związane z nimi możliwości sprawcze, oczekiwania i nadzieje, ulegały niejednokrotnie rozmaitym formom ideologicznego kamuflażu i mistyfikacji.

Ideałowi Prawdy, włączającemu w siebie „Prawdę-istinę, Prawdę-sprawiedliwość, Prawdę-siłę, pojmowanie Prawdy jako najwyższej wartości życia”⁴⁰, 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”⁴¹. 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 kłamstwem⁴². W sytuacji, gdy rozumienie słów zbiega w jedno z poczuciem uczestnictwa w wyższej, prawdziwej, ponadprofanicznej Rzeczywistości, owe słowa – i wiedza (prawda), którą wypowiadają – pojmowane są jako realne przekazniki energii (mocy, siły i zdolności sprawczej), pochodzącej ze sfery *sacrum*⁴³. W następstwie powyższego słowo prawdziwe, to słowo potencjalnie przynajmniej zmaterializowane, ucieleśnione, spełnione i uwiecznione, zorientowane na jedność z – odpowiadającym mu, bo przezeń ukształtowanym – otoczeniem⁴⁴. Nie przypadkiem do podstawowych, określających jej charakter i specyfikę, cech rosyjskiej filozofii, ale i, zauważmy, myśli Fiodora Dostojewskiego, zaliczyć należy, by posłużyć się słowami Jurija Bułyczowa:

Soteriologiczną orientację myślenia, skupioną na wielostronnym podniesieniu poznawanego przedmiotu do wszechobejmują-

⁴⁰ A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje osnovanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 386. Por. A. Kurkiewicz, *Truth – the Cultural and Religious Entanglement of Categories. A Contribution to the Reflections over Orthodox Thought*, [w:] T. Obolevitch, P. Rojek (red.), *Faith and Reason...*, s. 71–76,

⁴¹ A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje osnovanija...*, s. 396. Por. tamże, s. 180. Cyt. za: A. Kurkiewicz, *Dialektyka prawdy w rosyjskim imperium*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Genez, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010, s. 172.

⁴² Por. tamże, s. 386–387.

⁴³ Tamże, s. 180.

⁴⁴ Por. M. Tryczyk, *Między imperium a święta Rosją*, Gdynia 2007, s. 13–14, 66–67.

cej prawdy, poszukującego uzasadnienia wszystkiego, co istnieje, przeobrażenia i wiecznego zbawienia nie tylko jednostki ludzkiej, ale i żywej wielości świata⁴⁵.

Prawda i szeroko rozumiana władza 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 „wieszczę”, tj. „wieszczone”, wypowiedziane na „wiecu” (zgromadzeniu świata); wyczuwana jest także etymologiczna bliskość do znaczenia słów „wiedzieć”, „wieczność” i „rzecz”⁴⁶.

Nie przypadkiem właśnie w kategoriach „wieszczą” i „proroka” pojmowany był, przypomnijmy, przez Dostojewskiego Aleksander Puszkina i odegrana przezeń rola w procesie rosyjsko-ogólnoludzkiego spełnienia:

Albowiem czym jest siła duchowa rosyjskiej narodowości, jeśli nie ostatecznym dążeniem do tego, co ogólnoludzkie? Stawszy się w pełni narodowym poetą, Puszkina, z chwilą, gdy się zetknął z siłą narodu, od razu wyczuł przyszłą wielką misję tej siły. Dlatego jest wieszczem, dlatego jest prorokiem⁴⁷.

W symptomatycznie pokrewny sposób i na podstawie podobnych przesłanek został, przypomnijmy, odebrany przez słuchaczy również sam autor *Mowy o Puszkynie*: „Gdy Dostojewski skończył, wołano: prorok, prorok”⁴⁸.

⁴⁵ Ju. Bułyczow, *O swoistości filozofii rosyjskiej. Próba charakterystyki typologiczno-kulturowej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2008, Vol. III, fasc. 4, s. 21. Towarzyszyły temu: intuicja jedności Prawdy, intuicja uduchowionej cielesności i ucieleśnionej duchowości, soborowy personalizm i metalogiczna intuicja znaczenia. Por. tamże, s. 21–23.

⁴⁶ A. Kantor, *Affiekt i władza w Rosji*, „My i mir. Psychologiczeskaja gazeta” 1999, nr 11, s. 14.

⁴⁷ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 397–398.

⁴⁸ S. Mackiewicz Cat, *Dostojewski*, Warszawa 1979, s. 189.

W rozpatrywanym znaczeniu słowo prawdziwe, to słowo potencjalnie przynajmniej zmaterializowane, ucieleśnione, spełnione i uwiecznione, zorientowane 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”, „nasycić wiecznością i siłą”. Z pojmowaniem zarówno prawdy, jak i władzy w sposób całkowicie naturalny wiążą się istotowo pokrewne – totalności intuicji-oczekiwań, łączące ze sobą: *sacrum-profanum*, moc-władzę, byt-prawdę, ład-tożsamość i prawomocność-legitymizację. Doświadczenie prawdy zakłada i implikuje moment regeneracyjnej, zwycięskiej przemiany i, przywracającego tożsamość, pojmowanego ontologicznie, powrotu do siebie. Prawda nie jest tam rozumiana jako zgodność przedstawienia i rzeczywistości, a jako uchwycenie prawdziwego bytu, triumf prawdy i życia w prawdzie – „prawdziwe bycie”.

W przedpiotrowej Rosji strażnikiem Boskiej Prawdy był Car, w popiotrowej Rosji, tracąc swój transcendentny wymiar – bądź jego samodzielny status, dominującą rolę i autoteliczną wartość – nabrała ona z czasem charakteru mocarstwowej Prawdy. Jak wskazuje Michaił Czernikow: „*Istina* zostaje utożsamiona z państwem, Prawda natomiast staje się głosem tak rozumianej *Istiny*”⁴⁹. Krytycy władzy i panującego porządku społecznego rozpoznawali ją jako Nieprawdę. Demaskowanie „fałszywej prawdy” stawało się dla inteligenckich radykałów rosyjskich walką o „prawdziwą (*istin-nuju*) Prawdę”. Dychotomizacja wizji przyszłości znajdowała swoje podstawy w radykalnej polaryzacji charakteru i ocen możliwych aktualizacji rosyjskiej potencjalności – łączonych z naturą Prawdy albo, przeciwnie, pseudoprawdy, nieprawdy czy anty-Prawdy – określających, jak wierzone, każdorazowo tożsamość swych nosicieli, dążących do wcielenia jej w życie⁵⁰.

⁴⁹ Cyt. według: tamże, s. 172.

⁵⁰ Por. W. Kantor, *Russkij jewropiejec kak jawlenije kultury (filosofsko-istoriczeskij analiz)*, Moskwa 2001, s. 3–6; J. Afanasjew, *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna*

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”⁵¹. 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*)⁵².

U Fiodora Dostojewskiego przejawem i konkretyzacją analogicznej ontologizacji i jednocześnie ucieleśnienia, dychotomizowanej z fałszem, prawdy stało się w szczególności rozróżnienie „wszechczłowieka” (*wsieczelowieka*) i „człowieka ogólnego” (*obszczeczelowieka*), skonstrastowane 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 – przesłaniane jedynie „ogólnoludzką maską”, eliminujące *de facto* różnorodność, indywidualność, wolność itp. – dążenie „do narzucenia wszystkim ludziom jednej powszechnie obowiązującej normy”⁵³; swojej normy.

droga Rosji – historyczny bieg w miejscu, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009, s. 28–30; L. Szewcowa, *Crème de la Kreml*, „Forum” 2011, nr 40, s. 18–21.

⁵¹ Por. B. Tarasow, »*Tajna człowieka*«, [w:] B. Tarasow, *Człowiek i istorija w ruszkiej filosofii i klassiczeskoj literaturie*, Moskwa 2008, s. 401.

⁵² Tamże.

⁵³ A. Walicki, *Zarys...*, s. 490; por. W. Sabirow, O. Soina, *Idieja spasienija w ruszkiej filosofii*, Sankt-Pietierburg 2012, s. 89–90.

Jak wskazywał Dostojewski:

Każdy wielki naród wierzy i wierzyć powinien – o ile chce długo żyć – że w nim właśnie, i tylko w nim, tkwi zbawienie świat, że po to żyje, by stać na czele narodów, przyłączyć je do siebie, wchłonąć i prowadzić harmonijnie zespolone do ostatecznie przeznaczonego im celu⁵⁴.

Nie ma w tym nic dziwnego czy przypadkowego: „Czym zjednoczycie ludzi – pytał retorycznie pisarz – jeśli nie macie podstawy w wielkiej idei moralnej?”⁵⁵ Co więcej, „Na początku każdego narodu, wszelkiej narodowości idea moralna zawsze poprzedzała narodowości, gdyż ona ją właśnie tworzyła”⁵⁶. Realizacja tak pojmowanej narodowej idei służyła już wielokrotnie uzasadnieniu polityczno-terytorialnej ekspansji, narzucaniu innym narodom własnych wartości, sprawowaniu nad nimi władzy; stało się to w szczególności udziałem niektórych narodów europejskich, co było jednak sytuacją ewidentnie nienaturalną gdyż, jak diagnozował demaskatorsko Fiodor Dostojewski:

Jedna mała część ludzkości nie może władać całą pozostałą ludzkością jak niewolnikiem, a przecież w tym jednym celu powstawały do tej pory wszystkie państwowe (dawno już niechrześcijańskie) instytucje Europy, teraz całkowicie pogańskie⁵⁷.

O ile społeczne urzeczywistnienie – zawsze wtedy nietrwałe i maskujące ich partykularyzm – negatywnego wariantu „uniwersalizacji” własnej idei, towarzyszącej powstawaniu kolejnych, nowych religii, było dziełem już innych narodów, o tyle możliwość ucieleśnienia wariantu pozytywnego autor *Dzienników pisarza* wiązał jedynie z Rosją i narodem rosyjskim. Gdy

w naszym narodzie, w jego duchu odnajdziemy nowe słowa [i] powiemy Europie takie słowo, którego tam jeszcze nie słyszano. Przekonamy się wówczas, że prawdziwe słowo społeczne kryje w sobie nikt inny, jak właśnie nasz naród, że w jego idei, duchu, zawarta jest potrzeba powszechnej ludzkiej wspólnoty – wspól-

⁵⁴ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 20.

⁵⁵ Tamże, s. 416.

⁵⁶ Tamże, s. 417.

⁵⁷ Tamże, s. 420.

noty opartej na całkowitym szacunku dla narodowych osobliwości, dla ich zachowania, dla zachowania całkowitej wolności ludzi, wraz ze wskazaniem, na czym mianowicie ta wolność polega – wspólnota miłująca, zapewniona już czynem, żywym przykładem, potrzebą prawdziwego, czynnego braterstwa, a nie gilotyną, nie milionami odciętych głów...⁵⁸

W ramach podobnych schematów konceptualizacyjnych oraz w sferze intencji ich twórców, z Dostojewskim włącznie, dychotomizujące ontologizacje czy ucieleśnienia Prawdy i nieprawdy mają wręcz fundamentalne znaczenie, wskazując na treści i sprawy zdolne rozstrzygać o przyszłych losach Rosji⁵⁹. Z perspektywy obserwatora zewnętrznego – w szczególności tej, która zorientowana jest na pokazanie i objaśnienie mentalno-kulturowo-społecznych przesłanek i uwarunkowań, stymulujących ich podmiotową potrzebę oraz tendencje do absolutyzacji owego znaczenia – ulega ono jednak istotnej relatywizacji, ujawniając swój, przede wszystkim subiektywny, postulatywny sens i charakter.

Z jednej strony zdają się one świadczyć o wyczuwaniu i uświadamianiu sobie przez Dostojewskiego i pokrewnych mu 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* już 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 powyż-

⁵⁸ Tamże, s. 26.

⁵⁹ Por. I. Lewiasz, *Russkije woprosy o Rossii. Diskurs s Marianom Brodoj*, Moskwa 2007, s. 177.

sze – 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 od doświadczeń 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” – dychotomicznie kontrastowaną z „pseudoprawdą”, „nieprawdą” czy „antyprawdą” innych.

W intencjonalnie radykalnie okcydentalistycznym sposobie refleksji części tamtejszej inteligencji nad Rosją fundamentalnym punktem porównawczego odniesienia – stanowiącego zarazem podstawę myślowego schematu, mającego objaśniać rosyjską rzeczywistość – pozostawała, kontrastowana z nią, Europa, europejskie wartości, instytucje i „koleina” rozwojowa. Racje, prawdy, tradycje i podstawy ładu społecznego Rosji nie są jednak – w ich oczach – zgodne z racjami, prawdami, tradycjami i podstawami ładu społecznego Europy, a jednocześnie, na co wskazywał 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 ucywilizowana⁶⁰. W perspektywie – odczytywanych zwłaszcza w określony sposób i uznawanych jednocześnie za zobowiązujące – wartości zachodnich ojczyzna rzeczywistość, co periodycznie ulegało dramatycznej intensyfikacji, jawiła się im jako nonsensowna: „Nie sposób jest tak żyć: uciążliwość i niedorzeczność teraźniejszości jest oczywista i nieznosna. Gdzie jest wyjście?”⁶¹

W zasadniczo podobny sposób społeczną sytuację „zeuropeizowanej”, oderwanej od ludu inteligencji rosyjskiej postrzegał, zauważmy, Fiodor Dostojewski, powołując się na Puszkina, gdyż – w jego przekonaniu – właśnie on w szczególnie przenikliwy i proroczy sposób rozpoznał i pokazał w swej twórczości typ „nieszczęśliwego wędrowca po ziemi ojczystej, tego historycznego rosyjskiego cierpiénika, który musiał się zjawić nieuchronnie w na-

⁶⁰ Por. A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, *Rosja i stary świat*, Warszawa 1966, s. 37.

⁶¹ Tenże, *Rzeczy minione i rozmyślania*, t. 2, Warszawa 1952, s. 272.

szym oderwanym od ludu społeczeństwie”. Ludzie tacy, pozostając głęboko wyobcowani od ludu i ojczyźnej ziemi, gorliwie wierzą, że

osiągną przez swe fantastyczne działania własne cele i szczęście nie tylko własne, ale i powszechne. Gdyż rosyjskiemu wędrowcowi potrzebne jest właśnie powszechne szczęście, aby mógł się uspokoić, czegoś mniejszego nie przyjmie – oczywiście dopóki wszystko jest tylko w teorii⁶².

Ów cierpiętnik-fantasta, kontynuował autor *Biesów*, oczekuje zbawienia od zjawisk zewnętrznych, zakładając, że „prawda jest gdzieś poza nim, może w innych krajach, na przykład europejskich”. Nie jest bowiem zdolny zrozumieć, że „prawda jest przede wszystkim w nim samym – jakżeby mógł to zrozumieć: przecież sam jest obcy w swoim kraju”⁶³, „oduczony” od pracy i wykonujący jedynie po prostu obowiązki, wyznaczone członkom rosyjskiej warstwy oświeconej przez władzę, w związku z przyznaniem im tej czy innej „rangi”.

Kocha wprawdzie swój ojczysty kraj, ale mu nie ufa. Oczywiście słyszał o ojczystych ideałach, ale w nie nie wierzy. Wierzy tylko w całkowitą niemożliwość jakiegokolwiek pracy na niwie ojczyźnej, a na wierzących w tę możliwość – wtedy, jak i teraz nie-licznych spogląda ze smutkiem i kpina⁶⁴.

Spotęgowaniu dramatyzmu podobnych odczuć – stymulując i uzasadniając je jednocześnie – sprzyjał, u przedstawicieli rozpatrywanego nurtu, zabsolutyzowany binaryzm tworzonych przez nich konstrukcji teoretycznych, objaśniających Rosję krańcowo skonstrastowaną z Europą⁶⁵. Radykalna dychotomiczność formułowanych przez nich wizji i konceptualizacji świata zdaje się – z perspektywy obserwatora zewnętrznego – *de facto* z góry wykluczać racjonalnie traktowaną możliwość upragnionej zmiany, bardziej zaś bezpośrednio – możliwości racjonalnego uzasadnienia jej realności (wskazania efektywnych metod i środków jej rzeczywistego

⁶² F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 388.

⁶³ Tamże, s. 389.

⁶⁴ Tamże, s. 390.

⁶⁵ By podać współczesny nam przykład powyższego, u Afanasiewa służą temu dychotomiczne opozycje: charakterystyk wiązanych, odpowiednio, z Europą i Rosją: rozwój – „bieg w miejscu”; wolność – zniewolenie; prawo – instynkty biolo-

dokonania itp.) w ramach proponowanego przez nie sposobu pojmowania rzeczywistości rosyjskiej.

Problem nie sprowadza się jednak wyłącznie do wymiaru intelektualnego – w rządzącej się własnymi prawami rzeczywistości mentalnej i społecznej Rosji działania motywowane przez „europejskie” wartości, idee i normy już nieraz okazywały się bowiem pozbawione mocy sprawczej, a działania władzy, również te demokratycznie i okcydentalistycznie czasem stylizowane, służyły *de facto* nie tyle upodmiotowieniu i europeizacji społeczeństwa, ile przede wszystkim zachowaniu monopolu podmiotowości jej samej. Dokonująca się reprodukcja społeczno-polityczno-ekonomiczna systemu Rosji toczy się wciąż swoim – w znacznym stopniu odmiennym od zachodniego – historycznym torem, odtwarzając w szczególności przedstawioną wyżej sytuację inteligencji. Wiążąc się z władzą i z systemowym układem interesów – traktowana instrumentalnie przez elity władzy, dążące do faktycznej „prywatyzacji” instytucji państwowych⁶⁶ – zdaje się ona tracić własną podmiotowość i wyrzekać się „europejskich” („ogólnoludzkich”?) wartości, pozostając zaś im wierna wyzbywa się zdolności politycznego i społecznego wpływu. Co więcej, jak pokazują *ex post* doświadczenia historyczne, podejmowane przez nią próby zdobycia władzy i dokonania radykalnej zmiany prowadzą często raczej do karykaturyzacji dotychczasowości niż do jej pozytywnej, istotowej przemiany⁶⁷. W następstwie powyższego w Rosji nie przestaje wciąż utrzymywać się sytuacja intelektualno-społeczna inteligencji, z której nie wiadomo, jak wyjść, w następstwie czego w sposób niejako naturalny „pojawia się dążenie do oszukania rzeczywistości, ucieczki w mit, w legendę, w twórczość duchową”⁶⁸.

W stopniu, w jakim podmiotowość władzy zakłada odpodmiotowienie społeczeństwa, w sposób zupełnie naturalny brakuje w Rosji

giczne; obywatelskość – tłum; dialog – monolog; pertraktacje – dyktat; „kultura środka” – manicheizm; równoległe związki we wspólnocie – pion władzy; zdolność do refleksji – mit; zwrócenie ku przyszłości – próby restytucji przeszłości itp. Por. J. Afanasjew, *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009, s. 25–26 i in.

⁶⁶ Por. A. Lipatow, *Rosja dzisiaj między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007, s. 25.

⁶⁷ Por. B. Bałujew, *P.B. Struwie...*, s. 474–478.

⁶⁸ Por. J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, Warszawa 2005, s. 89.

siły społecznej gotowej i zdolnej dokonać upragnionego przełomu-przemiany. Nie leży on w – wraz z postępującym rozkładem sakralizowanych formuł ideologicznych, coraz ewidentniej partykularyzowanym czy wręcz „sprywatyzowanym” – interesie aparatu władzy; podobnie „sprywatyzowane” społeczeństwo („ludność”) – nastawione przede wszystkim na indywidualne przetrwanie i, ewentualnie, własny życiowy sukces niektórych spośród jego członków – nie ma możliwości, a *de facto* również – przeżywanej rzeczywistości jako fundamentalna i motywująca – potrzeby jego dokonania⁶⁹.

W chwilach, gdy – wzmacniana wcześniej paradoksalnie, ujednoliconym, zabsolutyzowanym i fatalizowanym dostrzeganiem procesów „antyrozwojowej” dynamiki, rozkładu, zmierzchu i upadku Rosji – słabnie ufność w realność wytęsknionej „inwersji” (lokowanej, przypomnijmy, właśnie w czasie krańcowego nasilenia się negatywów i ułomności), z końcem rosyjskiej inteligencji, przynajmniej w jej dotychczasowej, samoreprodukującej się wciąż formie, zaczyna być wiązany koniec Rosji, przynajmniej w jej dotychczasowej, samoreprodukującej się wciąż od stuleci, formie. Jak konstatawał, ponad sto lat po Dostojewskim, Jurij Afanasjew: „Koło rosyjskiej historii zawsze się obracało, a system reprodukowało się wyłącznie dzięki rosyjskiej elicie i jej kulturze. Dzięki elicie, która koniec końców zawsze stawała po stronie władzy”⁷⁰. W konsekwencji powyższego: Rosja jako typ cywilizacji umiera. W podobnym do poprzedniego ujęciu Lilii Szewcowej: ciosem, którego skutki najsilniej odczuje w przyszłości Rosja jest „koniec rosyjskiej inteligencji”⁷¹. Gdy „intelektualiści stali się propagandystami, ekspertami obsługującymi władzę”, polityczny reżim „jest genetycznie niezdolny do modernizacji” i jedynie rozrośnięty „aparat obsługujący gnijące monstrum próbuje podtrzymać gasnące życie”, nieuchronna „katastrofa jest coraz bliżej”, a spierać się można „tylko o to, kiedy ona nastąpi”⁷². Równie dychotomizująco widzi sprawę rosyjskiej przyszłości Igor Jakowienko: „Dzisiaj przed Rosją stoi ta sama alternatywa, co i w XVIII w. Może ona albo stać się immanentnie dynamicznym społeczeństwem, albo zginąć”⁷³.

⁶⁹ Por. Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriod, nie! zja nazad!* [tekst w posiadaniu autora], s. 14.

⁷⁰ J. Afanasjew, *Syreny Rosji*, „Gazeta Wyborcza”, 23–24.02.2008, s. 24.

⁷¹ Por. L. Szewcowa, *Crème de la Kreml...*, s. 19.

⁷² Tamże, s. 20–21.

⁷³ I. Jakowienko, *Poznanije Rossii...*, s. 133.

Podobnie dramatycznej percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rosyjskiej rzeczywistości przez rozpatrywaną część inteligencji, pojmującą siebie, nie zawsze pewnie w sposób w pełni samoświadomy, w kategoriach „duszy Rosji” – a także towarzyszącej jej tendencji do odtwarzania się iluzji realności bliskiej już jakoby wyzwalającej, finalnej przemiany albo, przeciwnie do, pojawiającej się w chwilach zwątpienia, fatalizującej ontologizacji zbliżającego się ponoć nieuchronnie końca rosyjskiego systemu politycznego i typu cywilizacyjnego, a może i końca rosyjskiej historii w ogóle – sprzyja od wieków cały zespół właściwości, typowych dla rosyjskiego systemu mentalno-kulturowego, współstanowiących w znacznym stopniu o charakterze rosyjskiej historii, teraźniejszości i przyszłości. Przesłonięciu ulega natomiast inna, o wiele bardziej, jak sądzę, prawdopodobna perspektywa przyszłości Rosji – nie jej kres albo finalna obywatelsko-emancypacyjna przemiana, ale mechanizmy reprodukcji się dotychczasowości oraz coraz silniejsza i trudniejsza do zaspokojenia potrzeba zapobiegania przez Rosjan i rosyjską władzę temu, by ich antyzachodnio zorientowany kraj nie stał się niepostrzeżenie zdominowanym obszarem chińskiej eksploatacji.

Uświadomienie sobie zasygnalizowanych wyżej problemów i współzależności, uwarunkowań i możliwości, szans i zagrożeń może pomóc lepiej rozpoznawać i rozumieć źródła przeżywanych ograniczeń, ambicji, pokus, pobłędzeń i wyzwań – związanych z rozpatrywanym sposobem pojmowania Rosji, świata i samych siebie – służąc w szczególności bardziej samoświadomej refleksji nad przestrzenią trudnej inteligencko-rosyjskiej nadziei: demityzując, weryfikując, relatywizując, miarkując, problematyzując, a może i, choć trochę, urealnając ją jednocześnie.

Analiza rosyjskich wysiłków samopoznawczych i dążeń samorealizacyjnych oraz mechanizmów ich samonegacji i samorez produkcji ujawnia symptomatyczny paradoks: będąc wyznaczone przez poszukiwanie finalnej totalności, jedności i tożsamości, *de facto* wyrażają i utrwalają one doświadczenie rzeczywistości rosyjskiej w kategoriach „uśpienia”, „prześciowości”, „rozdarcia” i „braku tożsamości”. Domniemywana, w różny zresztą sposób, usilnie poszukiwana rosyjska „tożsamość” („idea”, „dusza”, „zagadka”, „tajemnica”...) pozostaje – nigdy trwale niezaktualizowaną w rzeczywistości – mityczną w istocie konstrukcją myślową.

Historyczna rzeczywistość kulturowo-społeczna i duchowo-intelektualna Rosji może być natomiast dobrze opisywana i analizowana właśnie poprzez doświadczenie pęknięcia, braku tożsamości i prób jej odzyskania⁷⁴. Mamy zatem, paradoksalnie, do czynienia z „tożsamością nietożsamości” – im silniej odrzucaną, tym bardziej intensywnie obecną, charakterystyką najtrafniej może opisującą i objaśniającą, nowożytną i współczesną, mentalno-kulturową oblicze Rosji. Pomaga ona w szczególności opisać i wyjaśnić typ samoświadomości dominujący wciąż często w myśleniu i dyskursie potocznym, a także w rosyjskich formacjach światopoglądowych i koncepcjach filozoficznych.

W podejmowaniu przez Rosjan wciąż nowych prób samopoznania i samorealizacji nie ma żadnego przypadku: zamierzony zwrot ku Rzeczywistości, jej ukrytej głębi i wewnętrznej istocie – marginalizujący znaczenie wiedzy empirycznej oraz możliwych do rozpoznania na jej poziomie czynników, uwarunkowań i mechanizmów rozwojowych – okazuje się, w powtarzającej się praktyce doświadczeń historycznych Rosji, wyjściem poza rzeczywistość. Zlekceważona sfera zjawisk (empiryczna, zwyczajna, profaniczna) bierze wówczas każdorazowo odwet, uruchamiając procesy destrukcyjnej weryfikacji kolejnych formuł urzeczywistnienia rosyjskiej: istoty, duszy, idei...⁷⁵

Mechanizmy powtarzającej się autodestrukcji podobnych aspiracji i dążeń nie ograniczają się wyłącznie do sfery myślowo-poznawczej. Po pierwsze, ze względu na sakralny bądź *quasi*-sakralny charakter poszukiwanej wiedzy i wiązanych z wejściem w jej posiadanie – kolidujących z realiami profanicznego, historycznego świata – nadziei na przezwyciężenie wyobcowania, wspólnotową regenerację, odzyskanie tożsamości, na ostateczne stanie się sobą i odnalezienie siebie. Po drugie dlatego, że świadomość rosyjska, pojmująca Rosję w kategorii „duszy”, a w szczególności „duszy świata”, w swych wizjach wspólnotowego samospełnienia zespala – otwierając się, w następstwie, na procesy historycznej i społecznej weryfikacji – nierozzerwalnie wymiar duchowy i materialny, etyczne racje z mocą sprawczą, pierwiastki narodowe z uniwer-

⁷⁴ Por. J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 211.

⁷⁵ Por. M. Broda, *Paradoksy rosyjskiej wyobraźni. Ku rzeczywistości – poza rzeczywistość*, [w:] G. Giesemann, T. Stepnowska (Hg.), *Literaturwissenschaftliche*

salnymi, zakładając pełne i finalne „ucieleśnienie” wpisujących w nie wartości i treści.

Intelektualnym błędem byłoby zarówno nie dostrzegać i nie doceniać znaczenia dzieła Piotra I w dziejach kraju, jak i – pewnie jeszcze większym – dychotomizująco absolutyzować wzajemną odmienność przed- i popiotrowej Rosji. W szczególności, rozpatrywana w niniejszym rozdziale „rosyjska idea” może być w dużej mierze zasadnie pojmowana jako kontynuacja – metamorfoza, konkretyzacja, specyfikacja czy ideologiczny zamiennik – sformułowanej w początkach wieku XVI przez pskowskiego mnicha Filoteusza idei „Moskwy jako Trzeciego (ostatniego już) Rzymu”⁷⁶. Rosyjskiej tradycji religijnej od wieków właściwa była przecież wizja społeczeństwa jako Królestwa Bożego (społeczności doskonałej) urzeczywistnionego tu i teraz (eschatologia zrealizowana i zmaterIALIZEDOWANA), 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 – archaicznym 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 łacińskiego, ale i niemoskiewskiego prawosławnego⁷⁷. Przejęte z Bizancjum tendencje do sakralizacji władzy cesarskiej uległy dalszemu wzmocnieniu: Car – „ziemski Bóg”, „obraz Boży” – stawał się w ideologii, wyrażonej najpełniej w myśli Josifa Wołockiego, „miejszem”, w którym rzeczywistość duchowa wkracza w rzeczywistość historyczną, budując mocą Opatrzności Królestwo Boże. Głównym zadaniem carów i ich poddanych stawało się – w religijnoideologicznej perspektywie – urzeczywistnianie Bożej prawdy na ziemi.

und linguistische Forschungsaspekte der phantastischen Literatur, Frankfurt am Main 2002, s. 21–23, 26–29, 32–35; I. Czubajs, *Rossijskaja idieja...*, s. 231–234.

⁷⁶ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?, s. 99–107; T. Obolevitch, *La philosophie...*, s. 26–28.

⁷⁷ Por. A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 5–6.

Idea „państwa prawdy”, na czele z pobożnym i wszechpotężnym monarchą, bezpośrednio urzeczywistniającym tę prawdę miała ogromną siłę przyciągającą dla wszystkich warstw społeczeństwa rosyjskiego⁷⁸.

Jak pokazują kolejne doświadczenia historyczne, próbom wystąpienia przez Rosję w roli, tak czy inaczej pojmowanej, „duszy świata” (załączka Królestwa Bożego na ziemi, Trzeciego Rzymu, niosiciela w taki bądź inny sposób rozumianej ponadpartykularnej, najlepiej „wszechludzkiej” idei, „przyszłej ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej”) – przewodzącej innym wspólnotom i włączającej je w, przekraczające własne ramy narodowe, projekty rosyjskiego samospełnienia wpisywane w kolejne formuły „rosyjskiej idei” – towarzyszą procesy samonegacji, podważające prędkiej czy później nazbyt ambitne i uniwersalne wizje, własnej i ogólnoswiatowej, przyszłości. Nieuchronnie negatywny z czasem rezultat podejmowanych prób, intencjonalnie finalnej, samorealizacji Rosji i Rosjan intensyfikuje z kolei potrzebę poszukiwania formuł nowych, skazanych jednocześnie z podobnych względów na powtórzenie losu prób poprzednich itp.

W kontekście powyższych uwag bardziej zrozumiała staje się współobecność, nasilających się przemienne w kolejnych okresach historii Rosji, podejmowanych wysiłków zmierzających do rozpoznania i określenia własnej tożsamości oraz niewolnych *de facto* niejednokrotnie od momentu autoperswazji przekonań o jej posiadaniu i dokonującej się właśnie wspólnotowej realizacji. Uwagę obserwatorów zewnętrznych zwraca w szczególności, automatyczna wręcz, obecność tożsamościowego kontekstu i odniesienia przy rozpatrywaniu w Rosji najbardziej nawet konkretnych i szczegółowych kwestii, a także rozmiary intelektualnej, kulturowej i społecznej energii, jaką owe próby pochłaniają⁷⁹. W związku z powyższym bardziej zrozumiała staje się również potęgująca się okresowo niepewność wielu Rosjan w odniesieniu do samych siebie – dotycząca tego, kim są, kim powinni się stać i co przyniosą światu – skrywana często pod maską, demonstrowanej na zewnątrz, pewności siebie. Uwyrażnieniu ulegają także liczne me-

⁷⁸ L. Luks, *Rossija mieżdzu Zapadom i Wostokom. Sbornik statiej*, Moskwa 1993, s. 14.

⁷⁹ Por. Dż. Billington, *Rossija w poiskach siebia*, Moskwa 2005, s. 26

chanizmy wytwarzania, i formy, „fałszywej świadomości”, jakie towarzyszą rosyjskim dążeniom do samookreślenia się – fałszywej, gdyż nieuprzedzona analiza rozpoznaje, znacznie ją w konsekwencji poszerzając, sferę rosyjskiej wspólnoty jako wspólnotę poszukiwania własnej tożsamości, wytrwale podejmowanych prób odnalezienia siebie. Nie trzeba jej wówczas zawężać (a zatem *de facto* ograniczać i parcelować) do kręgu osób czy grup identycznie dekretujących – z pragnieniem wcielenia jej w życie społeczne i z pozycji wyłącznego posiadacza – swą ekskluzywną, najgłębszą jakoby, pełną i integralną, Prawdę⁸⁰.

Wskazany sposób redefinicji formy pojmowania własnej tożsamości, rozumienia swej narodowej wspólnoty i sensu jej istnienia, Rosji i samych siebie, poszerzałby niewątpliwie przestrzeń dla otwartości rosyjskich postaw na świat, obszar możliwego współposzukiwania i współtworzenia, kompromisu i dialogu; tak w skali własnej – narodowej, kulturowej, społecznej i politycznej – wspólnoty⁸¹, jak i poza jej ramami: wśród innych w świecie.

Przychodzi przede wszystkim zauważyć, że finalistycznemu zamysłowi „zrozumieć Rosję” towarzyszy, często bezwiednie, choć zarazem w sposób nieunikniony, odpowiadająca mu projekcja sensu, zakładająca *a priori* określony porządek rzeczywistości. Dzieje się tak zarówno wówczas, gdy zamysł ów przywołuje się w znaczeniu Syzyfowego trudu, jak i wtedy, gdy ogłasza się – a co najmniej wyraża wiarę w istnienie i możliwość jego znalezienia – definitywne rozwiązanie „rosyjskiej zagadki”, eksplikujące głębię „rosyjskiej duszy” czy sens „rosyjskiej idei”. W pierwszym przypadku założona zostaje szczególna natura Rosji, wykluczająca możliwość jej zrozumienia czy poznania: „wszystko to, co historyczne, sprawy bytowe i psychologiczne są – wskazuje symptomatycznie rosyjski filozof Siemion Frank – jedynie zewnętrznym, obleczeniem, czasowym odzieniem ciał, przejściową modalnością jej [tj. Matki-Rusi – przyp. M.B.] ukrytego oblicza, widzialnego tylko dla Boga”⁸². W drugim, nieodchodząc od przeświadczenia o szczególności

⁸⁰ Por. H. Carrère d’Encausse, *Le malheur russe. Essai sur le meurtre politique*, Paris 1988, s. 381.

⁸¹ Por. R. Sakwa, *Russian Politics and Society*, London–New York 2002, s. 254–275.

⁸² Cyt. według: O. Riabow, »Umom Rossiju nie poniat’...« Giendiernyj aspekt „russkoj zagadki”, »Ženszczina w rossijskom obszczestwie» 1998, No. 1, s. 37.

natury Rosji, ujmuje się ją jako taką, która mocą własnej dynamiki wyjawia wybranym swą eschatologiczną istotę – dzięki czemu na nich i na Rosję spłynąć może poczucie narodowej i ponadnarodowej misji. Czyni tak choćby, uważany przez wielu za największego z rosyjskich filozofów, Włodzimierz Sołowjow, eksplikując:

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 idea⁸³.

Zarówno w pierwszym, jak i drugim przypadku intencja zrozumienia Rosji wiąże się i współokreśla z intencją zrozumienia samego siebie, a konstatacja niepoznawalności „duszy” czy „istoty” Rosji bądź, przeciwnie, przedstawienie rozwiązania jej „zagadki”, pociągają za sobą, odpowiednio, analogiczne odpowiedzi na pytanie o naturę podmiotu, o swoistość i możliwość zrozumienia „rosyjskiej duszy”, pojęcia przez Rosjan samych siebie. W obu wypadkach uzyskiwane charakterystyki nie odnoszą się jednak *de facto* do – jak chcieliby ich autorzy – domniemanego, absolutnego jakoby, podmiotu poznającego, ani do bytu samego w sobie, ale do podmiotu i przedmiotowości, stanowiących wzajemne powiązania i warunkujące się korelaty określonej relacji poznawczej. Dla słabo przeoranej kantyzmem świadomości rosyjskiej fakt dokonanej uprzednio projekcji sensotwórczej, współkonstituującej badaną „rzeczywistość”, a także akt dokonanego przez siebie wyboru przedmiotowego i aksjologicznego sensu, pozostają jednak poza ramami pola widzenia. Nieobecności, słabości bądź zmieniającemu ich pierwotny sens przekształcaniu idei kantowskich w Rosji, a także nieujawnianiu momentu podmiotowego w kształcie rozpoznawanej przez siebie przedmiotowości rosyjskiej w ogóle, sprzyjają silnie obecne w kulturze i myśli rosyjskiej: mistyczny realizm, antyfenomenalizm, ontologizm, kosmizm, orientacja na totalność wspólnotowy antyindywidualizm, maksymalizm itp.

⁸³ W.S. Sołowjow, *Russkaja idieja*, Sankt-Peterburg 1991, s. 82.

ROZDZIAŁ 4

LEONTJEWOWSKA ALTERNATYWA?

Wygłoszone przez Dostojewskiego, obwołanego przez słuchaczy „naszym świętym, naszym prorokiem”, słowa *Mowy o Puszkynie* wywołały, jak pamiętamy, bezprecedensową wprost reakcję uczestników zebrania: „Wydawało się, że nastąpił uroczysty moment powszechnego pojednania, zjednoczenia słowianofilów z okcydentalistami, konserwatystów z rewolucjonistami we wspólnej wszechludzkiej »idei rosyjskiej«”¹. Jak się wkrótce okazało, stan przeżywanego pojednania-zjednoczenia przedstawicieli rosyjskiej inteligencji – zarówno tych, którzy osobiście uczestniczyli w uroczystościach puszkiniowskich, jak i tych, którzy, czytając prasę, zapoznali się z treścią wystąpienia autora *Biesów*, nie trwał jednak długo:

Po ochłonięciu z wrażenia słuchacze Dostojewskiego musieli jednak skonstatować, że dzielące ich różnice nie zmniejszyły się ani na jotę pod wpływem natchnionej prelekcji. Radykalna inteligencja odrzuciła adresowany do niej apel o akt pokory, konserwatyści zaś nie widzieli powodu, aby podzielać zachwyty pisarza nad wyobcowanymi „tułaczami”².

Podobne procesy dystansowania się słuchaczy, powracających do wcześniejszych krytycznych postaw w stosunku do poglądów głoszonych przez Dostojewskiego stały się udziałem m.in. Iwana Turgieniewa, który dość szybko doszedł wniosku, że cała *Mowa o Puszkynie*, oparta na fałszywej przesłance, schlebiającej próżności rodaków, „nie była niczym więcej niż mistycznym nonsensem”³

¹ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 493.

² Tamże.

³ E. Czerkasowa, *Dostoevsky and Kant. Dialogues on Ethics*, Amsterdam–New York 2009, s. 98.

Był jednak ktoś, kto od samego początku odebrał i ocenił *Mowę o Puszkynie* zdecydowanie negatywnie – rosyjski myśliciel, pisarz i publicysta Konstanty Leontjew⁴. Co ciekawe, u początków radykalnie później wzajemnie odmiennych dróg dynamiki intelektualnej Dostojewskiego i Leontjewa można dostrzec pewien znaczący moment wspólny. Jak, przypomnijmy, słusznie podkreślił Andrzej Walicki, lokująca swe spełnienie już w historycznym świecie, tęsknota autora *Mowy* do – eliminującej krzywdę i przemoc – powszechnej harmonii i ogólnoludzkiego braterstwa stanowiła pozostałość młodzieńczych ideałów Fiodora Dostojewskiego, a samo słowo harmonia pochodziło z języka rosyjskich inteligentów zafascynowanych socjalistycznymi ideami Charlesa Fouriera i jego zwolenników-wyznawców⁵. Przychodzi zauważyć, że w pewnym zgeneralizowanym sensie podobne fascynacje nie ominęły również Leontjewa, skoro, jak sam wyznał po latach:

W swej pierwszej młodości byłem jednocześnie romantykiem i prawie nihilistą [...]. Postęp, wykształcenie, nauka, równość, wolność! Wszystko to wydawało mi się wówczas bardzo jasnym; nawet, zdaje się, myślałem wtedy, że wszystko jest jednym i tym samym⁶.

W najogólniejszy sposób sprawę ujmując, w obu przypadkach – zarówno u Dostojewskiego, jak i u Leontjewa – punktem służącym intelektualno-aksjologicznemu samookreśleniu się pisarzy-myślicieli pozostaje zatem – bardzo rozpowszechniony i trwale obecny w archetypowych treściach doświadczenia *sacrum* i w strukturach myślenia mitycznego, na którego osiągnięcie są one fundamentalnie zorientowane – stan *coincidentia oppositorum* (pogodzenia przeciwieństw, scalenia sprzeczności, totalizacji części)⁷. Zasadniczo odmienny był natomiast „dojrzały” stosunek każdego z nich – a w następstwie tego również postawa wobec świata, kierunek jej ewolucji, sposób pojmowania chrześcijaństwa itp. – wobec treści swych młodzieńczych ufności i fascynacji, w szczególności wobec kwestii ziemskiej realności i aksjologicznego statusu owego stanu.

⁴ Por. O. Fietisienko, *Gieptastilisty. Konstantin Leontjew, jego sobiesiedniki i uczeni*, Sankt-Pietierburg 2012, s. 259–261.

⁵ Por. s. 29–30.

⁶ Cyt. za: W.W. Rozanow, *Eticzeskoje ponimanije istorii*, [w:] K.N. Leontjew: *pro et contra*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1995, s. 91.

⁷ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 201–202, 246–250.

Najbardziej pełną formą autorskiego przedstawienia przeprowadzonej przez Konstantego Leontjewa krytycznej analizy nie tylko samej *Mowy o Puszkynie*, ale i szeroko rozumianych koncepcji religijnych Dostojewskiego w ogóle, stał się opublikowany w 1880 r., artykuł *O wsieмирnoj lubwi*. W ocenie Leontjewa znaczna jej część nie przedstawiała jakichś rzeczywiście nowatorskich czy oryginalnych poglądów: „O »powszechny pokój« i »harmonię« [...] troszczyło się i troszczy, niestety, wielu i u nas, i na Zachodzie...”⁸ Co więcej, nie ograniczając się do mówienia o miłości, cierpieniu i przebaczeniu, przepowiadają oni „królestwo dobra i prawdy na ziemi jakoby obiecane przez samego Chrystusa”⁹. Następstwem iluzorycznej wiary w możliwość wszechpogodzenia podstawowych wartości i interesów, pierwiastków narodowych i uniwersalnych, ludowych i inteligentkich było, w przekonaniu krytyka, Dostojewowskie *credo*, zgodnie z którym, przypomnijmy, stać się „prawdziwym Rosjaninem” znaczyło – w ostatecznym rezultacie – stać się bratem wszystkich ludzi, wszechczłowiekiem:

Dążyć do ostatecznego rozwiązania europejskich sprzeczności, dać ujście europejskiej tęsknocie w rosyjskiej duszy, wszechludzkiej i wszechjednoczącej, ogarnąć bratnią miłością wszystkich naszych braci i w końcu, być może, wypowiedzieć ostateczne słowo wielkiej powszechnej harmonii, braterskiej zgody wszystkich plemion według Chrystusowej Ewangelii¹⁰.

Systematyzując religijne poglądy samego Leontjewa – ujawnione w trakcie analizy puszkinowskiej mowy Dostojewskiego – otrzymujemy następujący obraz jego myśli religijnej: nie pełny i powszechny triumf miłości i prawdy na ziemi przepowiadał Chrystus i jego apostołowie, lecz powszechne zniszczenie doczesnego oblicza świata. Czasy przed końcem – wskazywał Konstanty Leontjew, powołując się na Ewangelię – będą nie królestwem

⁸ K. Leontjew, *Wostok, Rossija i sławianstwo. Sbornik statiej*, t. 1, Moskwa 1985, s. 312. Leontjew wymieniał tam m.in. W. Hugo, G. Garibaldi, É. Cabet, P. Proudhon, Ch. Fouriera, G. Sand, a także socjalistów i kwakrów.

⁹ Tamże.

¹⁰ F. Dostojewskij, *Sobranije soczinienij*, t. 10, Moskwa 1956, s. 458. Por. także A. Korolkow, *Prorocztwa Konstantina Leontjewa*, Sankt-Pietierburg 1995, s. 88–89.

pokoju i harmonii, a okresem traumatycznych doświadczeń, przesładowań, kataklizmów, cierpień, wojen i nienawiści:

Powstanie bowiem naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu. Będzie głód i zaraza, a miejscami trzęsienia ziemi. Lecz to wszystko jest dopiero początkiem boleści [...], a ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony¹¹.

Proroctwo powszechnego pogodzenia ludzi w Chrystusie nie jest, jak twierdził, proroctwem prawosławnym – Kościół nie obiecuje przecież owego pokoju. Jeśli zaś ktoś nawet „Kościółu nie usłucha, niech ci będzie jako poganin i celnik”¹².

W głębokim przekonaniu Konstantego Leontjewa: „Początkiem mądrości (tj. prawdziwej wiary) jest strach, a miłość jest tylko owocem”¹³. O ile – będąca rezultatem szczególnego daru łaski w formie posiadania „pięknej natury” – stała skłonność, by kochać każdego bliźniego, nie jest dostępna nikomu lub dostępna bardzo nielicznym, o tyle strach przed grzechem i karą jest dostępny wszystkim:

Kto przyjmuje Boga, ten powinien Go się bać, albowiem siły są nazbyt niewspółmierne. Kto się boi, ten się korzy, kto się korzy, ten szuka władzy nad sobą, władzy widzialnej i namacalnej; zaczyna kochać tę władzę duchową [...] mistycznie uzasadnioną przed jego rozumem; strach Boży, strach przed grzechem i karą itp. już dlatego nie może poniżyć nas nawet i w naszych stosunkach życiowych, że prowadzi do wiary, a krzepko umocniona wiara czyni nas śmielszymi i mężniejszymi...¹⁴

Jak trafnie rozpoznał i wskazał o. Kirył Zajcew, „tajemną linią”, której przekroczenie – w świetle wypowiedzi autobiograficznych samego Leontjewa – odsłania perspektywę osobistego zbawienia, jest moment, gdy biologiczny strach przed fizycznym unicestwieniem rodzi metafizyczny strach przed duchową zgubą, ukazując jednocześnie – jako jedyną drogę wyzwolenia się z niemożliwej do zniesienia

¹¹ Ewangelia według św. Mateusza, 24, 4; 24, 12–13.

¹² Tamże, 18, 17.

¹³ K. Leontjew, *Wostok...*, s. 315; por. W. Borodajewskij, *O rieligioznoj prawdie Konstantina Leontjewa*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra...*, t. 1, s. 256–257.

¹⁴ Por. K. Leontjew, *Wostok...*, s. 332.

zgrozy – pełne, bezwarunkowe, ostateczne oddanie się Kościołowi, wkroczenie na drogę skruchy, ofiary i posłuszeństwa¹⁵.

Rozpoznawanemu u Dostojewskiego i u wielu swych współczesnych, pseudochrześcijaństwu, pojmowanemu jako religia wspólnotowego zbawienia na ziemi, Leontjew przeciwstawił autentyczne, jak sądził, „bizantyjskie chrześcijaństwo”, rozumiane wyłącznie jako religia jednostkowego zbawienia w zaświatach¹⁶:

Chrystus, powtarzam, uznawał miłosierdzie czy dobroć za osobisty ideał; nie obiecywał nigdy powszechnego braterstwa na kuli ziemskiej... Dla takiego braterstwa konieczne są przede wszystkim ustępstwa ze wszystkich stron. A są rzeczy, których odstępować nie wolno¹⁷.

To po pierwsze, po drugie zaś:

Bez cierpień nie będzie ani wiary, ani opartej na wierze w Boga miłości do ludzi [...]. Do nas przynależy tylko pragnienie, szukanie wiary, wysiłek, modlitwa przeciw niedowiarstwu i słabości, wyrzeczenie i skrucha¹⁸.

Po trzecie: jeśli kiedykolwiek – co zresztą, w jego przekonaniu, było zupełnie niewiarygodne – społeczeństwo osiągnęłoby swój idealny cel, popadłoby ono wówczas w stan całkowitej obojętności w stosunku do wszystkich sfer własnej aktywności: „Czyż taka cicha obojętność jest szczęściem? To nie jest szczęście, a jakichś cichych upadek wszystkich uczuć zarówno bolesnych, jak i radosnych”¹⁹.

Poglądy religijne Dostojewskiego Leontjew postrzegał jednocześnie jako alternatywę dla innej, bardziej w czasach obu im współczesnych rozprzestrzenionej, postawy wobec zła. Jej genezę wiązał on z rozczarowaniem niską skutecznością, uprawianego przez chrześcijańskich kaznodziejów, głoszenia osobistego dobra jednostek ze złudną nadzieją, że w następstwie ich moralnej poprawy bardziej znośne, sprawiedliwe i przyjemne stanie się również

¹⁵ K. Zajcew, *Lubow' i strach*, [w:] K.N. Leontjew: *pro et contra*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1995, s. 207.

¹⁶ Por. G.L. Kline, *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago–London 1968, s. 52–53.

¹⁷ K. Leontjew, *Wostok...*, s. 317.

¹⁸ Tamże, s. 316.

¹⁹ Tamże, s. 319.

całe życie społeczne. Należy zatem – postulowano coraz powszechniej – zmienić najpierw realia życia społecznego, a serca ludzkie przywykną do dobra, skoro nie będzie już warunków i powodów do czynienia zła. „Oto ta przeważająca myśl naszego wieku, którą wszędzie słyszy się w powietrzu. Wierzą w ludzkość, w człowieka już więcej nie wierzą”²⁰. W przekonaniu krytyka, Dostojewski pozostawał jednym z nielicznych myślicieli, którzy nie utracili wiary w samego człowieka, ufając bardziej w ludzkie serce niż w przebudowę społeczną. W postawie, jaką propagował twórca *Braci Karamazow*, Leontjew znajdował pewne elementy pozytywne, w szczególności duchową niezależność w stosunku do przekonań i postaw większości oraz kultywowanie wartości, utrudniających rozprzestrzenianie się duchowego i politycznego nihilizmu²¹. Rzecz jednak w tym, twierdził Leontjew, że chrześcijaństwo nie wierzy bezwarunkowo „ani w lepszą autonomiczną moralność jednostki, ani w zbiorowy rozum ludzkości, który powinien wcześniej lub później stworzyć raj na ziemi”²².

Konstanty Leontjew zdecydowanie odróżniał i *de facto* wzaajemnie przeciwstawiał „miłość do tego, co bliskie” – do konkretnego, realnego żywego człowieka – i „miłość do tego, co dalekie” – do abstrakcyjnej ludzkości w ogóle. Pierwszej z nich Leontjew gorąco bronił, drugą natomiast kwestionował i wyśmiewał – za wydumany charakter, nieprawdę i zakłamanie, za niezrozumienie i mistyfikowanie „nieuleczalnego tragizmu życia”. Jednak również w stosunku do aprobowanej przez siebie odmiany miłości obcy był mu wszelki sentymentalizm i optymistyczna naiwność: cierpienia uważał za nieuniknione, a bardzo często także uzdrawiający, inicjacyjny moment życia. Zarzucając Dostojewskiemu, że wyrażana przezeń w *Mowie wizja ziemskiej pomyślności przyszłych pokoleń* przesłania mu tragizm rzeczywistej historii, wzywał go i osoby podobnie myślące do

surowego i smutnego pesymizmu, do mężnego pogodzenia się z niemożliwością naprawienia [w sensie definitywnego usunięcia z niego cierpienia, zła, niesprawiedliwości itp. – przyp. M.B.] ziemskiego życia²³.

²⁰ Tamże, s. 317.

²¹ Por. P. Struwe, *Konstantin Leontjew*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra...*, t. 1, s. 185.

²² K. Leontjew, *Wostok...*, s. 317.

²³ Por. W. Zienkowski, *Istoria russoj filosofii*, t. 1, cz. 2, Leningrad 1991, s. 258. Zienkowski sformułował wręcz – kontrowersyjną jednak i trudną do bezspor-

„Miłość do tego, co dalekie”, rozpoznawana jako podstawa całego europejskiego humanizmu, z jego ideałem powszechnej pomysłowości i szczęścia, była w Leontjewowskiej ocenie czysto estetycznym zachwytem nad „ideą człowieka w ogóle” – uczuciem łatwym i tanim, do niczego właściwie niezobowiązującym „miłośników ludzkości”. Nie przypadkiem, wskazywał, w humanizmie jest tak wiele żarliwości, nie ma natomiast autentycznego dobra²⁴. W przekonaniu Leontjewa miłosierdzie i miłość mają sens wtedy, gdy są skierowane ku komuś bliskiemu, napotkanemu, żywemu, realnemu, któremu możemy podać rękę jak bratu, nie zaś zorientowane na jakąś abstrakcyjną ludzkość, której pragnienia i potrzeby kolidują ze sobą, a nawet wykluczają się wzajemnie.

Dla wyważonej interpretacji i oceny poglądów religijnych Konstantego Leontjewa należy uświadomić sobie ich polemiczny kontekst. Stałym punktem negatywnego odniesienia i przedmiotem dokonywanej przez Leontjewa pryncypialnej krytyki pozostawało, uznawane przez niego za herezję, „różowe chrześcijaństwo”²⁵, rozpoznawane przezeń w szczególności w myśli Fiodora Dostojewskiego, a także Lwa Tołstoja²⁶. Jeden z istotnych powodów swej pryncypialnej krytyki dostrzegał on w jednostronności sposobu odczytania przez nie chrześcijańskiej prawdy objawionej w *Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu*. Skoro wszystkie treści przekazane przez Boga są jednakowo święte i jednakowo obowiązujące, poddając krytyce ich – jak oceniał – wybiórczą, „różową” interpretację, w sposób naturalny skoncentrował on swoje uwagi na wypełnieniu dostrzeganego „braku”, na akcentowaniu tego, co zostało pominięte, zapomniane czy zignorowane²⁷.

Poprzez demaskację jednostronności jej współczesnych interpretacji, Leontjew chciał przywrócić pełnię chrześcijańskiej prawdy. W praktyce, w stopniu, w jakim wskazany środek stał się

nej, pozytywnej weryfikacji – tezę, że wszystkie miejsca w utworach Leontjewa, w których spotykamy się z przejawami „amoralizmu”, w rzeczywistości odnoszą się tylko do owych „dalekich”, do „ludzkości w ogóle”.

²⁴ Por. tamże, s. 259.

²⁵ Por. A. Walicki, *Zarys...*, s. 493.

²⁶ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 171–173; N. Budanowa, *Dialog dwóch russkich myslitielej: Dostojewskij i Konstantin Leontjew*, [w:] S. Aloe (red.), *Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore*, Napoli 2012, s. 359–362.

²⁷ Por. K. Leontjew, *Wostok...*, s. 315, 324–326, 330, 334–337.

dla niego samoistnym *de facto* celem, podstawowe zamierzenie zostało zrealizowane w sposób obciążony ewidentną deformacją: jednej zwalczanej jednostronności przeciwstawił inną – asymetryczną – jednostronność²⁸. We wskazanym sensie stał się w pewnej mierze, wbrew woli, ale nie bez winy, jedną z ofiar – swoistym negatywem – zwalczanego przez siebie „różowego chrześcijaństwa”. Wzięło ono na nim swój inny jeszcze odwet: intelektualno-kulturowy obraz postawy i myśli Leontjewa w Rosji zakreślony został przede wszystkim przez osoby, u których nietrudno odnaleźć wyraźne przejawy obecności szeroko pojętej „różowej” perspektywy²⁹.

Łatwo dostrzec, że obie strony sporu – „różowe chrześcijaństwo”, a później również „nowa świadomość religijna” z przełomu wieków z jednej strony, a „bizantyjskie chrześcijaństwo” z drugiej – we wzajemnym pojmowaniu i ocenianiu siebie nie były same wolne od grzechu przejawiania i jednostronności. Pierwsza z nich, by posłużyć się bardzo reprezentatywną dla rosyjskiej recepcji myśli Leontjewa, opinią Mikołaja Bierdiajewa, utrzymywała wręcz, że dla jej autora

chrześcijaństwo nie jest religią miłości i radosnej nowiny, a mroczną religią strachu i przymusu [...]. Nawet Dostojewski wydawał się „różowym” jego czarnej duszy. Tak nienawistne było dla niego wszystko, co pachniało „moralnym” głoszeniem miłości³⁰.

Leontjew z kolei diagnozował-dekretował w poglądach krytykowanego przez siebie nurtu wiary i myśli nie tylko heretycki czy pseudochrześcijański, ale i skrajnie antychrześcijański charakter³¹.

Poruszający świadomość religijną Leontjewa „duch antytezy” – stała obecność negatywnego punktu odniesienia – nie pozostał bez wpływu na pozytywną stronę jego koncepcji.

Ten ogólny duch protestu przeciw obiegowym wartościom w dziedzinie myśli religijnej pobudzał go do obrony obcych współ-

²⁸ Por. S. Bułgakow, *Miroszoziernicze Konstantina Leontjewa*, [w:] K.N. Leontjew: *pro et contra...*, t. 1, s. 236.

²⁹ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 179–188.

³⁰ N. Bierdiajew, *Konstantin Leontjew (Oczerk iz istorii russkoj religioznoj mysli)*, [w:] K.N. Leontjew: *pro et contra...*, t. 2, s. 221–222. „Ciemnej nienawiści do świata i ludzi – konkludował Bierdiajew – Leontjew nadał rangę religijnego dogmatu...” Tamże, s. 223.

³¹ Por. K. Leontjew, *Wostok...*, s. 330, 333, 338.

czesnej świadomości religijnej podstaw chrześcijaństwa: strachu, posłuszeństwa, ofiary³².

Broniąc ich istotowej obecności w rdzennie chrześcijańskim doświadczeniu religijnym i w nauce Kościoła, marginalizował on znaczenie treści, które w samym rdzeniu chrześcijańskich prawd wiary umieszczali z kolei jego adwersarze. Można sądzić, że obie proponowane wykładnie religijnej prawdy powinny były raczej – nie bez napięć i niezbędnych modyfikacji – wzajemnie dopełniać się niż wykluczać, co jednak w ogóle nie pojawiało się w świadomości uczestników sporu. Mimo wzajemnej wymiany poglądów nie było w nim wiele autentycznego dialogu, raczej rozpisane na polemiczne głosy dwa, nazbyt pewne własnych racji, monologi.

Podobne procesy ujednostonniania własnej interpretacji czy wizji w polemice z – stanowiącą punkt negatywnego odniesienia – jednostronnością inną są zjawiskiem bardzo częstym, wręcz typowym. W przedstawionej wyżej Leontjewowskiej analizie i krytyce religijnych poglądów autora *Zbrodni i kary* naprawdę ważne wydaje się jednak przede wszystkim coś innego. Leżący u podstaw owej analizy i krytyki, wypracowany przez Leontjewa, sposób percepcji i konceptualizacji świata pozwala rozpoznać niektóre istotne podstawy duchowo-intelektualnej tożsamości Dostojewskiego, a także znacznie ogólniejszej tradycji religijno-kulturowej Rosji, sprzyjające w szczególności samozrozumiałości afirmacji prawdy, odnajdywanej jakoby przez rodaków w myśli wielkiego pisarza – bez uprzedniego dokonywania jej rzeczywistej problematyzacji.

Dynamika rozwojowa myśli i postawy życiowej Konstantego Leontjewa była – niezależnie od ujawniających się niekiedy przejawów pewnej niekonsekwencji – w swym podstawowym wymiarze procesem odchodzenia od krótkotrwałej, młodzieńczej ufności w zasadniczą zgodność wszystkich autentycznych wartości narodowych i ogólnoludzkich, ludowych i inteligenckich, kryteriów religijnych, moralnych, politycznych, przyrodniczych itp. Polegała na przejściu od niekrytycznej, naiwnej syntezy idei religijnych z innymi ideami, ku pogłębiającej się świadomości wielorakości, niewspółmierności i możliwej konfliktowości różnorodnych porządków sensu, systemów wartości i wymiarów bytu. Leontjew podkreślał symptomatycznie:

³² W. Borodajewskij, *O religioznej prawdzie...*, s. 256.

Moralność ma swoją sferę i swoje kryteria; polityka swoje. Polityka (tj. wyrachowanie) wnoszona w sprawy osobiste – ponad miarę i mająca na względzie samą tylko osobistą korzyść – zabija wewnętrzną moralność. Moralność, wnoszona zbyt prostodusznie i gorąco w sprawy społeczne, podważa, a niekiedy i rujnuje, porządek państwowy³³.

W przekonaniu „dojrzałego” Leontjewa, bynajmniej nie akcydentalna – wzajemna, ale i wewnętrzna – antynomiczność jest właściwa wszystkim ludzkim wartościom i kategoriom:

Wszelka zasada doprowadzona z jednostronną konsekwencją do jakichkolwiek ostatecznych wniosków może stać się nie tylko zabójczą [tj. destrukcyjną wobec innych kategorii i wartości – przyp. M.B.], ale nawet i samobójczą. Tak na przykład, jeśli by ideę osobistej wolności doprowadzić do ostatecznych konsekwencji, to mogłaby ona przez skrajną anarchię doprowadzić do skrajnie despotycznego komunizmu, do ustawicznej przemocy każdego nad każdym lub, z drugiej strony, do osobistego niewolnictwa³⁴.

Nie jest zatem realne bądź choćby możliwe do spójnego pojęcia urzeczywistnianie w historii jakiegokolwiek stanu *coincidentia oppositorum* – tak czy inaczej pomyślanej społecznej harmonii bezkonfliktowo pogodzonych ze sobą wartości, „pozytywnej wszechjedni”, Królestwa Bożego ani żadnego z jego ideologicznych surogatów i substytutów. Walka, przemoc, dominacja, sprzeczne interesy itp. pozostają bowiem zawsze i wszędzie integralnymi składnikami rzeczywistości historycznej³⁵.

Dynamikę ziemskiego świata wyznaczają – według Leontjewa – na wszystkich jej poziomach (od pojedynczych komórek i jednostkowych organizmów, poprzez narody i kultury, po ludzkość i, hipotetycznie, świat jako całość)

trójfazowe procesy rozwoju, przebiegające każdorazowo kolejne stadia: 1) pierwotnej prostoty 2) kwitnącej złożoności oraz 3) wtórnego zmieszania i uproszczenia (prowadzącego do rozkładu i śmierci)³⁶.

³³ K. Leontjew, *Sobranije soczinienij*, t. 6, Moskwa 1912, s. 98–99.

³⁴ Tenże, *Sobranije soczinienij*, t. 5, Moskwa 1912, s. 130.

³⁵ Tamże, t. 6, s. 55, 58–59.

³⁶ Tamże, t. 5, s. 188–194.

Żadne społeczeństwo, naród czy państwo nie może wyłamać się z owego trójrytmu, a co najwyżej – z większym lub mniejszym powodzeniem – próbować przyspieszać lub opóźniać jego przebieg³⁷.

Dostrzegając ewidentne, jak oceniał, procesy schyłku i rozkładu Europy, Leontjew swe – zawsze jednak, jak zaznaczał, jedynie czasowe i ograniczone – nadzieje wiązał z Rosją i możliwością stworzenia przez nią nowego, alternatywnego wobec Zachodu, typu przyszłej cywilizacji bizantyjsko-słowiańskiej. Z biegiem lat jednak, mimo pewnych zawahań, owe nadzieje również utracił: egalitarne w swych zwyczajach społeczeństwo rosyjskie będzie – prognozował – szczególnie szybko wleczone po drogach liberalnego rozkładu, maskującego tworzenie się podstaw nowego, antyliberalnego i antyegalitarnego społeczeństwa. Co więcej, przyszłe, krańcowo ciemżycielskie porządki znajdą nawet w Rosji warunki szczególnie sprzyjające: „Potrzebny im będzie strach, potrzebna dyscyplina, przydadzą się im tradycje pokory, przyzwyczajenie do posłuchu...”³⁸

Wiele różnych – w podejmowanych próbach ich rozpoznania i objaśnienia *de facto* zresztą jedynie hipotetycznych – pozamyślowych czynników i okoliczności współwarunkuje zwykle – nie wykluczając zresztą momentu niepełnej przejrzystości poznawczej ani wymiaru wolności indywidualnego wyboru – charakter i wzajemną odmiennność religijnych, społecznych, politycznych czy kulturowych intuicji, wierzeń, przekonań, poglądów i koncepcji światopoglądowych poszczególnych jednostek. W przypadku myślicieli i filozofów od prób identyfikacji pozamyślowych uwikłań głoszonych przez nich poglądów bardziej ciekawe i ważne wydaje się jednak rozpoznanie podstaw odmiennej tożsamości intelektualnej twórców już w sferze samych koncepcji myślowych – ich zasadniczych założeń, rozstrzygnięć i struktur. Pomaga ono, w szczególności, lepiej rozumieć nie tylko sposób percepcji, interpretacji i oceny przez Leontjewa postawy i myśli Dostojewskiego, ale również podstawy odmienności obu koncepcji, przesłanki wewnętrznej integralności każdej z nich, a także miejsca w rosyjskiej tradycji intelektualnej i kulturowej oraz zakresu i charakteru dokonywanej problematyzacji owej tradycji.

U podstaw koncepcji Leontjewa leży wyraźne rozróżnienie i zasadnicze rozdzielenie dwóch podstawowych wymiarów i rytmów

³⁷ Por. S.E. Roberts, *Introduction*, [w:] *Essays in Russian Literature. The Conservative View: Leontiev, Rozanov, Shestov*, Athens–Ohio 1968, s. X; L. Stołowicz, *Istoria russoj filozofii*, Moskwa 2005, s. 162–164.

³⁸ K. Leontjew, *Sobranije soczinienij*, t. 7, Sankt-Pietierburg 1913, s. 217.

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)³⁹. Naukowa wiedza o pierwszym z nich ogranicza się, twierdził, 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, a w szczególności opisującą finał doczesnego istnienia świata Księgę Apokalipsy.

W tak zarysowanej Leontjewowskiej perspektywie, koncepcja Dostojewskiego została odebrana, odczytana i krytycznie oceniona przez pryzmat nieobecności w niej – i braku świadomości konsekwencji tego – podobnego, fundamentalnego rozróżnienia. Ciążąca ku zablokowaniu, niemal utożsamieniu, historii i eschatologii, myśl Dostojewskiego uwalniała *de facto* 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. Zorientowana na stan oczekiwanego, istotowego spełnienia, zwalniała ona również z potrzeby rzeczywistej konfrontacji mityczno-życzeniowego obrazu Rosji i Rosjan z empiryczną realnością. Leontjew, dokonujący podobnej konfrontacji, podkreślał:

Nie widzę w Rosjanach tej jakiejś szczególnej i niesłychanej „moralności”; „miłości”, z którą nosił się [...] Dostojewski, a za nim inni, i na których kulturą doniosłość oni liczą⁴⁰.

³⁹ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 68–74, 217–218.

⁴⁰ Cyt. według: N. Bierdiajew, *Konstantin Leontjew...*, s. 145. Por. O. Fietisienko, *Gieptastilisty...*, s. 262–263.

Krytyk Dostojewskiego dystansował się pryncypialnie od – kulturowanych przez Rosjan, chętnie powołujących się właśnie na autora *Zbrodni i kary* – nadziei-oczekiwań „powszechnej harmonii”, wiązanych z „ostatecznym słowem”, które kiedyś wypowie światu Rosja⁴¹. Jak konsekwentnie wskazywał, „wiera w Chrystusa” nie wymaga „koniecznie wiary w Rosję”⁴². Wychodził także poza wpisaną 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”⁴³. 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.

Wypracowany przez Leontjewa punkt widzenia świadomie i konsekwentnie onegował typowo rosyjską orientację na tak czy inaczej pojętą „pozytywną wszechjednię”, stwarzając możliwość rzeczywistej problematyzacji podstawowych założeń i przesądzeń centralnego nurtu tamtejszej tradycji intelektualnej, kulturowej i ideologicznej, 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 włącznie⁴⁴), w duchu soborowości i z perspektywą powszechnego zbawienia-wyzwolenia⁴⁵.

Odbierana nie bez racji jako szokująca, krańcowość Leontjewowskiego przeciwstawienia ziemskiego świata zasadom transhistorycz-

⁴¹ Por. K. Leontjew, *Sobranije soczinienij*, t. 7, s. 282–283.

⁴² Tamże, s. 254.

⁴³ Tamże, s. 250.

⁴⁴ Por. E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus der Orients*, Tübingen 1955, s. 406; J. Staniszkis, *From the Neo-Empire to Network Politics*, [w:] A. Nowak (red./ed.) *Rosja i Europa Wschodnia: „imperiologia” stosowana/Russia and the Eastern Europe: Applied „Imperiology”*, Kraków 2006, s. 36–37.

⁴⁵ Por. A. Klimentjew, N.K. Leontjew i „russkaja idieja”, [w:] *XXI wiek: Buduszcze Rossii w filosojskim izmierienii. Materiały Wtorogo Rossijskiego Filosojskiego Kontgriessa* (7–11 ijunia 1995 g.), t. 4, cz. 1, Jekatierinburg 1999, s. 185; R. Hare, *Pioneers of Russian Social Thought*, London–New York 1951, s. 297.

nego Królestwa Bożego⁴⁶ – groźna niekiedy w swym radykalizmie dla moralnego posłania chrześcijaństwa, sformułowana w świadomej opozycji do dominującego nurtu rosyjskiego prawosławia oraz teologiczno-filozoficznych spekulacji, wyrastających na jego glebie – kryje w sobie coś więcej. Jest konkretyzacją, współstanowiącego o odrębności perspektywy myślowej Leontjewa, proponowanego przezeń ujęcia relacji między doczesnością a wiecznością, porządkiem ziemskim a porządkiem Boskim, historią a eschatologią, *sacrum* a *profanum*. Odżegnuje się ono zarówno od prób zamknięcia się w ziemskiej immanencji, ograniczenia się do sfery doczesności, prowadzących niejednokrotnie – w kulturze przesycionej 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 porządków, rodzących pokusę poszukiwania formuł ziemskiej eschatologii z drugiej. Absolutyzując intencjonalnie swe wzajemne przeciwieństwo, ciężą one *de facto* ku sobie, w sferze współpodzielanej przez nie mityczno-archaicznej w istocie percepcji świata i odpowiadającego jej sposobu pojmowania prawdy⁴⁷.

W wypracowanej przez siebie perspektywie Leontjew świadomie dystansował się od jednych i drugich. Dostrzegając współobecność *sacrum* i *profanum* w świecie, społeczeństwie i kulturze, myśliciel podkreślał ich istotową odmienność, napięcia i różnice 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, sens istnienia i wizję wspólnotowego spełnienia Rosji, znajdujące swoje przejawy i środki racjonalizacji w niezliczonych wręcz formułach „rosyjskiej idei”.

Szczegółowość miejsca i znaczenia koncepcji Konstantego Leontjewa w rosyjskiej tradycji intelektualnej i kulturowej polega – w moim przekonaniu – przede wszystkim właśnie na tym, że stanowiąc jej niewątpliwy element, wypracowuje ona zarazem punkt

⁴⁶ Por. J. Mariejewa, *Problema duszy w klasycznej i neoklasycznej filozofii*, Moskwa 2017, s. 402–403.

⁴⁷ Por. M. Broda, *Rosja: archaiczne korzenie, ich historyczne metamorfozy i wyzwania przyszłości*, „Sprawy Wschodnie” 2005, z. 2–3 (9–10), s. 3–15.

widzenia pod wieloma względami transcendentny w stosunku do dominującego tam od stuleci nurtu owej 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. Ujawnia, i w określony sposób ukierunkowuje, możliwość i potrzebę istotnych przewartościowań, wskazując horyzont myślowej i życiowej przemiany, wyzwolenia się ze stanu bezwiednego zatopienia we wspólnotowej samorozumiałości, odnoszonej do sposobu przeżywania i pojmowania rzeczywistości, a także zrytualizowanego sposobu pytania o świat, Rosję i samego siebie⁴⁸.

Gdyby zapytać, jakie treści, struktury i właściwości rozpatrywanej koncepcji, współstanowiąc jednocześnie o rosyjskiej oryginalności Leontjewa, czynią z niej rzeczywistą alternatywę wobec dominujących w tradycji kulturowej Rosji typów postaw oraz sposobów konceptualizacji świata, z ich Dostojewowską eksplikacją włącznie, należałoby w odpowiedzi wymienić: wskazanie nieusuwalnej antynomiczności ludzkich kategorii i wartości kulturowo-społecznych (w tym także ich potencjału autonegacyjnego); zakwestionowanie założenia o zasadniczej niesprzeczności wszelkich autentycznych wartości, nakierowanego mniej bądź bardziej bezpośrednio na stan mitologicznego *coincidentia oppositorum*; wskazanie nieakcydentalnej, nieprzejściowej wielowymiarowości świata, odpowiadającej jej wielości, niesprowadzalnych do siebie i często wzajemnie konfliktowych, rozmaitych porządków sensu, posiadających własne autonomiczne kryteria, normy i standardy. Podobnie: dostrzeżenie odmienności różnych typów wiedzy i sposobów intelektualnej penetracji świata, uzasadniania formułowanych przez siebie twierdzeń o każdorazowo określonych granicach

⁴⁸ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 63–68, 72–74, 147–155, 178–179, 209–212 i in.) Wskazuję tam nie tylko na heurystyczne możliwości stwarzane przez perspektywę intelektualną, wypracowaną i przedstawianą przez K. Leontjewa, ale zwracam również uwagę na obecne w niej treści i momenty kontrowersyjne, w szczególności na przejawy badawczych niekonsekwencji i ograniczeń w jej zamyśle i toku autorskiej realizacji.

poznawczych – podważającej stosowalność schematów redukcjonistycznych czy forsownych totalizacji sensu; świadomość konieczności czynienia pojęciowych rozróżnień, liczących się z trwałą wielorakością różnych fenomenów i wymiarów bytu.

Nie mniej ważne dla powyższego było: unaocznienie przez nią nieuniknioności sytuacji wyboru i potrzeby wzajemnej hierarchizacji, kolidujących ze sobą, choć równie autentycznych, wartości i systemów aksjologicznych, konieczności ponoszenia kosztów, jakie przychodzi za owe wybory zapłacić, bez cienia iluzji, że umożliwiają one rozwiązania całkowite i ostateczne; wykroczenie poza typowo rosyjską dychotomię: całe dobro – albo żadnego dobra; odrzucenie realności perspektywy samoznoszącego się zła, jego finalistycznie pojętej konwersji w dobro, wskazanie złożoności wzajemnych relacji *sacrum* i *profanum*, ich współzależności i jednocześnie odmienności, niebezpieczeństw prób ich przemieszania, redukcji czy ideologicznej instrumentalizacji. Warto również podkreślić wyraźne w myśli Leontjewa rozdzielenie kwestii diagnoz dynamiki i struktury rzeczywistości przedmiotowej od problemu jej oceny i odniesień sensotwórczych, faktów od sposobu ich interpretacji, stanowiska i kryteriów nauki od punktu widzenia wiary, poszukującej – poza warstwą rzeczywistości empirycznej – ukrytego, niemożliwego do naukowej obiektywizacji, religijnego, historiozoficznego czy filozoficznego sensu: „Inną sprawą jest religijna prawda mojej wiary; a inną sprawą – prawda spojrzenia historycznego”⁴⁹, zwracającego uwagę nie na ich eschatologiczny sens, lecz na kulturowe i społeczne treści, mechanizmy, uwarunkowania oraz konsekwencje zjawisk i procesów dokonujących się w historii.

Towarzyszyła temu świadomie przyjęta postawa demitologizacji i demitologizacji demitologizacji, ujawniająca mechanizmy powstawania różnego rodzaju form fałszywej świadomości, typowych dla czasów nowożytnych w swej istocie *quasi*-religijnych kultów i ideologii, wskazująca ich niebezpieczne następstwa w życiu jednostkowym i społecznym. Uprawiając „sztukę podejrzeń”, odsłaniając – pod powierzchnią wzniosłych humanistycznych haseł – ich ukryte przesłanki, emocje i motywacje, systemowe funkcje i interesy, jakim służą procesy sprowadzania wyższych typów wartości do niższych i podporządkowującej instrumentalizacji

⁴⁹ K. Leontjew, *Sobranije sočinienij*, t. 7, s. 522.

pierwszych przez drugie, Leontjew wskazywał sposób wyzwalań się z „grzechu” naiwności i herezji utopizmu⁵⁰. Powstrzymywał się jednak zarazem przed destrukcyjną absolutyzacją owej podejrzliwości, skrajnym redukcjonizmem, pokazując jego nihilistyczne konsekwencje, a także możliwe nań *antidotum*: wybór i wierność wartościom wyższym, przy zachowaniu świadomości całej złożoności ich uwikłania w wielowymiarowe, pełne konfliktów porządku bytu i wartości.

Twórca koncepcji „bizantyjskiego prawosławia” wskazywał na celowość i możliwość wykroczenia poza typowe dla mentalności rosyjskiej dychotomie: perspektywa ziemskiego, zabarwionego narodowo, raju – nihilistyczna rozpacz; pełne przyjęcie i akceptacja – całkowite odrzucenie; tradycyjnie prawosławna duchowość zwrócona niemal wyłącznie ku transcendencji – inteligencki moralizm skupiony tylko na świecie zewnętrznym; przeświadczenie o nieograniczonej wolności tworzenia i przekształcania wszystkiego – totalny fatalizm i bierność; ciężące ku utożsamieniu zblokowanie historycznoempirycznego i eschatologicznego wymiaru rzeczywistości – negacja, zwykle programowo agresywna, porządku Transcendencji; „staroruskie” słowianofilstwo – „czysto europejski” okcydentalizm itp. Wypracowany przez Leontjewa punkt widzenia umożliwiał w szczególności problematyzację, a także poszukiwanie przesłanek, paradoksalnej na pierwszy rzut oka, homologii rosyjskiej tradycji kulturowej i politycznej oraz współczesnej, populistycznej kultury masowej⁵¹. Podobnie ważne wydają się – prawda, że nie zawsze konsekwentne – próby uwolnienia się od idealizującej mityzacji obrazu Rosji, a także od kultywowanej tam od wieków idei Moskwy – Trzeciego Rzymu⁵².

Ceną, którą Konstantemu Leontjewowi i stworzonej przezeń koncepcji przyszło, w związku z powyższym, zapłacić była intelektualna samotność, odosobnienie⁵³, a także utrwalony i rozpowszechniony w Rosji sposób postrzegania go „w modusie apofa-

⁵⁰ Por. S.Ł. Frank, *Jerjes' utopizma. Kritika utopizma. Kritika idiejnych osnow relii gieznoego, političeskogo i socyjalnogo utopizma*, Leningrad 1990, s. 26–27.

⁵¹ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 224–225.

⁵² Por. tamże, s. 254.

⁵³ Por. G. Przebinda, *Między Moskwą a Rzymem*, Kraków 2003, s. 140–141; B. Tarasow, *Czelowiek i istorija w russkoj filosofii i klasičeskoj literaturie*, Moskwa 2008, s. 290–291.

tycznym”: w kategoriach „nierozpoznanego fenomenu”, „zagadki”, „tajemnicy” i „paradoksu”⁵⁴. Co ciekawe i zastanawiające, w podobny sposób – również „w modusie apofatycznym”: jako „paradoks”, „zagadka”, „tajemnica” – postrzegana jest od wieków sama Rosja, jej „dusza”, „natura”, „idea”, „misja”... Mogłoby się zatem wydawać, że właśnie Leontjew powinien uchodzić w swojej ojczyźnie za kwintesencję rosyjskości, „rosyjską duszę” *par excellence*, a przecież jest zupełnie inaczej: widzi się w nim „odmieńca” i „oryginała”, osobę nietypową, inną od wszystkich, jedyną w swoim rodzaju, a jednocześnie kontrowersyjną i paradoksalną. Uważano go przecież za „prawosławnego rygorystę”, „chrześcijańskiego świętego” i za „katolika pod względem ducha”, za „żydowskiego proroka”, „myśliciela niechrześcijańskiego w ogóle”, „czarodzieja”, „demonistę” i „pogańską wyrocznię”⁵⁵.

Zdarzali się wprawdzie tacy, którzy dostrzegali w nim przede wszystkim wrażliwość estetyczną ukształtowaną przez rosyjskie prawosławie, dla licznych innych jednak Leontjew – „Europejczyk”, „zachodni romantyk”⁵⁶ – nie był w ogóle „rosyjskim artystą”, gdyż odnajdywali w nim „zbyt wiele [...] nierosyjskich cech, obcych rosyjskiemu zmysłowi życia”⁵⁷. Zarzucano mu amoralizm, sądzono, że on i Rozanow byli „najjaskrawszymi nosicielami [...] prawosławnego immoralizmu”⁵⁸, rozpoznawano w nim jednak również „poważny charakter moralny”, obrońcę chrześcijańskiej agape; rosyjskiego „nietzscheanistę przed Nietzschem”, który „zakończył swoje dni w monastyrze”, „Wielkiego Inkwizytora”, ale i „wielkiego wyzwoliciela”. „Miłujący wolność piewca despotyzmu”, „Kasandra prawosławno-samodzierżawnej Rosji”, „Sulejman w mnisim kapturze”, dla jednych – „ultrareakcjonista, „filozof reakcyjnej romantyki”, „stary jak Saturn”, dla innych zaś – „człowiek

⁵⁴ Por. M. Broda, „Nieuznannyj fenomen” Konstantina Leontjewa, „Woprosy filosofii” 2006, No. 7, s. 134–139.

⁵⁵ Por. m.in. T. Gałuszkowa, *Bojus’..., kak by istoria nie opravdała mienia...*, [w:] Konstantin Leontjew. *Izbrannye stat’i. Cwietujuszczaja słoznost’*, Moskwa 1992, s. 7–8.

⁵⁶ S. Trubieckoj, *Rozczarowany słowianofil*, [w:] K.N. Leontjew: *pro et contra...*, t. 1, s. 125; S. Bułgakow, *Pobieditel – pobieżdionnyj*, [w:] tamże, s. 379.

⁵⁷ Cyt. za: A. Siwak, *Konstantin Leontjew*, Leningrad 1991, s. 58.

⁵⁸ G.P. Fiedotow, *Ob Antichristowom dobrze*, „Put’. Organ russkoj rieligioznoj mysli” [Moskwa] 1992, kn. 1 (I–VI), s. 586.

nowy, modernista”, „dramatyczny i egzotyczny”, „rewolucjonista w służbie reakcji”⁵⁹.

Podobnej ceny „obcości” i „niezrozumienia” nie musiał płacić swym rodakom Fiodor Dostojewski. Wręcz przeciwnie – niemal powszechnie przyznano mu tam miejsce w samym centrum rosyjskiej tradycji intelektualnej i kulturowej, a często również status największego z rosyjskich mędrców i proroków. Nawet w niejasnych i nie bardzo zrozumiałych treściach jego pism i wypowiedzi dostrzegano niezrównaną przenikliwość, profetyzm i głębię. Literacki geniusz Dostojewskiego pozostaje oczywiście poza dyskusją, podobnie jak heurystyczny walor wielu jego intuicji myślowych, dotyczących człowieka, kultury, moralności, pobłażeń historii, współczesnych wyzwań i perspektyw przyszłości. Z perspektywy, którą wyznacza zaproponowany przez Leontjewa sposób konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości można dostrzec jednak również – odmienną od Leontjewowskiej – cenę, którą zapłacił również Dostojewski. Ośrodkowość miejsca autora *Biesów* w rosyjskiej tradycji intelektualnej – obok niekwestionowanego talentu pisarskiego i intelektualnej zdolności stawiania fundamentalnych i żywotnych problemów oraz wspólnotowych wyzwań – wiąże się bowiem ze współprzyjmowaniem przezeń szeregu podstawowych i konstytutywnych dla niej założeń, przeświadczeń i rozstrzygnięć, ze współpozostawianiem w sferze właściwych jej, głęboko zakorzenionych, iluzji i mitów, z pojmowaniem Rosji w kategoriach „duszy świata”, zacieraniem granicy między historią i eschatologią, wpisywaniem w rosyjskość uniwersalności i głoszeniem-dekretowaniem ogólnoludzkiego charakteru-potencjału „rosyjskiej idei”.

Doceniając dokonaną przez Dostojewskiego przenikliwą demistyfikację 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,

⁵⁹ Por. T. Gałuszkowa, *Bojus'...*, s. 7–8; A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, Warszawa 1995, s. 59; Ju. Bułyczow, *Wolnolubywyj piewiec diespoticzma*, [w:] K. Leontjew, *nasz sowriemiennik*, Sankt-Pietierburg 1993, s. 409; R.F. Byrnes, *Pobedonostsev. His Life and Thought*, London 1968, s. 253; N. Bierdiajew, *K. Leontjew – filozof rieakcyonnoj romantiki*, [w:] K.N. Leontjew: *pro et contra...*, s. 208; D. Mierieżkowski, *Strasznoje ditia*, [w:] tamże, s. 242; W. Borodajewskij, *O rieligioznoj prawdie Konstantina Leontjewa*, [w:] tamże, s. 253.

należy dostrzegać również obszar niepokojących homologii i paradoksalnej współzgodności między właściwym im sposobem pojmowania rzeczywistości z jednej strony i pojmowaniem jej przez samego pisarza z drugiej. Wiąże się on, 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 antropologiczne, historyczne itp. Zamysł – pojmowanej jako historycznie realna, wspólnotowo oczekiwana i czasowo nieodległa – reintegracji totalnej *sacrum* i *profanum*, człowieka, społeczeństwa i świata, odnaleźć można – przy wszystkich różnicach i przeciwieństwach – zarówno w myśli Dostojewskiego, Sołowjowa, a także Bierdiajewa i szerszego grona przedstawicieli rosyjskiego modernizmu religijno-filozoficznego itp., jak i w programowo antyreligijnych koncepcjach ideologicznych, z bolszewicką włącznie, wyrosłych na gruncie heglizującego materializmu dialektycznego i darwinizmu społecznego⁶⁰. Współpodzielanie podobnych zamysłów-oczekiwań, głęboko zakorzenionych w tamtejszej kulturze i mentalności, wydaje się od wieków wyznaczać dramatyczny algorytm rosyjskiego losu, w którym stotalizowane i zradykalizowane próby finalnego wyjścia poza stan istniejący, prowadzą do jego karykaturyzacji i reprodukcji.

W takim właśnie, a nie innym, wzajemnie odmiennym charakterze rosyjskiej recepcji postaci i myśli Dostojewskiego z jednej strony i Leontjewa z drugiej, nie ma żadnego przypadku, raczej prawidłowość. Każdej kulturze właściwy jest przecież pewien dominujący 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 itd. Jednocześnie zostaje wówczas przesądzone to, co może pojawić się, albo nie, jako oczywiste, pewne czy zrozumiałe, a także to, co, i w jaki sposób, staje się problemem, nie jest postrze-

⁶⁰ Por. A. Hauke-Ligowski, OP, *Przedmowa*, [w:] S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 8–9.

gane jako problem lub świadomie zostaje pozostawione poza sferą przeprowadzanej problematyzacji. W przypadku kultury rosyjskiej – gdzie różnorodność, antynomiczność, relatywność punktów widzenia, rzeczywisty pluralizm rozmaitych konceptualizacji i problematyzacji świata, sytuacyjność, historyczność i nieostateczność itp. – traktowane są jako przejaw i rezultat Upadku, swego rodzaju stan przejściowy, wymagający przewyciężenia w drodze ku finalnej Jedności i Pełni, dzieje się to w sposób szczególnie intensywny i wyrazisty.

Pewne przejawy i świadectwa świadomości niektórych, związanych z powyższym problemów oraz intelektualnych i społecznych wyzwani, a także prób intelektualnego uporania się z nimi, można odnaleźć w pismach Fiodora Dostojewskiego. By nie być gołosłownym, przedstawię kilka wybranych przykładów podobnych sytuacji i sposobów poradenia sobie z nimi. W 1861 r. pisarz przytaczał z aprobatą słowa Mikołaja Szczerbiny z artykułu *Projekt książki dla ludu*:

U nas jeszcze uważa się za człowieka wykształconego, szlachetnego, nowoczesnego, a przede wszystkim mądrego – kogoś, kto zdobył jakieś wiadomości – w absolutnym sensie, w absolutnym aspekcie i istocie rzeczy [...]. Jesteśmy jeszcze dalecy od przekonania, że prawdziwie rozumny jest tylko ten, kto w każdym poszczególnym momencie nie będzie zaskoczony i potrafi zrozumieć względność rzeczy, ich relatywne znaczenie [...] ⁶¹.

W rezultacie, dopowiadał Dostojewski, „U nas wszystko przybiera charakter teorii, wiedzy w absolutnym sensie, w absolutnym aspekcie i istocie rzeczy” ⁶². W myśl jego założenia-diagnozy jest to jednak sytuacja przejściowa, powodowana nieradzeniem sobie, jak dotąd, przez Rosjan z zastawaną od pokoleń sytuacją dychotomizującego wyboru w kategoriach „albo – albo”:

U nas w ogóle istnieją tylko dwie skrajności: albo swój własny, domorosły miernik, ocenianie „na oko”, albo też bezwarunkowe, bezwzględne, niewolniczo-dogmatyczne przyjmowanie jakiejś teorii z zewnątrz ⁶³.

⁶¹ Cyt. za: F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 133–134. „Zaiste święte słowa, szlachetne i święte! Co słowo, to prawda” – oceniał przytoczony fragment artykułu Fiodor Dostojewski. Tamże, s. 134.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 133.

Pojawia się pytanie, czy, i w jakim ewentualnie sensie i wymiarze, można w ogóle mówić o dokonywanym przez Dostojewskiego rzeczywistym wykroczeniu poza konstатовany przezeń stan intelektualnej niedojrzałości Rosjan, związany z taką bądź inną absolutyzacją ekskluzywnego posiadania jakoby przez Rosjan – i siebie – wiedzy, gdy twierdzi on m.in., iż „prawdziwe słowo społeczne kryje w sobie nikt inny, jak właśnie nasz naród”⁶⁴ lub głosi-dekretuje następującą wizję rosyjsko-ogólnoludzkiej przyszłości: „Moskwa nie była jeszcze trzecim Rzymem, a przecież musi spełnić się proroctwo, ponieważ »czwartego Rzymu nie będzie«, a bez Rzymu świat się nie obejdzie”⁶⁵.

By wskazać inne przykłady powyższego, w zakładanej przez pisarza perspektywie oczekiwanej fundamentalnej przemiany w co najmniej kontrowersyjny sposób przedstawia się m.in. sprawa miejsca ludu rosyjskiego w towarzyszącej jej wizji rosyjskiej przyszłości. Z jednej strony podkreślał on, iż

słowianofile i okcydentaliści zgadzają się w tym samym punkcie, że teraz wszystkiego należy oczekiwać od ludu, że lud powstał, idzie, i że on, tylko on i wyłącznie on, powie u nas ostatnie słowo⁶⁶,

które otworzy Rosji i światu zupełnie nową drogę, co stanie się wtedy, gdy w końcu „uzyska przecież to, że zaczął go rozumieć, a przynajmniej brać pod uwagę”⁶⁷. Z drugiej zaś konstatował, że już od dawna „Rosja jest ludowa [...], że w każdej chwili naszego życia historycznego zawsze rozstrzygał ludowy duch i pogląd, władcy ludu carowie, w najgłębszej z nim jedności”⁶⁸. Nie wiadomo zatem, na czym miałyby właściwie opierać się i polegać owa diametralna przemiana przyszłych losów Rosji.

Jak pamiętamy, Dostojewski dostrzegł również fakt, że współczesny mu lud rosyjski, „ciemny, prostacki”, „pogrążony jest w rozpuście”⁶⁹, ale jednocześnie zakładał-głosił, iż „wśród naszego ludu zachowało się to mocne jądro, które go uchroni”⁷⁰, a „żądzy nowe-

⁶⁴ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 3, Warszawa 1982, s. 26.

⁶⁵ Tenże, *Dziennik pisarza*, t. 2, Warszawa 1982, s. 143.

⁶⁶ Tamże, s. 43.

⁶⁷ Tamże, t. 3, s. 71.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. s. 27–29, 156–157.

⁷⁰ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 123.

go, prawdy nowej, prawdy już całkowitej lud nie zatracił nawet upijając się wódką”⁷¹. Podstaw wiary pisarza, i oczekiwań z nią związanych, nie był w stanie podważyć, pojawiający się u niego czasem moment zwątpienia w nienaruszalność domniemanej istoty ludu i możliwość jej skażenia przez oddziaływania zewnętrzne. Było tak m.in. wtedy, gdy zauważał, że rosyjski lud „nigdy może nie był tak skłonny do innych [negatywnych – przyp. M.B.] wpływów i prądów i mniej odporny na nie jak teraz”⁷² i diagnozował wręcz, że

jeżeli propaganda nihilistyczna nie znalazła dotychczas drogi „w lud”, to wyłącznie z powodu nieudolności, głupoty i braku przygotowania propagandzistów, którzy się nie umieli do ludu zbliżyć⁷³.

Podobne spostrzeżenia problematyzują, zauważmy, wskazywaną przez Dostojewskiego, gwarancję – stałości – nienaruszalności domniemanej, w szczególności chrześcijańskiej, istoty rosyjskiego ludu, stanowiącą w jego koncepcji jedną z koniecznych, fundamentalnych przesłanek ufności w realność wizji rosyjsko-ogólnoludzkiego spełnienia. Tymczasem:

Wątpliwości co do chrześcijańskiej natury chłopów nie rodziły się bynajmniej tylko w kręgu socjalistycznej inteligencji [...]. Pogańskie obyczaje ludu budziły coraz większy niepokój w samej cerkwi⁷⁴.

Jak pisał w w latach pięćdziesiątych XIX w. Iwan Biełustin:

Najwyżej dwóch lub trzech na tysiąc chłopów zna dziesięć przykazań, co zaś się tyczy kobiet, szkoda nawet słów. I tak wygląda prawosławna Rosja. [...] A nasi faryzeusze śmiały krzyżeć na prawo i lewo, że tylko w Rosji wiara została przechowana w nieskażonej postaci – na Rusi, gdzie dwie trzecie ludu nie ma najmniejszego pojęcia o wierze⁷⁵.

W pismach pisarza pojawiał się problem inteligenckiej znajomości ludu oraz wiedzy zdolnej uzasadnić związane z nim nadzieje, a także autotelicznego statusu obecności ludu w koncepcjach myślowych Dostojewskiego i jego rodaków,

⁷¹ Tamże, t. 3, s. 445.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ O. Figes, *Taniec Nataszy. Z dziejów kultury rosyjskiej*, Warszawa 2014, s. 318.

⁷⁵ Cyt. za: tamże.

skoro lud dla nas wszystkich jest wciąż jeszcze teorią i w dalszym ciągu zagadką. My wszyscy, miłośnicy ludu, patrzymy nań jak na teorię i chyba absolutnie nikt z nas nie kocha go takim, jakim jest naprawdę, lecz takim, jakim go sobie wyobrażamy, do tego stopnia, że gdyby lud rosyjski okazał się z czasem nie taki, jakim go sobie wyobrażamy, to chyba wszyscy, mimo całej miłości do niego, natychmiast byśmy się go wyrzekli bez cienia żalu⁷⁶.

Możliwą do ujawnienia antynomiczność krył w sobie także, współpodzielany m.in. przez Dostojewskiego, inteligencki zamyśł – zachowującego jednak jego „mocne jądro” – uszczęśliwienia ludu, skoro, jak twierdził „najpoważniejszą, najbardziej rdzenną potrzebą duchową ludu rosyjskiego jest potrzeba cierpienia – stałego, nieukojonego cierpienia zawsze i we wszystkim”⁷⁷. W zakładanej przez pisarza perspektywie zaspokojenie żądzы cierpienia, która „tryska wprost z serca ludu”, przez usunięcie źródeł-powodów owego cierpienia zdaje się zawierać, jak by to nie wydawało się paradoksalne, moment sadystyczny i dechrystianizujący w traktowaniu „odtożsamianego” *de facto* ludu przez pragnące go uszczęśliwić rosyjskie warstwy wykształcone. Należy pamiętać o szczególnym znaczeniu (niemożliwym *de facto* w jego przekonaniu do zastąpienia czymś innym w odgrywanej przez nie soteriologicznej roli) cierpienia – „najważniejszego u niego [tj. u Dostojewskiego – przyp. M.B.] kroku do Chrystusa i zbawienia”⁷⁸.

Autor *Dziennika pisarza*, pisząc o – zachowującej wciąż swoje istnienie w Rosji – wspólnocie ziemskiej, zauważał z kolei, że „wszystkim wiadomo, jaką jest przeszkodą choćby tylko dla rozwoju ekonomicznego”, co nie przeszkadzało mu, w dalszej części tego samego zdania, wskazywać w owej wspólnocie przesłankę-źródło kontrastowanej z dotychczasowością, oczekiwanej, nieodległej już przyszłości:

Lecz czy nie tkwi w niej jednocześnie ziarno czegoś nowego, lepszego, przyszłego, idealnego, co wszystkich czeka, co nie wiadomo jak się odbędzie, ale co tylko my jedni mamy w zarod-

⁷⁶ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 47.

⁷⁷ Tamże, t. 1, s. 305. Por. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987, s. 245–250.

⁷⁸ W. Kotelnikow, „Czto jest’ istina?” (*Litieraturnyje wiersii kritičeskogo idealizma*), Sankt-Pietierburg 2010, s. 223.

ku i co tylko w nas się może ziścić, bo przyjdzie nie drogą wojny i buntu, lecz drogą wielkiej powszechnej zgody – zgody dlatego, że już teraz poniesiono wielkie ofiary w tym celu. No i będą się rodziły dziatki w Ogrodzie, i wyprostują się, i nie będą już dziesięcioletnie dziewczynki pić siwuchy z robotnikami fabrycznymi po szynkach⁷⁹ etc.

Pisma Dostojewskiego ujawniają inne jeszcze – ich wskazywanie można byłoby długo mnożyć – antynomie jego koncepcji-wizji oczekiwanego wspólnotowego spełnienia, choćby wtedy, gdy za prawo natury uznał – opartą na sile i prowadzącą do eliminacji słabszego rywala-konkurenta – walkę państw-narodów:

Jest takie prawo polityczne, a może też prawo natury, które polega na tym, że dwaj silni i najbliżsi sobie sąsiedzi, choćby się bardzo przyjaźnili, zawsze w końcu zapragną zniszczyć się nawzajem i wcześniej czy później to pragnienie zrealizują. (My Rosjanie, mogliśmy więcej myśleć o tej zasadzie silnego sąsiedztwa)⁸⁰.

W korespondujący z powyższym sposób uzasadniał on również, dlaczego, w jego przekonaniu, „przyszłość Europy należy do Rosji”, wskazując w szczególności, że „stanie się tak dlatego, że w Europie znikną wszystkie wielkie mocarstwa, a to z tej prostej przyczyny: będą wszystkie osłabione [...]”⁸¹. Jednocześnie zaś tenże Dostojewski zastrzegał:

Wyobraźmy sobie, że sami wnosimy gmach losu ludzkiego w ostatecznym celu uszczęśliwienia ludzkości, dania jej wreszcie pokoju i szczęścia, ukojenia. Wyobraźmy też sobie, że w tym celu trzeba koniecznie zdręczyć tylko jedną istotę ludzką, w dodatku nawet niezbyt ważną [...]. Czy zgodzimy się być budowniczym takiego gmachu pod tym warunkiem?

A następnie, powołując się na ukazane przez Puszkina dylematy bohaterki *Eugeniusza Oniegina*, odpowiadał: „Nie, czysta dusza rosyjska tak rozumuje: [...] ja nie chcę być szczęśliwa, zgubiwszy drugiego”⁸².

⁷⁹ F. Dostojewskij, *Dziennik pisarza...*, t. 2, s. 236.

⁸⁰ Tamże, s. 90.

⁸¹ Tamże, s. 127.

⁸² Tamże, t. 3, s. 393.

Podobne konstatacje nie przeszkadzały Dostojewskiemu zapowiadać: „Konstantynopol wcześniej czy później musi być nasz”⁸³, by uzasadniając powyższe, zwrócić „uwagę na jeden tylko wzgląd, też pierwszorzędnej wagi, dla którego Konstantynopol nie może ominąć Rosji”⁸⁴ – nie może, gdyż „Naród rosyjski całkowicie dorósł do zdrowego pojmowania kwestii wschodniej z własnego punktu widzenia”⁸⁵. Przesłonięciu bądź zmarginalizowaniu podlegały wówczas jednocześnie nie tylko problemy związane z rzeczywistością jakoby ogólnoludzkim charakterem owej misji, ale również trudności łączące się z procesami ideologizacji podobnych wizji i uzasadnień funkcjonujących w Rosji – oraz działań politycznych podejmowanych w celu ich wcielenia w życie przez władzę i grupy starające się ją zdobyć lub współuczestniczyć w jej sprawowaniu – służących legitymizacji i realizacji partykularnych *de facto* celów, wartości i interesów⁸⁶.

Wyrażane przez Dostojewskiego wątpliwości i formułowane przezeń uwagi pozostawiały *de facto* poza sferą dokonywanej problematyzacji podstawowy zespół cech i założeń-przesądzeń, współokreślających podstawy tożsamości rosyjskiej kultury i tradycji intelektualno-kulturowej, zakładanej przez nie ogólnej topografii sensu i funkcjonującego w ich ramach sposobu przeżywania, pojmowania i konceptualizacji świata (wyznaczanego przez mistyczny realizm, ontologizm, binaryzm, maksymalizm, antyfenomenalizm, wspólnotowość itp.⁸⁷), współtworzące przesłanki-uzasadnienia podmiotowej wiary – i jej wspólnotowej żywotności – w realność upragnionej wizji rosyjsko-ogólnoludzkiej Przyszłości. Gdy wyczuwał on niewystarczalność przytaczanych przez sie-

⁸³ Tamże, s. 66.

⁸⁴ Tamże, s. 68. Zwrócenie uwagi na ów „jeden tylko wzgląd” Dostojewski poprzedzał jednak wymienieniem kilku innych powodów-racji: „Tak, musi być nasz nie tylko ze względu na znakomity port, cieśninę, »punkt centralny ziemi«, »pępek ziemi«; nie ze względu na dawno uświadomioną konieczność, by taki potężny gigant jak Rosja wyszedł wreszcie ze swego zamkniętego pokoju, w którym dorósł już do sufitu – wyszedł na szeroką przestrzeń, zapragnął świeżego powietrza mórz i oceanów”. Tamże.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Por. M. Borowski, *Obraz „ateisty” w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego*, Kraków 2015, s. 187–190.

⁸⁷ Por. M. Broda, *„Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011, s. 471–476.

bie argumentów, mających legitymizować i uzasadniać realność przepowiadanej przez siebie wizji wspólnotowego Spełnienia, związanego z rosyjsko-ogólnoludzkim posłannictwem Rosji, odwoływał się do sfery podmiotowej wiary:

Jej misja jest tak wzniosła, jej wewnętrzne przeświadczenie o tej misji tak jasne [...], że ten kto wierzy w jej misję, powinien stać ponad wszystkimi wątpliwościami i obawami. „Jest tu cierpliwość i wiara świętych”, jak stoi w świętej księdze⁸⁸.

Jak konstatuje Andrzej Walicki, „Bóg [...] był dla Dostojewskiego jedynie swego rodzaju »postulatem rozumu praktycznego«, a rozpaczliwy wysiłek pisarza, „by wierzyć w Boga, był konsekwencją jego wiary – lub usiłowań wiary – w Rosję, w patriarchalny lud rosyjski jako kotwicę jej ocalenia”⁸⁹. Nie przypadkiem, w świetle wypowiedzi samego Fiodora Dostojewskiego, diagnozuje w podobnym duchu Marcin Borowski, znacznie silniejsza niż wiara była u niego potrzeba owej wiary⁹⁰.

Gdy patrzy się na podniesioną sprawę z zewnętrznego zwłaszcza punktu widzenia, w ramach proponowanej przeze mnie perspektywy badawczej od prób rozpoznawania i objaśniania psychologicznych meandrów religijnej wiary-niewiary Dostojewskiego ważniejsze jest rozpoznanie i określenie funkcji, jakie treści wpisywane przezeń – bądź odczytywane w jego myśli przez badaczy i czytelników – w chrześcijańską, prawosławną Prawdę i towarzyszącą jej wizję (koncepcję) świata pełnią w procesach uzasadniania celowości i nieodległej już realności oczekiwanego przez nich rosyjsko-ogólnoludzkiego Spełnienia, a także wskazanie i objaśnianie przesłanek sprawiających, że to w jego właśnie pismach i wypowiedziach odnajdywano tak często kwintesencję rosyjskości i artykulację Rosyjskiej Prawdy.

W kontekście całokształtu uwag, zamieszczonych w niniejszym rozdziale, za szczególnie symptomatyczny przychodzi, rekapitułując, uznać fakt pojawienia się charakterystycznej płaszczyzny sporu jego rodaków, dotyczącego „rosyjskości” albo „nierosyjskości” tożsamości intelektualnej Konstantego Leontjewa. O ile

⁸⁸ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza...*, t. 3, s. 184.

⁸⁹ A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*, Kraków 2000, s. 195.

⁹⁰ Por. M. Borowski, *Obraz „ateisty”...*, s. 204–207.

podobna płaszczyzna sporu nie występuje nigdy w odniesieniu do Dostojewskiego, o tyle w przypadku recepcji postawy i myśli Leontjewa w sposób jakby całkowicie naturalny formułowane były radykalnie dychotomiczne rozpoznania-identyfikacje. Nie przypadkiem przecież, przypomnijmy, jedni dostrzegali w nim wrażliwość ukształtowana przez rosyjskie prawosławie, dla innych zaś nie był on w ogóle rosyjskim artystą, gdyż dominowały w nim cechy nierosyjskie, zasadniczo obce rosyjskiemu zmysłowi życia⁹¹.

Wyraźnie pojawia się również kwestia ceny – personifikowanej, odpowiednio, przez Dostojewskiego i Leontjewa – a także tego, którą z nich, i dlaczego, warto, bądź nie, zapłacić...

⁹¹ Por. A. Siwak, *Konstantin Leontjew...*, s. 58–59.

ZAKOŃCZENIE

Ojczyzna Fiodora Dostojewskiego jest krajem, w którym od stuleci wciąż na nowo stawiane są pytania o Rosję i podejmuje się wysiłki zmierzające do rozpoznania, definitywnego określenia i osiągnięcia własnej tożsamości. Co więcej, są one bardzo często traktowane wówczas jako sprawa tak podstawowa, że – w przekonaniu swych autorów – podważająca wręcz możliwość autonomicznego, niezależnego od ich wyniku rozwiązywania konkretnych problemów filozoficznych, kulturowych, społecznych czy politycznych. Przewodnim motywem wielu podobnych prób – w szczególności tych, które w podmiotowym zamyśle swych autorów zapośredniczone są właśnie o „zrozumienie Dostojewskiego” – pozostaje jednocześnie finalistycznie pojęty zamysł: „zrozumieć Rosję”. Ich centralnemu miejscu i wyjątkowemu wręcz znaczeniu w rosyjskiej tradycji intelektualnej i świadomości wspólnotowej Rosjan sprzyja głęboko zakorzeniona i kultywowana tam od wieków tendencja do dostrzegania w Rosji „duszy świata”, w Rosjanie – kwintesencji człowieczeństwa, a w wypowiedziach i pismach Dostojewskiego – uosobionego głosu Rosyjskiej Prawdy; partykularne *de facto* pytania o Dostojewskiego, Rosję, Rosjan, „rosyjską duszę” i „rosyjską ideę” nabierają wówczas, w świadomości swych autorów, charakteru uniwersalnego, stając się jednocześnie pytaniami o świat, człowieczeństwo, *sacrum* i prawdę w ogóle.

Korzystając z możliwości heurystycznych stwarzanych przez pokantowską perspektywę teoretyczną staram się pokazywać w swych kolejnych pracach badawczych, że stawiane od wieków przez rodaków Dostojewskiego pytania o Rosję nie są neutralne wobec swego przedmiotu (a ściślej, wobec tego, co pojmują i rozpoznają jako swój przedmiot), ani on wobec nich. Każda próba poznawcza wyznaczona pytaniem o Rosję i finalistycznym

zamysłem jej zrozumienia bądź pokazania jej intelektualnej niepojętości pozostaje nieuchronnie aktem podmiotowym, filozoficznym, światopoglądowym, często również *quasi-religijnym*, a nawet mistycznym. Odnajdowane w następstwie ich realizacji „istota” bądź w ogóle „przedmiotowość” rosyjskości – „rosyjskiej duszy”, „duszy Rosji”, „Rosji–Duszy świata” i „rosyjskiej idei”¹ czy „myśli Fiodora Dostojewskiego”² – nie są czymś spoza uruchomionego przez siebie procesu sensotwórczego, lecz stanowią rezultaty podmiotowych projekcji „światotwórczych”, będących korelatami określonych intencji swych autorów. Uświadomienie sobie powyższego stwarza zatem możliwość dokonania badawczej problematyzacji wyznaczonych przez owe intencje dążeń samopoznawczych Rosjan oraz porządku przedmiotowego, jakie one rozpoznają jako sam byt, zakładając go *de facto* tak naprawdę już wcześniej jako istniejący, prawdziwy i rzeczywisty.

Patrząc na sprawę z pozycji obserwatora zewnętrznego, wypada zauważyć, że ekskluzywne 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 ludów, a pojmowanie swej wspólnoty i terytorium w kategoriach „duszy” i „duszy świata” wprowadza – już na poziomie swych archetypowych treści i znaczeń – cały zespół antynomii, ambiwalencji, paradoksów i wyzwań, generując nieuchronnie procesy autoproblematyzacji, autonegacji i autodestrukcji³. Jest również jednym z powodów istotnych trudności w procesach wzajemnego rozumienia się i dialogu z innymi wspólnotami – zarówno z tymi, których uczestnicy myślą o sobie i świecie w analogicz-

¹ Por. M. Broda, *Rosja-Sfinks*, [w:] *Idiee w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 5, Łódź 2003, s. 234–239; tenże, *Rosja-„dusza świata”*, [w:] *Idiee w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 6, Łódź 2007, s. 264–275; tenże, *On the Riddle of „The Russian Sphinx”*, „Journal of Literature and Art Studies” 2016, No. 7, Vol. 6, s. 764–767.

² Por. tenże, *Głos Russkiej Prawdy... Mysl F.M. Dostojewskiego w russkoj intellektualno-kulturnoj tradicii (postkantianskaja filosofskaja pierspiektiwa)*, „Issledowatelskij Żurnał Russkogo Jazyka i Literatury (Wiestnik IARJaŁ)” 2017, R. 1, Vol. 9, s. 13–15, 21–23.

³ Por. s. 76–80, 83–86.

nie egocentryczny czy etnocentryczny sposób, jak i z tymi, którzy pryncypialnie odcinają się od podobnego sposobu myślenia.

Lektura pism Fiodora Dostojewskiego i wielu pokrewnych mu twórców rosyjskiej tradycji intelektualno-kulturowej, a także badaczy i interpretatorów ich myśli, unaocznia, że przynajmniej niektóre spośród podnoszonych przeze mnie i rozpatrywanych w książce kwestii są przez ich autorów wyczuwane i uświadamiane. Pojmowane są one jednak wtedy przez nich najczęściej w charakterze wyzwań – swego rodzaju prób inicjacyjnych – stojących przed Rosjanami i Rosją, a bezpośrednio przed myślicielami rosyjskimi, starającymi się wypracować, przedstawić i uzasadnić, odpowiadające powyższemu, konceptualizacje rzeczywistości. Podejmują oni wysiłek problematyzacji istniejącej rzeczywistości historycznej, a niejednokrotnie również pewnej autoproblematyzacji własnych założeń, przeświadczeń i rozstrzygnięć. Czynią to jednak z reguły w sposób *a priori* zakładający zasadniczą przezwyłączalność pojawiających się problemów, w ramach przyjmowanego przez siebie projektu przedmiotowości, uznawanego za samą, istotową rzeczywistość – zasadniczo zatem nieproblematyzowanego w sferze swych konstytutywnych przeświadczeń-rozstrzygnięć, bo problematyzowanego jedynie w określony, niepodważający jego realności, sensu i legitymizowalności, sposób.

Gdyby chcieć w bardziej abstrakcyjnych kategoriach określić status konstrukcji myślowych Fiodora Dostojewskiego – i jego rodaków, w podobny sposób konceptualizujących rzeczywistość, a osobę i myśl rozpatrywanego pisarza w szczególności – mających intencjonalnie w ekskluzywny sposób wypowiedzieć Rosyjską Prawdę – i Prawdę Dostojewskiego – można, jak sądzę, rozpoznać w nich paradoksalnie, bezwiednie zontologizowane analogony postulatów kantowskiego rozumu praktycznego⁴. W sposobie pojmowania przez nich Rosji, w oczekiwaniach wiązanych z ekskluzywnym zrozumieniem, odnalezieniem się i współ-

⁴ Symptomatyczne dla powyższego wydaje się w szczególności przekształcanie zawartości treściowej pojęcia „duszy rosyjskiej”, mającego objaśniać to, co ważne w rosyjskiej historii i rzeczywistości, a także eksplikującej ją, dostojewowskiej personifikacji owej „duszy”, w zmienne *de facto* zależne, przez wpisywanie w nie – postulowanie ich tam obecności – tego wszystkiego, co bazujące na owych pojęciach „objaśnianie” i nadzieje wiązane z oczekiwaną przyszłością miało umożliwiać i uzasadniać. Por. s. 92–93.

notowym spełnieniem się w Prawdzie, daje się jednocześnie ujawnić i rozpoznać szereg treści typowych dla myślenia życzeniowego, dokonującego hipostazującego „urealnienia” czy wręcz „unadrealnienia” swych intencjonalnych desygnatów przedmiotowych.

Starając się bliżej zidentyfikować i określić ogólny charakter, publicystycznych przede wszystkim, wypowiedzi Fiodora Dostojewskiego, a pewnie również prac wielu piszących o nim myślicieli i badaczy rosyjskich, wskazałbym, że mamy tam do czynienia z tekstami eseistycznymi⁵. Jak pokazał, w przedstawionej przez siebie ogólnej wykładni rozpatrywanego pojęcia, Marcin Król, esej z samej swej natury

stanowi próbę zrozumienia tego, czego do końca albo w ogóle nie rozumiem i „próbując”, czyli pisząc, staram się zrozumieć; [jest] także formą odkrywanie tajemnicy, a dla tych, którzy nie wierzą w tajemnice – formą odkrywania zagadki⁶.

W ośrodkowym nurcie-wymiarze rosyjskiej kultury i tradycji intelektualnej, zorientowanym na finalistycznie pojmowane „zrozumienie Rosji”, oscylujące *de facto* między „zagadką” i „tajemnicą”, szeroko rozumiane eseje nie są jedynie „formą na pograniczu literatury i dziennikarstwa”⁷, lecz stają się – relatywnie zwykle bardziej bezpośrednio i pełniej niż analogiczne teksty gdzie indziej – artykulacją podstawowych właściwości znacznie ogólniejszego historyczno-kulturowego i mentalno-społecznego fenomenu zwanego Rosją. Nie są one zatem jedynie wypowiedziami na temat Rosji – i próbami wysłowienia wreszcie Rosyjskiej Prawdy – ale – we wskazanym sensie – również jej prawdą czy, ściślej, jedną z jej prawd... Rozpatrywane w podobnej perspektywie kolejne prace i wypowiedzi autora *Dzienników pisarza*, zmierzające do rozwiązania „zagadki Rosji” i otwarcia drogi prowadzącej do rosyjsko-ogólnoludzkiego Spełnienia – zapośredniczonego przezeń o uprzednie rozwiązanie „zagadki Puszkina” i „zagadki rosyjskiego ludu” – ujawniają swą jednocześnie „eseistyczną” i „rosyjską” na-

⁵ Jak starałem się to wcześniej pokazać, z podobnym charakterem tekstów mamy do czynienia w przypadku prac J. Afanasiewa. Por. M. Broda, *Jurija Afanasiewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015, s. 165–167.

⁶ M. Król, *Uchylone drzwi tajemnicy. O sztuce eseju*, „Dziennik. Europa. Tygodnik Idei”, 31.05.2008, s. 14.

⁷ Tamże.

ture, co wydaje się stanowić jedną z ważnych przesłanek skłonności Rosjan do rozpoznawania-odnajdywania w jego myśli i twórczości uosobionego głosu Rosyjskiej Prawdy.

Gdyby, idąc dalej, chcieć dookreślić ontologiczno-epistemo-logiczne przesłanki podmiotowej ufności – rozpatrywanego pisarza i jakże wielu jego rodaków, starających się w analogiczny sposób „zrozumieć Dostojewskiego” i „zrozumieć Rosję” – w intelektualno-bytową adekwatność podejmowanych przez siebie prób poznawczych, przychodzi sądzić, że ich autorzy przypisują – zakładają i, ściślej, ontologizując postuluja – „eseistyczny” *de facto* charakter samej istniejącej rzeczywistości-rzeczywistości. Egzemplifikacją powyższego może być choćby, stanowiące jedną z możliwych konkretyzacji ujęcia-uzasadnienia wspólnotowych przesłanek podobnej ufności – pomagające jednak również rozpoznawać uruchamiane procesy autonegacji-samoreprodukcji rezultatów kolejnych prób – proponowane przez Siemiona Franka rozróżnienie-współistnienie „rzeczywistości” i rzeczywistości:

Rzeczywistość” jest tym, co jest w rzeczywistości pojmowalne (aczkolwiek, jak zaznaczyliśmy, także w jej składzie napotyka my na moment niepojętego w istocie – właśnie dlatego, że nie jest ona zamkniętą w sobie, samowystarczającą całością, ale jest zanurzona niejako w ciemnym „oceanie” i na swych brzegach i w swej głębi zlewa się z nim); sama jednak rzeczywistość, z której wyłania się owa rzeczywistość – właśnie na mocy zbiegania się z samą konkretnością – stanowi niepojęte z istoty. Możemy ją posiadać, partycypować w niej – lub, dokładniej, nie możemy nie partycypować w niej; lecz jej istota jako „żywe życie” (posługując się wspaniałym terminem Dostojewskiego), która nie jest przedmiotem myśli i stąd nie ukazuje się nam od zewnątrz, pokrywa się [...] właśnie z tym, w czym jest i czym żyjemy – nie jest daleka i ukryta przed nami, ale jawnie postrzegana, dokładniej, przeżywana – jest rzeczywistością, która objawia się w swej wiecznej, istotowej tajemniczości⁸.

Odwiecznym, programowym celem myślicieli rosyjskich i wspólnotowych dążeń Rosjan nie jest jednak najczęściej jedynie kontemplowanie głębi tajemniczości rzeczywistości Rosji i świata. Jak pamiętamy, słowo prawdziwe to dla nich słowo potencjalnie

⁸ Por. S.L. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2007, s. 101.

przynajmniej ucieleśnione, spełnione i uwiecznione, zorientowane na jedność z ukształtowanym zgodnie z nim otoczeniem⁹, w następstwie czego rosyjsko-ogólnoludzka „tajemnica” w sposób całkowicie naturalny i wspólnotowo samozrozumiały ulega podmiotowemu przekształceniu w „zagadkę”, po to właśnie, by móc poszukiwać – i wskazać – sposób jej nie tylko intelektualnego, ale również społecznego „rozwiązania”. Im silniej w koncepcjach poszczególnych myślicieli dominuje tam, nie zawsze w pełni samoświadomie, antropocentryczny i etnocentryczny wymiar ich myśli, tym bardziej owa „tajemnica-zagadka” Boga i świata przekształca się, jak dzieje się to w przypadku Fiodora Dostojewskiego, w „zagadkę człowieka”, ludu rosyjskiego i Rosji¹⁰.

By móc wierzyć w możliwość jej rzeczywistego, definitywnego „rozwiązania” poza sferą zjawiskowego, empirycznego „pozoru”, zakłada się istnienie ukrytego wymiaru rzeczywistości, ujmowanego w taki sposób, jakiego potrzebuje-wymaga głoszona przez siebie koncepcja myślowa czy ideologiczna. Jego rozpoznanie i dotarcie doń traktowane jest jako przebicie się – przez przesłaniającą domniemaną „istotę” rosyjskości warstwę „pozoru” i związanych z nią powierzchniowych, miałych problemów – do głębinowych źródeł bytu, wartości i sensu, umożliwiające rozpoznanie się w Prawdzie, uzyskanie mocy i zdolności wszechodnawiającej przemiany. Rzeczywistość rosyjska zostaje wówczas założona jako „zagadka”, do której ma się bądź próbuje się znaleźć pasujący do niej klucz. Gdy po pewnym czasie dostrzega się, że wbrew oczekiwaniom rozliczne kwestie nie uległy wcale rozwiązaniu, przychodzi po raz kolejny schylić głowę przed niezgłębionością rosyjskiej „tajemnicy” lub – próbując szukać do Rosji innego klucza – ponownie konceptualizuje się ją w formie „zagadki”, czekającej wciąż na swe rozwiązanie. W każdym przypadku mamy zatem do czynienia z budowaniem, a tak naprawdę z ontologizującym postulowaniem określonego – „eseistycznego” w zasygnalizowanym wyżej sensie – charakteru i porządku domniemanego „rzeczywistego świata”, z postulatywnym *de facto* jedynie konstytuowaniem i organizowaniem mentalnego i społecznego *uniwersum*, ze znoszeniem różnicy między dyskursem a jego przedmiotem, między słowem a światem, do którego ma się ono odnosić.

⁹ Por. s. 116–119.

¹⁰ Por. s. 31–33, 80–81.

Uświadomienie sobie uwikłania rosyjskich prób definitywnego „zrozumienia Rosji” – krokiem ku czemu miałyby być w wielu przypadkach właśnie „zrozumienie Dostojewskiego” – uporania się wreszcie z „rosyjską zagadką-tajemnicą”, traktowaną jednocześnie chętnie jako „zagadka-tajemnica” Ludzkości, Historii i Świata, w znacznie bardziej ogólne doświadczenie *sacrum* i uniwersalne struktury mitu pozwala nie tylko miarkować rosyjską swoistość rozpatrywanych zabiegów, ale również lepiej rozumieć, dlaczego podobne wysiłki mogą być odbierane jako istotne, ważne i znaczące, budzące nadzieję lub rodzące poczucie zagrożenia – zarówno wewnątrz własnej wspólnoty i ojczystej tradycji intelektualnej oraz kulturowej, jak i poza ich granicami. Świadomość nieuniknionej współobecności podmiotowego momentu czy wymiaru interpretacyjno-objasniających konstrukcji teoretycznych, przyjmowanych przez każdego myśliciela, badacza czy czytelnika, jest ważna tak w swym wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym; swą nieprzypadkowość, źródła, charakter i uwarunkowania, ujawniają wówczas – występujące przecież nie tylko podczas sporów o możliwość „zrozumienia Dostojewskiego” czy „zrozumienia Rosji” – tendencje do radykalnej polaryzacji poglądów i stanowisk, dotyczących znacznie ogólniejszej kwestii możliwości „zrozumienia” kogoś czy czegoś.

Uprzytomnienie sobie nieuniknionej obecności podmiotowego wymiaru, sensu i charakteru rezultatów podobnych prób, a także przesłanek oraz uwarunkowań ich żywotności i znaczenia w swojej tradycji wspólnotowej oraz własnych z nią związków nie musi wówczas prowadzić do wykorzeniania z owej tradycji. Pozwala zachować z nią – a także z uczestnikami innych, społeczno-kulturowych wspólnot – dialogiczną więź, pogłębić samoświadomość, wytworzyć „szczelinę” intelektualnego dystansu i podmiotowej wolności; uświadomić sobie, że odpowiedź, której poszukuje się, chcąc „zrozumieć Dostojewskiego” czy „zrozumieć Rosję” – Rosjan, rosyjską mentalność, ideologię, kulturę, filozofię, literaturę bądź sztukę – dotyczy również nieuchronnie samego pytającego. Może ono zatem pomóc wypracować epistemologiczny (w miejsce pierwotnie epistemicznego) punkt widzenia, być świadomym, że „»podmiot« sam zawsze jest nieodłącznym elementem swej każdo-

razowej »przedmiotowości«¹¹ i, w konsekwencji, lepiej rozumieć, kim – w sensie zarówno jednostkowo-egzystencjalnym, jak i społeczno-wspólnotowym – jest ktoś, kto stara się „zrozumieć Dostojewskiego” i „zrozumieć Rosję” w taki właśnie, a nie inny sposób; co chciałby uzyskać, dlaczego nie może w sposób definitywny i ponadwspólnotowo ważny osiągnąć swego celu, a jednak nie przestaje ponawiać kolejnych prób i wysiłków: pytać o Dostojewskiego, pytać o Rosję, pytać o siebie...

Charakter konstrukcji objaśniających współkonstruuje bowiem każdorazowo – wciąż niestety najczęściej bezwiednie – poznawaną przedmiotowość. Jeśli tak, pogłębiona autorefleksja nad własnym sposobem rozumienia świata, a także refleksja nad sposobami rozumienia świata, siebie i nas przez innych, pozwala lepiej i pełniej rozumieć intelektualną i badawczą tożsamość, swoją i innych, wyczuwać nieuniknioną obecność, i konsekwencje, podmiotowego rysu objaśnianej przedmiotowości, bardziej samoświadomie rozumieć ją, innych i siebie... W imperatywny sposób pojmowane samorozumienie mogłoby wówczas – miałoby taką szansę – przekształcić się w samorozumienie, świadome swej historyczności, względności, procesualności, dialogiczności itp.

Konkludując zauważmy, że formuła objaśniająca, „Pytać o Rosję” – pytać o siebie”, wyznaczona przez zamysł „zrozumienia Rosji” – czy, w swej rozpatrywanej w książce konkretyzacji, „Pytać o Dostojewskiego – pytać o Rosję – pytać o siebie” – ma swój sens heurystyczny nie tylko w odniesieniu do myślicieli rosyjskich lub po prostu współrodaków Pisarza, pytających o swój kraj i zapośredniczających swe pytania o pytanie o Fiodora Dostojewskiego, gdyż odnajdujących w nim Głos Rosyjskiej Prawdy, kwintesencję i personifikujące uobecnienie istoty rosyjskości. Może być ona bowiem, w pewnym przynajmniej stopniu, wymiarze i sensie, stosowana również do myślicieli, badaczy i obserwatorów zagranicznych, którzy podejmują analizy i snują refleksje na temat rosyjskości, Rosji, Rosjan czy Dostojewskiego. To, w jaki sposób swoje badania prowadzą, jakie przyjmują założenia, modele, schematy teoretyczne, reguły metodologiczne itp. określa ich status i tożsamość badawczą, choć oczywiście nie ma wówczas zwykle równie zgeneralizowanego, fundamentalnego i egzystencjalnego sensu, jak w przy-

¹¹ Tamże, s. 38.

padku samych Rosjan. Zamiast: „powiedz mi, jak pytasz o Rosję – o Dostojewskiego – a powiem Ci, kim jesteś”, zostaje wówczas jedynie – ale i aż – „powiedz mi, jak badasz Rosję – Dostojewskiego – a powiem Ci, co – kogo – tak naprawdę badasz” i jakim badaczem jesteś...

INDEKS OSOBOWY

Indeks obejmuje osoby występujące zarówno w tekście, jak i adnotacjach. Za podstawę haseł przyjęto nazwiska w postaci występującej najczęściej w książce, zazwyczaj oryginalnej, przytaczając jednocześnie ich spolszczoną wersję, o ile pojawia się ona również w tekście. Nazwiska pisane alfabetem niełacińskim podano w formie transkrypcji.

- | | |
|---|---|
| Achijezier Aleksandr
[Aleksander] Samojłowicz
117 | Bakunin Michaił
Aleksandrowicz 38 |
| Afanasjew Jurij Nikołajewicz
28, 54, 109, 114, 119, 124, 125,
126, 164 | Bałużew Boris Pietrowicz 112,
125 |
| Akelkina Jelena Aleksiejewna
61 | Berlin Isaiah 39, 40, 46, 48 |
| Aksakow Iwan Siergiejewicz 24 | Biełustin Iwan Stiepanowicz
155 |
| Aleksander II Romanow,
car Rosji 34, 85 | Bierdiajew Nikołaj [Mikołaj]
Aleksandrowicz 12, 37, 46,
47, 61, 62, 65, 78, 80, 108, 110,
111, 140, 144, 151, 152 |
| Aloe Stefano 30, 139 | Billington James Hadley 130 |
| Andriejew Anatolij Pietrowicz
78 | Borodajewskij [Borodajewski]
Walerian Walerianowicz
136, 141, 151 |
| Andrusiewicz Andrzej 35 | Borowski Marcin 158, 159 |
| Annikow Paweł Wasiljewicz
24 | Broda Marian 7, 8, 13, 16, 23,
34, 36, 40, 43, 48, 50, 52, 58,
59, 63, 68, 71, 82, 85, 86, 95,
97, 98, 103, 112, 114, 115, 128,
129, 139, 140, 144, 146, 147,
149, 150, 158, 162, 164 |
| Ardow T. 65 | |
| Bachtin Michaił Michajłowicz
20 | |
| Bäcker Roman 98 | |

-
- Brzeziński Bartłomiej 76, 117
 Budanowa Nina Fiedotowna 139
 Bułgakow Siergiej [Sergiusz] Nikołajewicz 15, 140, 150
 Bułyczow Jurij 80, 117, 118, 151
 Burlaka Dmitrij Kiryłłowicz 68, 69, 73, 75
 Byrnes Robert Francis 151
 Cabet Étienne [Kabe Etjen] 135
 Carrère d'Encausse Hélène 131
 Cherkasova [Czerkasowa] Evgenia [Jewgienija] 24, 133
 Chrienow Nikołaj Andriejewicz 24
 Cirlot Juan Eduardo 40, 45, 66, 76, 128
 Comte Auguste 96
 Czernikow Michaił 119
 Czernow, narodnik 37
 Czubajs Igor Borisowicz 109
 Dawydow Aleksiej 109, 114, 117, 126
 Diebgorij-Mokrijewicz Władimir Karpowicz 47
 Dobieszewski Janusz 17, 18, 88, 112, 113
 Domnikow Siergiej Dmitrijewicz 87
 Dostojewski Dmitrij [Dymitr] Andriejewicz 13
 Dostojewski Michaił Michajłowicz 53
 Dupré Louis 37
 Dżermanowicz Tamara 36
 Eliade Mircea 77, 90, 134
 Evdokimov Paul 76
 Faryno Jerzy 15, 72
 Feuerbach Ludwik 109
 Fiedotow [Fedotov] Gieorgij Pietrowicz 65, 150
 Fieoktistow G. 112
 Fietisienko Olga Leonidowna 134, 144
 Figes Orlando 155
 Filoteusz, mnich 129
 Florienski [Flórenski] Paweł Aleksandrowicz 15, 66
 Flórowski [Flórowski] Gieorgij Wasiljewicz 15, 73, 89, 120
 Fourier Charles 30, 134, 135
 Frank Joseph 32
 Frank Siemion Ludwigowicz 116, 131, 149, 165
 Gaczew Gieorgij Dmitriewicz 65
 Gałuszkowa T. 150, 151
 Garczyk Bartłomiej 76
 Garibaldi Giuseppe 135
 Giesemann Gerhard 128
 Gogol Nikołaj [Mikołaj] Wasiljewicz 24
 Graczewski, narodnik-terrorysta 36
 Graham Stephen 65
 Griedieskuł Nikołaj Andriejewicz 46

- Grigorjew Apollon
 Aleksandrowicz 53
 Gromow Michaił Nikołajewicz 86
 Gudkow Lew Dmitrijewicz 84
 Gułyga Arsenij Władimirowicz 107
 Gusiew D. 12

H
 Hare Richard Mervyn 145
 Hauke-Ligowski Aleksander
 OP 129, 152
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 20
 Hercen Aleksandr [Aleksander]
 Iwanowicz 37, 39, 44, 52, 123
 Hugo Viktor Marie 135

I
 Iljin Iwan Aleksandrowicz 77
 Isupow Konstantin Glebowicz 45, 75
 Itenberg Boris Samuiłowicz 38, 44
 Iwanow Oleg Jewgieniewicz 14, 53
 Iwanow-Razumnik [Razumnik Wasiljewicz] 39

J
 Jakowienko Igor Grigorjewicz 34, 62, 97, 116, 117, 126
 Jakowienko S. 110
 Jedliński Marek 76
 Jesaułow Iwan Andriejewicz 32
 Jewłampijew Igor Iwanowicz 62, 97

K
 Kabe Etjen zob. Cabet Étienne
 Kantor Aleksandr [Aleksander]
 Matwiejewicz 87, 118
 Kantor Władimir Karłowicz 62, 91, 99, 114, 119
 Kapuściński Ryszard 69
 Kara-Murza Aleksiej
 Aleksiejewicz 113, 114
 Karasiew Leonid
 Władimirowicz 81
 Karol Wielki, król Franków,
 cesarz rzymski 74
 Karsawin Lew Płatonowicz 15
 Kasiatkina Tatjana
 Aleksandrowna 32
 Kelly Aileen 48
 Khoruzhy [Chorużyj] Siergiej
 Siergiejewicz 116
 Kibalnik Siergiej Akimowicz 30
 Kiejzik Lilianna 58, 108, 116
 Klimentjew A. 145
 Kline George Louis 137
 Kołakowski Leszek 47, 66, 68, 69
 Konstantyn Wielki, cesarz
 rzymski 74
 Korolkow Aleksandr
 [Aleksander] Arkadjewicz 135
 Kotielnikow Władimir
 Aleksiejewicz 156
 Kowalski Wojciech 15
 Kraszewski Piotr 39
 Krawczyński zob. Stiepiak-
 Krawczyński Siergiej
 Michajłowicz
 Król Marcin 164

-
- Kucharzewski Jan 37, 52
 Kurkiewicz Anna 117

L
 Lachowicz Magdalena 76
 Law David A. 34
 Lazari Andrzej de 8, 15, 31, 45,
 53, 72, 74, 98, 162
 Leeuv Gerardus van der 66, 81
 Leontjew Konstantij
 [Konstanty] Nikołajewicz
 22, 23, 30, 134, 135, 136, 138,
 139, 140, 141, 142, 143, 144,
 145, 146, 147, 148, 149, 150,
 151, 152, 159, 160
 Leśniewska Maria 12
 Lewiasz Ilja Jakowlewicz 122
 Lichaczow Dmitrij
 Siergiejewicz 26
 Lipatow Aleksander
 [Aleksandr] 93, 125
 Luks Leonid 130
 Luter Marcin 75

Ł
 Ławrow Piotr Ławrowicz 47,
 49
 Łosiew Aleksiej [Aleksy]
 Fiodorowicz 81
 Łoskij [Łoski] Nikołaj
 Onufrijewicz 15, 58, 65
 Łotman Jurij Michajłowicz 41,
 113
 Łużny Ryszard 12, 19, 21, 68

M
 Mackiewicz Cat Stanisław 24,
 118
 Majkow Apollon Nikołajewicz
 107

Mariejewa Jelena
 Walentinowna 146
 Michajłow M. 78, 80
 Michajłowski [Michajłowski]
 Nikołaj [Mikołaj]
 Konstantinowicz 38, 46, 48,
 49, 116
 Mierieżkowski
 [Mierieżkowski] Dmitrij
 Siergiejewicz 32, 151
 Mikołaj I Romanow, car Rosji 73
 Morillas Jordi 107, 108

N
 Nakoneczny Tomasz 76
 Napoleon Bonaparte, cesarz
 Francuzów 74
 Neuhäuser Rudolf 61
 Niestieruk [Nesteruk] Aleksiej
 Wsiewołodowicz 67
 Nietzsche Friedrich 150
 Nowak Andrzej 145
 Nowikow Awraam Izrailewicz
 34, 35

O
 Obolevitch Teresa 15, 67, 110,
 116, 117, 129
 Opacki Zbigniew 39
 Opara Stefan 99
 Otto Rudolf Karl Lui 37

P
 Pawlak Józef 44
 Pielipienko Andriej
 Anatoljewicz 109, 114, 126
 Pieriewiezienczew Siergiej
 [Sergiusz] Wiaczesławowicz
 78
 Pieskow Aleksiej Michajłowicz
 89

- Piotr, apostoł 51
Piotr I Wielki, car Rosji 28, 49,
49, 112
Pisariew Dmitrij Iwanowicz
34, 43
Pius IX [właśc. Giovanni Maria
Mastai Ferretti], papież 74
Pochlebkina William 84
Polakow Leonid Władimirowicz
113, 114
Proudhon Pierre 135
Przebinda Grzegorz 110, 149
Puszkina Aleksandra
[Aleksander] Siergiejewicz
24, 25, 26, 27, 29, 31, 32, 33,
53, 80, 118, 123
Putina Władimir Władimirowicz
99

Rasputin Walentyn 80
Riabow Oleg Wiaczesławowicz
11, 66, 131
Ricouer Paul 18, 102
Roberts Spencer E. 143
Rojek Paweł 15, 67, 116, 117
Rozanow Wasilij Wasiljewicz
134, 150
Rudnickaja Jewgienija Lwowna
110, 112
Rydzewski Włodzimierz 62, 95,
102, 110, 115

Sabirow Władimir Szakirowicz
54, 120
Sakwa Richard 131
Sand George [właśc. Aurore
Dudevant] 135
Saraskina Ludmiła Iwanowna
23

Sarkisyanz Emanuel 145
Sarnowski Stefan 14, 37, 77
Scheler Max 49, 67
Sergeev Mikhail [Sergiejew
Michaił] 16
Sielianow Aleksandr
Iwanowicz 78
Siemek Marek Jan 8, 9, 18, 102,
103
Sierafim (Sobolew), o. 82
Siwak Aleksandr [Aleksander]
Fiodorowicz 150, 160
Składanowski Marcin 76
Smaga Józef 74
Soina Olga Siergiejewna 54, 120
Sokołow M. 34
Sołowjow Siergiej [Sergiusz]
Michajłowicz 129, 152
Sołowjow Władimir
[Włodzimierz] Siergiejewicz
11, 15, 62, 69, 70, 72, 75, 80,
83, 88, 110, 116, 132
Sołżenicyn Aleksandr
[Aleksander] Isajewicz 85
Špidlik Tomáš 76
Staniszkis Jadwiga 145
Stepnowska Tatiana 128
Stępniewski Tadeusz 72
Stiepanin Karien Aszotowicz 16
Stiepaniak-Krawczyński Siergiej
Michajłowicz 36, 37, 46
Stiepun Fiodor Awgustowicz 29
Stirner Max 109
Stołowicz Leonid Naumowicz
15, 143
Struwe Piotr Bierngardowicz
138
Sucharski Tadeusz 18, 93

-
- Suchow Andriej Dmitrijewicz 112, 115
 Sutton Jonathan 116
 Szacki Jerzy 49, 76, 96
 Szczapow Afanasij Prokofjewicz 37
 Szczennikow Gurij Konstantinowicz 61
 Szczerbina Mikołaj Fiodorowicz 153
 Szestow [Shestov] Lew Isajewicz 156
 Szewcowa Lilia Fiodorowna 114, 120, 126
 Szurowskij Michaił Arkadjewicz 117
 Tarasow Boris Nikołajewicz 62, 120, 149
 Tichołaz Anatolij Georgijewicz 95
 Tichomirow Boris Nikołajewicz 61
 Tichomirow Lew Aleksandrowicz 36
 Tiutczew Fiodor Iwanowicz 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 97, 99, 179
 Tolstoj Lew Nikołajewicz 116, 139
 Troickij Nikołaj Aleksiejewicz 36
 Trubieckoj Jewgienij [Eugeniusz] Nikołajewicz 15
 Trubieckoj Siergiej Nikołajewicz 150
 Tryczyk Mirosław 15, 117
 Tschizewskij [Czyżewski] Dmitrij Iwanowicz 36
 Turgieniew Iwan Siergiejewicz 24, 37, 52, 133
 Uglik Jacek 14
 Ulam Adam Bruno 35
 Uspienski Boris Andriejewicz 41
 Venturi Franco 34, 35, 38
 Vucinich Alexander 36
 Walicki Andrzej 17, 19, 20, 29, 30, 35, 37, 47, 49, 53, 54, 59, 60, 62, 73, 74, 101, 108, 110, 112, 120, 133, 134, 139, 151, 159
 Wawrykowa Maria 39
 Wiejdle Władimir Wasiljewicz 68
 Wołockij [Wołocki] Josif Sanin 129
 Wortman Richard 47
 Zajcew Kirił [Kiriłł], o. 136, 137
 Zajcew W. 34
 Zamalejew Aleksandr [Aleksander] Fazłajewicz 112
 Ziemke Thies 39
 Zienkowski [Zieńkowski] Wasilij Wasiljewicz 138
 Żelabow Andriej Iwanowicz 36

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

W książce zostały bezpośrednio bądź pośrednio wykorzystane – w znacznym stopniu zwykle zmienione, skonkretyzowane i zaktualizowane – wyniki wcześniejszych prac badawczych autora, przedstawione w poniższych publikacjach.

- M. Broda, „Nieuznannyj fienomien” Konstantina Leontjewa, „Woprosy filosofii” 2006, No. 7.
- M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011.
- M. Broda, *Dostoevskij in the Eyes of Leont’ev. The Foundations and Consequences of Different identities*, „Studies in East European Thought” 2010, No. 62.
- M. Broda, *Gołos Russkoj Prawdy... Mysl F.M. Dostojewskiego w rus-skoj intiellektualno-kulturnoj tradicyi (postkantianskaja fłosofskaja pierspiektiwa)*, „Issledowatielskij Žurnał Russkogo Jazyka i Literatury (Wiestnik IARJaŁ)” 2017, R. 1, Vol. 9.
- M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001.
- M. Broda, *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015.
- M. Broda, *Machiawelli, Kant i antinomii (nie)sowremiennoej političeskoj morali*, [w:] *Pax Latiana@Pax Orthodoxa: slawisticeskije issledowanija. Istorija, kultura, literatura*, Moskwa 2017.
- M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007.
- M. Broda, *Mieжду sacrum i profanum. Duszy narodow: swoja i czużyje*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Polskaja i russkaja dusza. Sowremiennyy wzglad*, Łódź 2003.

- M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja* (wyd. II. uzup.), Łódź 1995.
- M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003.
- M. Broda, *On the Riddle of „The Russian Sphinx”*, „Journal of Literature and Art Studies” 2016, No. 7, Vol. 6.
- 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.
- M. Broda, *Rosja: archaiczne korzenie, ich historyczne metamorfozy i wyzwania przyszłości*, „Sprawy Wschodnie” 2005, z. 2–3 (9–10).
- M. Broda, *Rosja – „dusza świata”*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 6, Łódź 2007.
- M. Broda, *Rosja i rosyjskość w kategoriach „duszy”. Archetypowe treści, ambiwalencje, paradoksy, problemy i wyzwania*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 4 (29).
- M. Broda, *Rosja-Sfinks*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 5, Łódź 2003.
- M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005.

BIBLIOGRAFIA

- Achijezer A., Dawydow A., Szurowskij M., Jakowienko I., *Socjo-kulturnyje osnowanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002.
- 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., *Syreny Rosji*, „Gazeta Wyborcza”, 23–24.02.2008.
- Afanasjew Ju., Dawydow A., Pielipienko A., *Wpieriod, niełzja nazad!* [tekst w posiadaniu autora].
- Afanasjew Ju., Dawydow A., Pielipienko A., *Wpieriod, niełzja nazad!*, <http://magazines.russ.ru/continent/2009,141/.html> [dostęp: 18.12.2014].
- Agitacyonnaja literatura russkich riewolucyonych narodnikow. Potajonnyje proizwiedienija 1873–1875 gg.*, Leningrad 1970.
- Akelkina E., *Puszkina (oczerk)*, [w:] G. Szczennikow, B. Tichomirow (red.), *Dostojewskij: soczinienija, pis'ma, dokumenty. Słowar'-sprawocznik*, Sankt-Pietierburg 2008.
- Andriejew A., Sieliwanow A., *Russkaja tradycija*, Moskwa 2004.
- Andrusiewicz A., *Mit Rosji. Studia z dziejów i filozofii rosyjskich elit*, t. 2, Rzeszów 1994.
- Ardow T., *O russkich sud'bach*, [w:] T. Ardow, *Sud'ba Rossii. Izbrannyje oczerki (1911–1917)*, Moskwa 1918.
- Bachtin M., *Problemy poetiki Dostojewskiego*, Moskwa 2017.
- Bałujew B., *P.B. Struwie o roli intielligiencyi w socyjalnom mirotworczestwie*, [w:] Je. Rudnickaja, *Mirotworczestwo w Rossii: Cerkow', politiki, myslitieli*, Moskwa 2003.
- Berlin I., *Russian Thinkers*, London 1978.
- Bierdiajew M., *Religijny charakter filozofii religijnej*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001.
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, Warszawa 1987.

- Bierdiajew M., *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 268.
- Bierdiajew N.[A.], *K. Leontjew – filozof reakcyjno-romantyki*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1995.
- Bierdiajew N.[A.], *Konstantin Leontjew (Oczerk iz istorii russkoj religioznoj mysli)*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1995.
- Bierdiajew N.[A.], *Otkrowienije o czelowiekie w tworczeście Dostojewskiego*, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek i istorija w russkoj religioznoj mysli i klassiczeskoj litieraturie*, Moskwa 2008.
- Bierdiajew N.A., *Russkaja idieja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieku i naczala XX wieku*, Paris 1971.
- Bierdiajew N.[A.], *Russkaja idieja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieku i naczala XX wieku*, [w:] *O Rossii i russkoj filozofskoj kulturze. Filozofy russkogo posleoktiabr'skogo zarubiežja*, Moskwa 1990.
- Bierdiajew N.[A.], *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacjonalnosti*, Moskwa 1990.
- Billington Dż., *Rossija w poiskach siebia*, Moskwa 2005.
- Borodajewskij W., *O religioznoj prawdie Konstantina Leontjewa*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1995.
- Borowski M., *Obraz „ateisty” w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego*, Kraków 2015.
- Budanowa N., *Dialog dwóch russkich myslitielej: Dostojewskij i Konstantin Leontjew*, [w:] S. Aloe (red.), *Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore*, Napoli 2012.
- Bułgakow S., *Mirosozierzanie Konstantina Leontjewa*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1995.
- Bułgakow S., *Pobeditiel – pobieždionnyj*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1995.
- Bułyczow Ju., *O swoistości filozofii rosyjskiej. Próba charakterystyki typologiczno-kulturowej*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2008, Vol. III. fasc. 4.
- Bułyczow Ju., *Wolnolubywyj piewiec diespotizma*, [w:] *K. Leontjew, nasz sowriemiennik*; Sankt-Pietierburg 1993.
- Burlaka D.K. (red.), *F.I. Tiutczew: pro et contra*, Sankt-Pietierburg 2005.
- Byrnes R.F., *Pobedonostsev. His Life and Thought*, London 1968.

- Carrère d'Encausse H., *Le malheur russe. Essai sur le meurtre politique*, Paris 1988.
- Cherkasova E., *Dostoevsky and Kant. Dialogues on Ethics*, Amsterdam–New York 2009.
- Chrienow N., *Isskustwo w kontiektstie cywilizacyonnoj idienticznosti*, t. 1, Moskwa 2006.
- Cirlot J.E., *Słownik symboli*, Kraków 2000.
- Czubajs I., *Rossijskaja idieja*, Moskwa 2012.
- Diebogorij-Mokrijewicz W., *Wspominanija*, Sankt-Pietierburg 1906.
- Dobieszewski J., „Zewnętrzność” w rosyjskiej filozofii historii, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998.
- Dobieszewski J., *Fiodor Dostojewski. Kilka uwag*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Dostojewskiego i Tołstoja*, Warszawa 2000.
- Dobieszewski J., *Na czym polega porażka Raskolnikowa*, [w:] T. Sucharski (red.), *Dostojewski i inni. Literatura, idee, polityka. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu*, Katowice 2016.
- Dobieszewski J., *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1968, nr 8 (249).
- Domnikow S., *Mat'-ziemia i Car'-gorod. Rossija kak tradicyonnoje gosudarstwo*, Moskwa 2002.
- Dostojewski F.[M.], *Pisma*, t. 4, Moskwa 1959.
- Dostojewski F., *Dzieła wybrane*, t. 3, Warszawa 1984.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 1–3, Warszawa 1982.
- Dostojewski F., *Iskanija i razmyszlenija*, Moskwa 1983.
- Dostojewski F., *Połnoje sobranije soczinienij w 30 tomach*, t. 18, Moskwa 1978.
- Dostojewski F., *Z notatników*, Warszawa 1979.
- Dostojewskij F., *Sobranije soczinienij*, t. 10, Moskwa 1956.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991.
- Dżermanowicz T., *Dostojewskij mieźdu Rossijej i Zapadom*, Moskwa 2013.
- Eliade M., *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993.
- Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
- F.M. Dostojewskij w russkoj kritikie, Moskwa 1956.
- Faryno J., *Dogowor*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.

- Faryno J., *Thinker, Thought, Reflexion*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001.
- Fiedotow G.P., *Ob Antichristowom dobrze*, „Put’. Organ russkoj religioznoj mysli” [Moskwa 1992], kn. 1 (I–VI).
- Fiedotow G., *Tri stolicy*, [w:] G. Fiedotow, *Sud’ba i griechy Rossii. Izbrannyje stat’i po filosofii istorii i kultury*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1992.
- Fieoktistow G., *P. Czaadajew: wriemia i istorija*, [w:] A. Zamalejew (red.), *Russkaja filosofija. Nowyje issledowanija (Problemy metodologii i metodiki)*, Sankt-Pietierburg 2001.
- Fietisienko O., *Gieptastilisty. Konstantin Leontjew, jego sobiesiedniki i uczenniki*, Sankt-Pietierburg 2012.
- Figes O., *Taniec Nataszy. Z dziejów kultury rosyjskiej*, Warszawa 2014.
- Fłorienski P., *Poniatije Cerkwii w Swiaszczennom Pisanii*, [w:] P. Fłorienski, *Soczinienija*, t. 1, Moskwa 1994.
- Fłorowski G.[W.], *Istoriczeskie prozrienija Tiutczewa*, [w:] D.K. Burlaka (red.), *F.I. Tiutczew, Wybór poezji*, oprac. R. Łużny, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.
- Fłorowski G., *Puti russkogo bogosłowija*, Paryż 1983.
- Frank J., *Dostoevsky: a writer in his time*, Princeton–Oxford 2010.
- Frank S.[L.], *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiezik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska*, cz. 1, Łódź 2001.
- Frank S.[L.], *‘Jeries’ utopizma. Kritika utopizma. Kritika idiejnych osnow religioznowo političeskogo i socjalnogo utopizma*, Leningrad 1990.
- Frank S.L., *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2007.
- Gaczew G., *Russkaja Duma*, Moskwa 1993.
- Gałaszkowa T., *Bojus’..., kak by istoria nie opravdała mienia...*, [w:] Konstantin Leontjew, *Izbrannyje stat’i. Cwietujuszczaja słożnost’*, Moskwa 1992.
- Graham S., *Undiscovered Russia*, London 1911.
- Griedieskuł N.A., *Pieriełom russkoj intielligiencyi i jego diejstwitelnyj smysl*, [w:] *Anti-Wiechi. Intielligiencyja w Rossii. „Wiechi” kak znamenije istorii*, Moskwa 2007.
- Gromow M., *Wiecznyje cennosti russkoj kultury: k interpretacyi otieczestwiennoj filosofii*, „Woprosy filosofii” 1994, No. 1.
- Gudkow L., *Niegatiwnaja idientičnost’. Stat’i 1997–2002 godow*, Moskwa 2004.

- Gułyga A., *Russkaja idieja i jej twórcy*, Moskwa 1995.
- Gusiew D., *Istorija filozofii*, Moskwa 2004.
- Hare R., *Pioneers of Russian Social Thought*, London–New York 1951.
- Hauke-Ligowski A., *Przedmowa*, [w:] S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986.
- Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. 2, *Rosja i stary świat*, Warszawa 1966.
- Hercen A., *Rzeczy minione i rozmyślania*, t. 2, Warszawa 1952.
- Iljin I., *O Rossii*, Moskwa 1991.
- Iljin I., *Poczemu my wierim w Rossiju*, Moskwa 2007.
- Isupow K.[G.], *F.I. Tiutczew: poetičeskaja ontologija i estietika istorii*, [w:] D.K. Burlaka (red.), *F.I. Tiutczew, Wybór poezji*, oprac. R. Łużny, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.
- Isupow K., *Prawda*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia*, *Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001.
- Itenberg B.S., *Riewolucyonnoje narodniczestwo 70-ch godow XIX wieku*, t. 1, Moskwa 1964.
- Iwanow O., *Filosofskaja istina i dogmat*, Sankt-Pietierburg 2012.
- Iwanow-Razumnik, *Istorija obszczestwiennoj mysli*, t. 1, Sankt-Pietierburg 2014.
- Jakowienko I., *Poznanije Rossii. Cywilizacyonnyj analiz*, Moskwa 2008.
- Jakowienko S., *Idieja christianskiego jedinstwa kak faktor ob'edinienija Jewropy w trudach russkich myslitielej XIX w.*, [w:] Je. Rudnickaja (red.), *Mirotworczestwo w Rossii: Cerkow', politiki, mysliteli*, Moskwa 2003.
- Jesaulow I., *Postsowietskije mifologii: struktury powsiedniewnosti*, Moskwa 2015.
- Jewłampijew I., *Mif o czelowiekie w romanie F. Dostojewskiego »Brat'ja Karamazowy«*, „Woprosy filozofii” 2008, No. 11.
- Jewłampijew I., *Russkaja filosofija w jewropiejskom kontiektie*, Sankt-Pietierburg 2017.
- Kantor A., *Affiekt i vlast' w Rossii*, „My i mir. Psychologiczeskaja gazieta” 1999, No. 11.
- Kantor W., *»Sudit' Bożu twar'«. Proroczeskij pafos Dostojewskiego*. *Oczerki*, Moskwa 2010.
- Kantor W., *Imperium jako droga Rosji ku europeizacji*, „Człowiek i Społeczeństwo” [Poznań] 2013, XXXV-2.
- Kantor W., *Russkij jewropiejec kak jawlenie kultury (filosofsko-istoričeskij analiz)*, Moskwa 2001.

- Kapuściński R., *Imperium*, Warszawa 1993.
- Kara-Murza A., *Bolszewizm i komunizm: interpretacji w russkiej kulturze*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999.
- Karasiew L.W., *Russkaja idieja (simwolika i smysl)*, „Woprosy filozofii” 1992, No. 1.
- Kasiatkina T., *O tworiaszcziej prirode słowa. Ontologicznost’ słowa w twórczym F.M. Dostojewskiego kak osnowa realizmu w wyższym smysle*, Moskwa 2004.
- Kelly A., *Introduction: A Complex Vision*, [w:] I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978.
- Khoruzhy S., *Eastern-Christian Discourse and Russian Philosophy: Basic Structures, Modern Problems*, [w:] T. Obolovitch, P. Rojek (eds.), *Faith and Reason in Russian Philosophy*, Kraków 2015.
- Kibalnik S., *K woprosu o wlijanii na Dostojewskiego francuskoj socialno-utopiceskoj mysli i literatury (Dostojewskij i Etjen Kabe)*, [w:] S. Aloe (red.), *Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore*, Napoli 2012.
- Klimentjew A., N.K. Leontjew i „russkaja idieja”, [w:] *XXI wiek: Buduszczeje Rossii w filozofskom izmierenii. Materialy Wtorogo Rosijskiego Filozofskiego Kongressa (7–11 iunja 1995g.)*, t. 4, cz. 1, Jekatierinburg 1999.
- Kline G.L., *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago–London 1968.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988.
- Korolkow A., *Prorocestwa Konstantina Leontjewa*, Sankt-Pietierburg 1995.
- Kotelnikow W., „Sztó jest’ istina?” (*Literaturnyje wiersii kriticzeskoj idiealizma*), Sankt-Pietierburg 2010.
- Król M., *Uchylone drzwi tajemnicy. O sztuce eseju*, „Dziennik. Europa. Tygodnik Idei”, 31.05.2008.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, t. 5, *Terrorysty*, Warszawa 1931.
- Kucharzewski J., *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990.
- Kurkiewicz A., *Dialektyka prawdy w rosyjskim imperium*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010.

- Kurkiewicz A., *Truth – the Cultural and Religious Entanglement of Categories. A Contribution to the Reflections over Orthodox Thought*, [w:] T. Obolevitch, P. Rojek (red.), *Faith and Reason in Russian Philosophy*, Kraków 2015.
- Law D.A., *Russian Civilisation*, New York 1975.
- Lazari A. de, *Kulturnaja zaprogrammirowannost' Dostojewskiego, jego gerojew i issledowatielej jego tworczenstwa. Popytka primieit' k literaturowiedieniju katiegorii Girta Hofsteda*, [w:] F.M. *Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues*. F.M. *Dostojewskij w kontiektstie dialogicznego wzaimodiejstwija kultur*, Budapest 2009.
- Lazari A. de, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego*, Łódź 2007.
- Lazari A. de, Bäcker R. (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Polskaja i russkaja dusza. Sowriemiennyj wzglad*, Łódź 2003.
- Leeuv G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978.
- Leontjew K., *Sobranije soczinienij*, t. 6, Moskwa 1912.
- Leontjew K., *Sobranije soczinienij*, t. 7, Sankt-Pietierburg 1913.
- Leontjew K., *Wostok, Rossija i sławianstwo. Sbornik statiej*, t. 1, Moskwa 1985.
- Lewiasz I., *Russkije woprosy o Rossii. Diskurs s Marianom Brodnoj*, Moskwa 2007.
- Lichaczow D., *Zamietki o russkom*, Moskwa 2014.
- Lipatow A., *Polsza w russkom wosprijatii*, [w:] T. Sucharski, *Dostojewski i inni. Literatura, idee, polityka. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Andrzejowi Lazariemu*, Kraków 2016.
- Lipatow A., *Rosja dzisiejsza między przeszłością a terażniejszością*, Toruń 2007.
- Luks L., *Rossija miezdu Zapadom i Wostokom. Sbornik statiej*, Moskwa 1993.
- Ławrow P.Ł., *Listy historyczne*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego*, t. 1, Warszawa 1965.
- Łosiew A.F., *Dialektika mifa. Dopełnienie k „Dialektikie mifa”*, Moskwa 2001.
- Łoski M., *Rosja i naród rosyjski*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, Łódź 2001.

- Łosskij N., *Charakter russkogo naroda*, [w:] N. Łosskij, *Ustawy absolutnego dobra. Osnovy etiki. Charakter russkogo naroda*, Moskwa 1991.
- Łotman J., Uspienski B., *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993.
- Łotman Ju., *Siemiosfera*, Sankt-Pietierburg 2001.
- Łużny R., *Wstęp. Czytając Fiodora Dostojewskiego „Dziennik pisarza”*, [w:] F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, przekład M. Leśniewska, red. naukowa i wstęp R. Łużny, Warszawa 1982.
- Mackiewicz Cat S., *Dostojewski*, Kraków 1979.
- Mariejewa J., *Problema duszy w klasycznej i nieklasycznej filozofii*, Moskwa 2017.
- Michajłow M., *Duch – dusza – ciało w zapadnoeuropejskiej i rosyjskiej filozofii*, [w:] *Otieczestwiennaja filozofija: russkaja, rossijskaja, wsieмирnaja. Materialy V Simpoziuma istorikow russkoj filozofii*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Michajłowski N.K., *Połnoje sobranije socziniennij*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1909.
- Michajłowski N.K., *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 10, Sankt-Pietierburg 1913.
- Michajłowski N.K., *Soczinienija*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1906.
- Mierieżkowski D., *Strasznoje ditia*, [w:] K.N. Leontjew: *pro et contra*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1995.
- Mierieżkowski D., *Wiecznyje sputniki*, Sankt-Pietierburg 2007.
- Morillas J., *The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as a Political Thinker*, „The Dostoevsky Journal: An Independent Review” 2007 [2010]–2008 [2010], Vol. 8–9.
- Nesteruk A.V., *Man and the Universe: Humanity in the Centre of the Faith and Knowledge Debate in Russian Religious Philosophy*, [w:] T. Obolevitch, P. Rojek (eds.), *Faith and Reason in Russian Thought*, Kraków 2015.
- Neuhäuser R., *View of Dostoevsky in Today’s Russia. Historical Roots and Interpretation*, [w:] F.M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogues. F.M. Dostojewskij w kontekście dialogicznego wzajemodziejstwa kultur, Budapest 2009.
- Nowikow A.L., *Nigilizm i nigilisty. Opyt kriticzeskoj charakteristiki*, Leningrad 1972.
- Obolevitch T., *La philosophie religieuse russe*, Paris 2014.

- Opacki Z., *Fantom obszczyny. Idea wspólnoty gminnej w rosyjskiej myśli społeczno-politycznej XIX wieku*, [w:] P. Kraszewski (red.), *Cywilizacja Rosji imperialnej*, Poznań 2002.
- Opara S., *Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki*, Warszawa 2009.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do momentów racjonalnych*, Wrocław 1993.
- Pawlak J., *Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego*, Toruń 1979.
- Pax Latiana@Pax Orthodoxa: slawistickieskije issledowanija. Istorija, kultura, literatura*, Moskwa 2017.
- Pierwiezienczew S., *Smysł russkoj istorii*, Moskwa 2004.
- Pieskow A., „*Ruskaja idieja*” i „*russkaja dusza*”. *Oczerk russkoj istoriosofii*, Moskwa 2007.
- Pisariew D.I., *Soczinienija*, t. 3, Moskwa 1955.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Warszawa 1984.
- Pochlebkina W., *Słownik międzynarodowej symboliki i emblematyki*, Moskwa 2006.
- Przebinda G., *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Kraków 2003.
- Riabow O., »*Umom Rossiju nie poniat’...« Giendiernyj aspekt »russkoj zagadki«*, „*Żenszczina w rosyjskim obszczestwie*” 1998, No. 1.
- Ricouer P., *Historyczność a historia filozofii*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*. Wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa 1978.
- Roberts S.E., *Introduction*, [w:] *Essays in Russian Literature. The Conservative View: Leontiev, Rozanov, Shestov*, Athens–Ohio 1968.
- Rojek P., *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, [w:] T. Obolovitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Tarnów 2009.
- Rozanow W.W., *Eticzeskoje ponimanie istorii*, [w:] K. N. Leontjew: *pro et contra*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1995.
- Rydzewski W., *Dylematy rosyjskiej idei. Artykuły, szkice, recenzje*, Kraków 2014.
- Sabirow W., Soina O., *Idieja spasienija w russkoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 2012.
- Sakwa R., *Russian Politics and Society*, London–New York 2002.
- Saraskina Ł., *Instynkt wsieczelowieczności, russkaja idieja i poiski russkoj idencznosti (k sporom o Dostojewskom)*, [w:] N. Chrenow, *Isskustwo w kontekście cywilizacyjnej idencznosti*, t. 1, Moskwa 2006.

- Sarkisyanz E., *Russland und der Messianismus der Orients*, Tübingen 1955.
- Sarnowski S., *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1982.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
- Sergeev M., *Sophia*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001.
- Siemek M.J., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.
- Sierafim (Sobolew), *Russkaja idieologija*, S. Pietierburg 1992.
- Siwak A., *Konstantin Leontjew*, Leningrad 1991.
- Składanowski M., *Idee religijne u źródeł rosyjskich koncepcji władzy*, [w:] B. Brzeziński, B. Garczyk, M. Jedliński, T. Nakonieczny, M. Lachowicz (red.), *Obrazy władzy we współczesnej kulturze rosyjskiej*, Bydgoszcz 2017.
- Smaga J., *Imperium*, [w:] *Idiei w Rosii. Idea w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, Łódź 2001.
- Sołowjew W.[M.], *Tajny russkoj duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001.
- Sołowjew W.[S.], *Cztienija o Bogoczelowieczestwie*, Sankt-Pietierburg 1994.
- Sołowjow W.[S.], *Poezija F. I. Tiutczewa*, [w:] D.K. Burlaka (red.), *F.I. Tiutczew, Wybór poezji*, oprac. R. Łużny, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978.
- Sołowjow W.[S.], *Russkaja idieja*, Sankt-Peterburg 1991.
- Sołżenicyn A., *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999.
- Špidlik T., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000.
- Staniszis J., *From the Neo-Empire to Network Politics*, [w:] A. Nowak (red./ed.) *Rosja i Europa Wschodnia: „imperiolgia” stosowana/Russia and the Eastern Europe: Applied „Imperiology”*, Kraków 2006.
- Stiepanin K., *Prieodalenije mietafizycznego sirotostwa w romanach F.M. Dostojewskiego*, „Dostoevsky Studies. The Journal of the International Dostoevsky Society. New Series” 2012, Vol. XVI.
- Stiepnia-Krawczyński S., *Rosja podziemna*, Warszawa 1960.
- Stiepun F., *Portriety*, Sankt-Pietierburg 1999.
- Stołowicz L., *Istorija russkoj filozofii*, Moskwa 2005.

- Struve P., *Konstantin Leontjew*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1995.
- Suchow A., *Russkaja filosofija: charaktiernyje priznaki i predstavitieli, osobienności razwitiija*, Moskwa 2012.
- Sutton J., *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards Resentyment*, Hong Kong 1988.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, t. 1, Warszawa 1981.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, Warszawa 1983.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*. Wydanie nowe, Warszawa 2002.
- Szczapow A.P., *Wiejska wspólnota gminna*, [w:] A. Walicki (red.), *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1. Warszawa 1965.
- Szestow L., *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, Warszawa 1987.
- Szewcowa L., *Crème de la Kreml*, „Forum” 2011, nr 40.
- Tarasow B., *Czelowiek i istorija w russkoj filosofii i klassiczeskoj literaturie*, Moskwa 2008.
- Tarasow B., »Tajna czelowieka«, [w:] B. Tarasow, *Czelowiek i istorija w russkoj filosofii i klassiczeskoj literaturie*, Moskwa 2008.
- Tichołaz A., *Platonizm w Rosji*, Kraków 2004.
- Tichomirow L., *Konstitucjonality w epochu 1881 goda*, Moskwa 1885.
- Tiutczew F., *Wybór poezji*, oprac. R. Łużny, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.
- Troickij N.A., »Narodnaja wola” pieried carskim sudom (1880–1891), Saratow 1971.
- Trubieckoj S., *Rozczarowany słowianofil*, [w:] *K.N. Leontjew: pro et contra*, t. 1, Sankt-Pietierburg 1995.
- Tryczyk M., *Miedzy imperium a świętą Rosją*, Gdynia 2009.
- Tschizewskij D., *Russian Intellectual History*, Heatherway 1978.
- Uglik J., *Dostojewski, czyli rzecz o dramacie człowieka*, Warszawa 2014.
- Ulam A.B., *In the Name of Peoples. Prophets and Conspirators in Pre-revolutionary Russia*, New York 1977.
- 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.
- Walicki A., *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, Warszawa 1995.
- Walicki A., *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955–1959*, Kraków 2000.

- 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., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Wawrykowa M., *Rewolucyjne narodnictwo w latach siedemdziesiątych XIX wieku*, Warszawa 1963.
- Wiejdle W.W., *Tiutczew i Rossija*, [w:] D.K. Burlaka (red.), *F.I. Tiutczew: pro et contra*, Sankt-Pietierburg 2005.
- Wortman R., *The Crisis of Russian Populism*, Cambridge 1967.
- Zajcew K., *Lubow’ i strach*, [w:] K.N. Leontjew: *pro et contra*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1995.
- Ziemke T., *Marxismus und Narodnichestvo. Entstehung und Wirken der Gruppe „Befreiung der Arbeit”*, Frankfurt am Mein 1980.
- Zienkowskij W., *Istorija russkoj filosofii*, t. 1, cz. 2, Leningrad 1991.

