

*Mentalność, tradycja
i bolszewicko-komunistyczne
doświadczenie Rosji*

IDEE W ROSJI

Komitet Redakcyjny:

Roman Bäcker

Marian Broda

Janusz Dobieszewski

Justyna Kurczak

Andrzej de Lazari (Przewodniczący)

Jacek Walicki

INTERDYSCYPLINARNY ZESPÓŁ BADAŃ SOWIETOLOGICZNYCH
UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO

MARIAN BRODA

**MENTALNOŚĆ, TRADYCJA
I BOLSZEWICKO-KOMUNISTYCZNE
DOŚWIADCZENIE ROSJI**

Ibidem
Łódź 2007

© Copyright by Marian Broda, Łódź 2007

REDAKTOR WYDAWNICTWA
Bożena Walicka

PROJEKT OKŁADKI
Paweł Chuderewicz

Wszelkie prawa zastrzeżone. Nieautoryzowane rozpowszechnianie całości lub fragmentu niniejszej publikacji w jakiejkolwiek 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, 95–004 Kurowice koło Łodzi
tel./fax (042) 214 00 04; e-mail: ibidem@ibidem.com.pl
www.ibidem.com.pl

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

ISBN 978-83-88679-65-0

WSTĘP

Wśród wielu problemów – i, wywołanych nimi, jeszcze bardziej licznych kontrowersji i sporów – dotyczących komunizmu w Rosji jedno z centralnych miejsc zajmuje od dawna kwestia związków bolszewizmu i państwa bolszewickiego z przedrewolucyjną przeszłością, mentalnością, a także tradycją kulturową, społeczną, polityczną, duchową, religijną i ideologiczną tego kraju. Przy jej rozpatrywaniu podstawą wyjściową muszą pozostać dwa następujące fakty: marksizm, pod którego sztandarem dokonał się zwycięski przewrót bolszewicki, był importowany z Zachodu, ale pierwszy – najłatwiejszy i najpełniejszy – triumf odniósł właśnie w Rosji. Kształt, jaki przyjął komunizm rosyjski, odbiegający radykalnie od oczekiwań zdecydowanej większości marksistów zachodnich, zależał, jak można sądzić, w wielkim stopniu od warunków, w których wyrastał, a marksistowska ideologia – mimo ewidentnych przejawów doktrynerstwa – stała się szybko elastycznym instrumentem polityki kolejnych władców państwa bolszewickiego, które rozbiło, przejęło, zmodyfikowało bądź zastąpiło struktury polityczne caratu.

Przedmiotem proponowanych w książce uwag i analiz¹ są przede wszystkim kwestie związane z dostrzeganymi, odsłanianymi i rozpoznawanymi przejawami wzajemnej korespondencji, podobieństwa, odpowiedniości – a także z dostrzegalnymi mechanizmami i procesami ich modyfikacji i kamuflażu – między rozmaitymi kategoriami i schematami mentalnymi i elementami tradycji kulturowo-politycznej, obecnymi w przed- i w porewolucyjnej rzeczywistości Rosji. Staram się jednocześnie pokazać, w jaki sposób historycznie wykształcone tam mentalność i tradycja sprzyjały określonemu charakterowi otwartości, bądź jej braku, na napływowo, bardzo różnorodne przecież, idee zachodnie, w szczególności na myśl marksistowską i związane z nią dążenia do społecznej przemiany, a także rozpoznać, jakie elementy rosyjskiej mentalności i tradycji sprzyjały możliwości wykształcenia się bolszewizmu, współtworzyły przesłanki jego długotrwałej politycznej i ideologicznej dominacji w Rosji, wpływając na kształt, jaki przybrał, i skutki, jakie spowodował w tym kraju eksperyment komunistyczny.

¹ Stanowią one kontynuację i rozwinięcie analiz przedstawionych wcześniej w tekście *Mentalność, tradycja kulturowo-polityczna i bolszewickie doświadczenie Rosji*, zamieszczonym [w:] M. Broda, J. Kurczak, P. Waingertner, *Komunizm w Rosji i jego polskie interpretacje*, Łódź 2006, s. 145–209.

Nie będzie to jednak w żadnym wypadku próba dedukcji z rzeczywistości i dynamiki rozwojowej carskiej Rosji domniemanej konieczności rewolucji i kształtu państwa bolszewickiego. Nawet gdyby, co oczywiście jest bardzo wątpliwe, losy Rosji podlegały żelaznej determinacji ze strony jakichś nieodwracalnych, immanentnych determinizmów, fakt ów nie mógłby być – w perspektywie pohumowskiej, towarzyszącej nauce od ponad dwustu lat – możliwy do empirycznego, intersubiektywnie ważnego odczytania. Tezę o takim koniecznym endogennym i immanentnym determinizmie można zatem traktować jedynie jako karykaturalną antytezę dla swoście pojętego postulatu „rozumu praktycznego”, zakładającego istnienie wolności w świecie. Tyle że w jej przypadku – w odróżnieniu od kantowskiego pierwowzoru – cały zabieg miałby *de facto* bardzo wątpliwe konsekwencje moralne, społeczne i polityczne, służąc zrzuceniu odpowiedzialności za komunizm rosyjski na jakieś ponadludzkie fatum, które ciąży nad Rosją, wykluczając moment podmiotowej wolności Rosjan i, w następstwie, ich odpowiedzialność za losy własnego kraju. Podobny skutek, a często i cele, miałyby – wciąż dość popularne w Rosji – odwrotne próby traktowania komunizmu jako wyłącznie zachodniego wirusa, całkowicie obcego tradycji rosyjskiej, powodującego chorobotwórczy proces, za którego wywołanie i skutki pełnię odpowiedzialności ponosi jedynie Zachód.

Pisząc o Rosji, jej historycznych metamorfozach i doświadczeniach, warto pamiętać – przestrzegając jednocześnie potencjalnych czytelników przed pokusami podobnego sposobu myślenia i, bezpośrednio, lektury przedstawianego im tekstu – o dwóch rozpowszechnionych i utrwalonych postawach poznawczych i oczekiwaniach eksplanacyjnych. Pierwsza z nich wiąże się ze skłonnością do forsowanego poszukiwania krótkich, jednoznacznych – najchętniej definitywnych, samowystarczalnych i kompletnych – formuł objaśniających Rosję, jej dzieje, współczesność i przyszłość, z doświadczeniem bolszewicko-komunistycznym włączenie. Druga wyraża się w skłonności do absolutyzowania wyjątkowości, unikalności, tajemniczości, zagadkowości Rosji, prowadząc do prób rozpoznania jej domniemanej istoty czy głębi, co w niektórych wypadkach zdaje się wręcz zakładać dostąpienie jakiegoś ezoterycznego wtajemniczenia czy iluminacji. Ciężar tradycji podobnego sposobu myślenia bywa czasem tak wielki, że jego – projektowaną *de facto* przez siebie – obecność „odnajduje się” nawet w tekstach programowo dystansujących się od niego. Co ciekawe, zdaje się to dotyczyć niejednokrotnie zarówno osób poszukujących prostej formuły objaśniającej Rosję lub jedynego klucza, umożliwiającego dostęp do domniemanej głębi istoty rosyjskości, jak i osób, które w ich istnienie i poznawczą wartość same nie wierzą, chętnie natomiast przypisują owe postawy innym.

Kilka słów dotyczących sposobu rozumienia pojęć podstawowych dla tematu proponowanej książki. Pisząc o „mentalności”, mam na myśli swoisty, charakterystyczny dla danej grupy czy zbiorowości społecznej sposób myślenia, wyrażający się również w podobieństwie pojawiających się, funkcjonujących i akcepto-

wanych tam koncepcji, ideologii i światopoglądów. Realizuje się ona bezpośrednio – w postaci *explicite* wypowiedzianych sądów – lub, częściej, „poprzez konceptualizacje językowe, zachowania, postępowania, uprzedzenia lub preferencje, sposoby rozumowania lub uprawiania dyskursu itd.”² Mentalność wspólnoty staje się elementem rzeczywistości wtedy, gdy osoby w niej uczestniczące przyswajają sobie nie tylko język, łącznie z obecnym w nim sposobem konceptualizacji świata, ale też podstawowe kody kulturowe, wraz ze związanymi z nimi różnicowaniem i kwalifikowaniem wartości i postaw. Wszelkie nowe koncepty przyjmują się tym łatwiej i trwalej, im bardziej „pasują” do konceptów już utrwalonych w mentalności wspólnoty i współbrzmia, a przynajmniej nie kolidują, z nimi; jeśli jest inaczej, budzą one odruchowy opór i sprzeciw³. W jednym i drugim przypadku sens nowych konceptów podlega odczytaniu i modyfikującej reinterpretacji w ramach funkcjonujących w danej wspólnocie struktur i schematów mentalnych.

Procesy społeczne, w szczególności zaś dzieje danej wspólnoty historycznej, są procesami łączącymi w sposób naturalny elementy kontynuacji i zmiany. Niektóre z treści są eksponowane, inne zaś marginalizowane bądź nawet przesłaniane w świadomości społecznej, stanowiącej „zbiór szeroko rozpowszechnionych i akceptowanych w danej zbiorowości poglądów, idei i przekonań, które stają się wzorcami czy schematami myślenia wpajanymi jej członkom i egzekwowanymi przez społeczny nacisk”⁴. Ważną rolę odgrywa tam tradycja religijna, kulturowa, polityczna, ideologiczna itp. wspólnoty, wpływająca na procesy przekazywania z pokolenia na pokolenie określonych treści, dóbr i wartości, na stosunek następujących po sobie pokoleń i podgrup zbiorowości do przeszłości oraz konceptów i wzorów przez nią przekazywanych, na aprobatę lub sprzeciw wobec nich, na sposób ich odczytania i interpretacji⁵.

Proponowane w książce analizy różnorodnych związków bolszewizmu i eksperymentu komunistycznego w Rosji z mentalnością i tradycją kraju, sowieckiej rzeczywistości z przedrewolucyjną przeszłością narodu i państwa rosyjskiego nie wykluczają, oczywiście, możliwości czy potrzeby alternatywnych ujęć badawczych rozpatrywanych problemów. Możliwe byłoby w szczególności – o konkretnych ustaleniach, jakie ono przyniosłoby, nie należy wyrokować z góry – komplementarne doń podejście badawcze, traktujące doświadczenie bolszewickie Rosji przez pryzmat rozmaitych związków, przejawów korespondencji i wzajemnej odpowiedniości między bolszewizmem i rosyjskim komunizmem z jednej strony, a strukturami mentalnymi i tradycją Zachodu z drugiej. Ustalenie określonych związków i analogii między nimi mogłoby prowadzić wówczas do prób

² J. Faryno, *Mientalitet*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, pod red. A. de Lazari, Katowice 1995, s. 50–51.

³ Por.: tamże, s. 52.

⁴ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 307.

⁵ Por.: J. Szacki, *Tradycja. Przegląd problematyki*, Warszawa 1971, s. 97–98.

szczegółowego rozpoznania historycznej roli, napływających z zewnątrz, treści, idei, wartości, aspiracji i dążeń genetycznie zachodnich – ich udziału w tym, co stało się doświadczeniem Rosji na przestrzeni kilku dziesięcioleci XX wieku, sprzyjając, być może, nie tylko realności bolszewizacji kraju, ale również historycznej formie, jaką przybrała, sposobowi jej funkcjonowania, rezultatom i następstwom.

Tytułowe określenie „bolszewicko-komunistyczne” – konkretyzując, który wymiar i jaki okres historycznego doświadczenia Rosji są przedmiotem przedstawianych w książce uwag i analiz – służy dwóm podstawowym celom. Po pierwsze, wskazuje, że w centrum zainteresowania znajduje się przede wszystkim bolszewicki wariant, znacznie przecież szerszych i bardziej zróżnicowanych, rosyjskich przeczuć, inspiracji, poszukiwań, motywów i konceptów związanych z ideą komunistycznej wspólnoty. Z drugiej zaś strony sygnalizuje ono, że zainteresowanie autora nie ogranicza się jedynie do okresu leninowskiego⁶, lecz obejmuje również lata późniejsze, aż po rozpad sowieckiego systemu komunistycznego i związanych z nim form mityczno-ideologicznych.

⁶ Dla przykładu, książka R. Pipesa *Rosja bolszewików* (tytuł angielski: *Russia under the Bolshevik Regime*), jak w przedmowie zapowiada jej autor, „kończy się ze śmiercią Lenina w styczniu 1924 roku” – tamże, Warszawa 2005, s. XVII.

I. „DUSZA ROSJI”, „DUSZA ŚWIATA”

W odróżnieniu od poreniesansowej świadomości Zachodu, która – nie bez ujawniających się niekiedy, zwłaszcza w myśleniu potocznym, przejawów niekonsekwencji, ambiwalencji i mistyfikacji – odchodzi zasadniczo od, sięgającej czasów dawnych religii kosmicznych, archaicznej percepcji świata, w świadomości rosyjskiej treści archaiczne pozostały nie tylko relatywnie bardziej żywotne, ale w wielu wypadkach zostały także utrwalone i sankcjonowane kulturowo, ideologicznie i politycznie. Ich ośrodkowym przejawem i częstą podstawą wydaje się być w szczególności utrzymujące się tam od stuleci przeżywanie własnej wspólnoty i terytorium jako szczególnej rzeczywistości świętej – „duszy świata”, a władzy państwowej jako „duszy Rosji” – obecne w myśleniu Rosjan o swym kraju i sobie, w ich narodowych ambicjach i formułach religijno-politycznych oraz postawach wobec swego kraju, jego władzy i świata w ogóle.

Proponowany w książce sposób analizy nie zakłada, oczywiście, w żadnym wypadku sprowadzania rzeczywistości rosyjskiej, jej domniemanej „istoty” czy głębinowego „jądra” do, traktowanej jako podstawowa substancja ontyczna, „duszy rosyjskiej”, kategoryzowanej następnie w formie określonego zespołu cech¹, których analiza – zwłaszcza przy dostatecznie dużej mitogenicznej wyobraźni czytelnika – miałaby jakoby móc zastąpić historyczne, socjologiczne, polityczne, ekonomiczne itp. analizy społecznej rzeczywistości Rosji. Pojęcie „duszy rosyjskiej” służy – identycznie jak w moich wcześniejszych pracach – do opisu i analizy silnie zakorzenionego i utrwalonego tam sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata, w szczególności własnego kraju i samych siebie, swego miejsca w świecie, relacji z innymi, sensu swego wspólnotowego istnienia, spontanicznie samozrozumiałych postaw, dążeń, ambicji i oczekiwań, a także związanych z nimi wartości, celów i sposobów postępowania itp. Stanowią one jedynie jeden z ważnych elementów najszerzej rozumianej rzeczywistości społeczno-mentalnej Rosji, wpływających na jej losy, na sposób ich interpretacji i ocen, ale i na sposób życia i wybory dokonywane przez Rosjan. W ramach przyjętej perspektywy w sposób całkowicie naturalny przedmiotem refleksji stają się zatem rozmaite wypowiedzi i teksty, artykułujące – w sposób mniej lub bardziej bezpośredni i zakamuflowany – treści korespondujące z pojmowaniem własnej wspólnoty i jej miejsca wśród innych w kategoriach „duszy świata”. Należą do nich,

¹ Por.: J. Dobieszewski, *Winy Rosji. Winy Rosji?*, „Przegląd Polityczny”, nr 79/80, 2006, s. 244.

a nawet muszą znaleźć się w centrum uwagi, wypowiedzi i teksty bolszewickich władz i przywódców – ze stalinowską „biblią”, czyli *Historią WKP(b). Krótkim kursem* włącznie – kreujące i dekretujące porządek i sens rzeczywistości.

Wracając do zasadniczego toku wywodu, należy przede wszystkim uświadomić sobie, że z pojęciami „duszy” i „duszy świata” związany jest, choćby *implycite*, mniej lub bardziej wyraźnie określony zespół archetypowych treści, na które współskładają się m.in.: sakralność, bycie miejscem kontaktu doczesności z boskością, zdolność przejawiania mocy, traktowanie materialności jako przejawu duchowości i *sacrum*, dążenie do rozprzestrzeniania się, dynamizowania, przemian rzeczywistości, funkcje sakralizacyjne i jednoczące – nadawanie rzeczywistości jedności, świętości i pełni, ośrodkowość miejsca w świecie². Zgodne i rozpowszechnione w tamtejszej kulturze przeżywanie istoty „rosyjskości” i tego, co zrodziło się właśnie na ziemi rosyjskiej, w kategoriach „duszy” pociąga zatem za sobą – już choćby w związku z archetypowym sensem terminu „dusza” – inne jeszcze wyraźnie określone konsekwencje, głęboko utrwalone w mentalności rosyjskiej.

Po pierwsze, biegun mikro- i makrokosmiczny pojawiają się tu jako integralnie sprzężone i izomorficzne: „dusza rosyjska” w swym wymiarze antropologicznym odnajduje, bo zakłada, swój kosmiczny odpowiednik w „duszy Rosji”. Każda z nich – we właściwej sobie skali – posiada pokrewne możliwości i spełnia analogiczne funkcje. Rolę, jaką na poziomie mikrokosmicznym spełnia 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”.

Po drugie, doświadczenie głębi „duszy rosyjskiej” i „duszy Rosji” przeżywane jest jako kontakt z rzeczywistością świętą, nadaje się mu – niezależnie od czynionych niekiedy prób wtórnej racjonalizacji, ufilozoficznienia, czy wręcz unaukowienia – sens mistyczo-religijny, niemożliwy w istocie do wyłożenia w pojęciach i strukturach profanicznej wiedzy. Warto podkreślić, że samo określenie „duszy rosyjskiej” pojawiło się pierwotnie jako pojęcie religijne, wiążąc się z wysiłkami prawosławnego duchowieństwa rosyjskiego, zmierzającymi do duchowego oczyszczenia i uwznioślenia współrodaków, i z analogicznymi dążeniami tych ostatnich³.

Po trzecie, objawienie jej „istoty” – podobnie: rosyjska misja, zgodny z nią sposób narodowego istnienia, racja, stan oczekiwanego spełnienia – nie może, co wynika już z sensu samego pojęcia „duszy”, ograniczyć się do triumfu czysto duchowego czy wyłożenia jedynie moralnych lub intelektualnych racji, lecz musi

² Por.: G. van der Leuv, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 327; J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 119; P. Florienski, *Poniatije Cerkwii w Swiaszczenom Pisanii*, [w:] tenże, *Soczinienija*, t. 1, Moskwa 1994, s. 461 i n.; O. Riabow, *Umom Rossiju nie poniat'... Gien-diemnyj aspekt „russkoj zagadki”*, „Żenszczina w rossijskom obszczestwie” 1998, nr 1, s. 39–40.

³ Por.: W. M. Sołowjew, *Tajny russkoj duszy. Woprosy, otwety, wiersii*, Moskwa 2001, s. 8–9.

zawierać zarazem swój wymiar materialny, wszechstronne i całościowe przejawienie mocy⁴. Potęga Rosji, zdolność pokonywania wrogów, terytorialny ogrom, respekt, jaki budzi w świecie, itp. stają się w konsekwencji nie tylko zewnętrznymi świadectwami czy następstwami faktu, że spełnia ona swą narodową misję, ale również integralnymi elementami samej tej misji i jej spełnienia. Nie wystarcza czysto moralna prawda i zawsze, nawet w czasach smuty, towarzyszy jej nadzieja reaktualizacji – i uwiecznienia – sytuacji, w której: „Pan nie tylko ocalił Rosję od zguby, ale stale pomnażał jej siły i uczynił ją najpotężniejszym i najbardziej sławnym mocarstwem wśród wszystkich narodów ziemi”⁵.

Po czwarte, z uwagi na „wszechludzki” charakter „duszy rosyjskiej” namysł na nią, doświadczenie jej skrywanych „tajemnic” bądź rozwiązywanie wpisanej weń „zagadki” nabierają walorów ogólnoludzkich:

Dlaczego zatem – pyta Walentin Rasputin – dziesiątki i setki najmądrzejszych ludzi Europy szukały pociechy i widziały nadzieję w Rosji? Dlaczego duszy, choćby i zagadkowej, szukają oni tutaj? Czyż nie dlatego, że mimo wszelkich swych braków Rosjanin odpowiada głównemu zamysłowi odnoszącemu się w ogóle do człowieka?⁶

Po piąte, pełnienie przez Rosję i rosyjskość roli „duszy świata” uruchamia – bezwiednie, skrywane lub pojmowane jako inicjacyjne wyzwanie – nieuniknione procesy i mechanizmy autonegacyjne:

Tak jak w duszy świata naturalnego i w duszy poszczególnego człowieka jasna zasada duchowa ma naprzeciw siebie ciemną, chaotyczną podstawę, która nie jest jeszcze przezwyciężona, jeszcze nie podporządkowała się siłom wyższym, która jeszcze walczy o przewagę i wlecze ku śmierci i zatraceniu, dokładnie tak samo – eksplikuje Włodzimierz Sołowjow – jest oczywiście tej zbiorowej duszy ludzkości, to jest w Rosji⁷.

W historycznym świecie, im szerzej realizuje się intencjonalnie uniwersalistyczna i jednocząca, przewodnia misja Rosji, tym bardziej musi się ona zmagać z wielością, heterogenicznością, oporem, tendencjami odśrodkowymi. Zewnętrzna konfliktowość i pierwiastki rozkładowe zostają przeniesione do wewnątrz, a działania, zmierzające do ich przezwyciężenia, wyczerpują siły Rosji. Stawiając sobie zadanie rozwikłania węzłów ludzkiej historii, Rosjanie coraz bardziej zaplątywali się w nierozwiązywane systematycznie kwestie i bolączki własne⁸.

Wykraczający, jak wierzono, poza granice własnego państwa, znacznie bardziej uniwersalny, ważny także dla pozostałych narodów, charakter rosyjskiej, a następnie sowieckiej, idei i związanego z nią obowiązku Rosji był jednak nadal

⁴ Jak dowodzi G. van der Leeuw, „duszę i moc łączy istotne pokrewieństwo [...] Naturalnie nie znaczy to, że każda moc ma naturę duszy, lecz – odwrotnie – że dusza ma zawsze jakąś moc” – tenże, *Fenomenologia...*, s. 327.

⁵ Sierafim (Sobolew), *Russkaja idieologija*, Sankt-Pietierburg 1992, s. 10.

⁶ Cyt. wg: W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 91.

⁷ W. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 373.

⁸ Por.: W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 41–42.

pojmowany jako nieodłączny element i warunek rzeczywistego jej spełnienia. Jakby pamiętając o, urastającym do rangi narodowego archetypu, losie Sołowjowskiej Duszy Świata, która upadła, zapragnąwszy istnieć wyłącznie dla siebie... Nie obyło się bez istotnej ambiwalencji: bez względu na stopień ewentualnego intencjonalnego altruizmu rzeczników tak bądź inaczej pojmowanej „rosyjskiej idei”, jej spełnienie – zorientowane na urzeczywistnienie przyszłej „wszechjedności”⁹ – wpisywało automatycznie inne narody i państwa w schematy i role, jakie wyznaczała im misja ostatniego w dziejach „narodu wybranego” i jego „wszechludzki” charakter. W oczach wyznawców podobnej idei istotnym problemem przestawała być nawet ewidentna aporia: rosyjski „wszechczłowiek”, podobnie jak jego ojczysty kraj, pozostawał przecież jednocześnie niepojęty dla innych – „najbardziej nieznan, nie zbadany, nie zrozumiany i niezrozumiany ze wszystkich krajów na świecie...”¹⁰ – i właśnie dlatego miał być owym innym, w sposób niezastępowalny, konieczny potrzebny.

Jest znamienne, że antynomie i ambiwalencje, związane z pojmowaniem własnej wspólnoty i terytorium w archaicznych kategoriach „duszy świata” czy „Środka Świata”, oraz ich kompatybilność w stosunku do ideologicznych struktur marksizmu myśliciele i politycy rosyjscy łatwiej dostrzegają u innych narodów żywiących podobne przeświadczenia. Dotyczy to w szczególności Chin:

Ich cele – wskazuje były wiceminister spraw zagranicznych Federacji Rosyjskiej, Fiodor Szełow-Kowiediejew – nie zostały nigdzie jasno sformułowane. A przecież zgodnie z ideologią tego państwa tylko Chińczycy mają sankcję Niebios na rządzenie światem, który powinien stać się prowincją metropolii z centrum w Pekinie (z tego zapewne wynikała łatwość, z jaką Chiny przystosowały się do marksistowskiego internacjonalizmu)¹¹.

Wracając do samej Rosji – wiara w ogólnoludzki, czy choćby internacjonalistyczny, wymiar i altruistyczny charakter podejmowanych przez siebie działań nie był obcy świadomości tamtejszych marksistów. Bardzo symptomatyczne słowa wypowiedział już „ojciec rosyjskiego marksizmu” Jerzy Plechanow, objaśniając powody, dla których powstrzymał się on od walki z bolszewikami:

Jeśli bolszewicy poniosą klęskę – pisał w okresie ich walki o utrzymanie władzy – nastąpi głęboka, długotrwała reakcja, w której rezultacie ucierpi i rosyjska, i zachodnia socjaldemokracja, a zdobycze proletariatu będą utracone. Ale jeśli bolszewicy utrzymają władzę choćby przez kilka lat, to ucierpi Rosja, jej obywatele, a międzynarodowa socjaldemokracja jedynie wygra: przestraszona wydarzeniami w Rosji burżuazja zachodnia pójdzie na poważne ustępstwa wobec klasy robotniczej. Boleję nad Rosją, jednak, pozostając konsekwentnym internacjonalistą, wybieram to drugie¹².

⁹ Por.: T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 225–239, 430.

¹⁰ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 47.

¹¹ F. Szełow-Kowiediejew, *Rosja lokomotywą światowego rozwoju*, „Rosja w Globalnej Polityce”, czerwiec 2006, s. 59.

¹² Cyt. wg: W. Fiedorow, *Rossija: wnutriennije i wniesznije opasnosti*, Moskwa 2005, s. 11.

Nie on jeden składał podobne deklaracje. Sam Lenin po przewrocie październikowym zapewniał, że jedynym sensem utrzymywania bolszewickiej władzy w Rosji jest „dorzucanie iskiei do wzmagającego się pożaru rewolucji socjalistycznej”¹³, która wkrótce ogarnie świat. Podstawowe zadanie bolszewików określał wówczas w charakterystyczny sposób: „wszechstronnie i wszelkimi sposobami wykorzystać zapaloną w Rosji pochodnię światowej rewolucji socjalistycznej po to, by przenieść rewolucję do bardziej postępowych i w ogóle wszystkich krajów”¹⁴. Jednocześnie wizja bolszewickiego spełnienia oraz sposób uzasadnienia wyznaczonej przezeń prawdy zawiera i eksponuje – wpisany integralnie w treść objawienia istoty „duszy rosyjskiej” i „duszy Rosji” – moment posiadania i przejawienia duchowo-materialnej mocy: „Historycznej prawidłowości Października – wywodził w dniach jego 60. rocznicy czołowy sowiecki filozof, Fiedosiej Konstantinow – dowodzi fakt istnienia i rozwoju socjalistycznego społeczeństwa ZSRR, przekształconego w potężną ekonomiczną, społeczno-polityczną i duchową siłę”¹⁵. Podkreślony tam został również moment ośrodkowości bolszewickiego dzieła w świecie: „Październik i leninizm zajmują w politycznym i ideologicznym życiu współczesności miejsce centralne”¹⁶. Zwraca uwagę – korespondujący z archaiczną wizją „duszy świata” i przeciwstawiającej się jej nieprzemienionej jeszcze i walczącej z nią o przewagę „reszty” rzeczywistości – charakterystyczny sposób uzasadnienia owej centralności, akcentujący motyw zespolonych ataków na bolszewicką Rosję wszelkich sił zła i ciemności: „Nie na darmo wszystkie ataki wrogów socjalizmu skierowane są dziś przede wszystkim przeciwko leninizmowi”¹⁷.

W podobnych postawach nietrudno rozpoznać zmodyfikowaną ideologicznie kontynuację wcześniejszych postaw związanych z religijną percepcją świata, doszukującą się obecności i aktywności sił nadprzyrodzonych w życiu codziennym. Rosyjskie prawosławie, podobnie jak wcześniej prawosławie bizantyjskie, szczególnie silnie akceptowało wpływ na życie ludzkie przeciwstawnych, dychotomicznie ujętych i przeciwstawionych sobie sił – mocy dobra i mocy zła: tych pochodzących od samego Boga i tych przyjmujących postać Antychrysta i demonów. Towarzyszyła powyższemu nieustająca właściwie nigdy krytyka wewnętrznych odszczepieńców i zewnętrznych wrogów oraz opozycja między własną grupą a resztą świata¹⁸. Jest znamienne, że właśnie – dawna, ale i współczesna – Rosja jako jedyne państwo na świecie umieściła w swym herbie pokonywanego wroga: smoka – symbolizującego świat ciemności, piekła i chaosu, zło, wrogość, chytrość, podstępność, diabelskość itp. – uznanego za „emblem wszystkich sił

¹³ W. Lenin, *Dzieła*, t. 37, Warszawa 1958, s. 472.

¹⁴ Tamże, t. 38, Warszawa 1973, s. 87.

¹⁵ F. Konstantinow, *Wielki Październik i filozofia marksistowsko-leninowska*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10, s. 19.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por.: M. Cunningham, *Wiara w świecie bizantyjskim*, Warszawa 2006, s. 141.

przeciwstawiających się Rosji”¹⁹. Prawosławna idea Rosji – jedynego prawdziwie chrześcijańskiego cesarstwa – konserwowała cały szereg istotnych treści archaicznej idei Rosji-duszy świata, a bolszewicka idea, wiążąca z państwem bolszewickim załazek przyszłej ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej, zawierała pewne symptomatyczne treści – i generowała odpowiadające im postawy – obu poprzednich. W sytuacji spotęgowanego zagrożenia przez wroga i obce siły rosła każdorazowo potrzeba określenia swojej szczególnej tożsamości wspólnotowej, obejmującej potencjalnie wszystkie aspekty zbiorowego życia i ostro przeciwstawionej innym.

Podatności Rosjan na ideologię bolszewicką sprzyjał bez wątpienia fakt, że pozwalała ona zachowywać tradycyjną – zakorzenioną tam od dawna m.in. pod wpływem bizantyjskim – postawę wobec Zachodu²⁰: „Poczucie ortodoksji i przeznaczenia, jakie Rosjanie przejęli od Greków bizantyjskich, jest w takim samym stopniu cechą obecnego reżimu komunistycznego w Rosji, jak i poprzedniego panowania wschodniego chrześcijaństwa ortodoksyjnego”²¹. Fakt, że po upadku Konstantynopola księstwo moskiewskie pozostało jedynym silnym i niezależnym państwem prawosławnym, co potęgowało zresztą siłą rzeczy izolację kraju w świecie chrześcijańskim, nie został odebrany przez jego mieszkańców jako doświadczenie negatywne czy stymulator działań zmierzających do przełamania owej izolacji. Prowadził on natomiast do bałwochwalczego kultu własnego, ruskiego prawosławia, traktowanego jako jedyna nieskalana fałszem wiara, której ekskluzywną misją było nawrócenie-przemienienie świata²². Staroruskie społeczeństwo uważało się „za jedyne prawowierne w świecie, a Stwórcę traktowało jak swego własnego Boga”²³. Dla Rosjanina XX wieku – „wnuka” pobożnego wyznawcy prawosławia i „syna” dziewiętnastowiecznego słowianofila – „było zupełnie możliwe stać się oddanym marksistą bez konieczności dokonywania jakiegokolwiek reorientacji odziedziczonej postawy wobec Zachodu. Zarówno dla rosyjskiego marksisty, jak i dla rosyjskiego słowianofila i rosyjskiego prawosławnego, Rosja jest »Świątą Rosją«, a zachodni świat [...] jest jednak heretycki, zepsuty i dekadentki”²⁴.

To, że bardzo często „sam Zachód »podpowiadał« i dostarczał Rosji całych zbiorów argumentów antyzachodnich”²⁵ w żaden sposób nie odważa powyższych konstatacji. Jedną z cech kultury i mentalności zachodniej pozostaje przecież od

¹⁹ W. Pochlebskij, *Słownik międzynarodowej symboliki i emblematyki*, Moskwa 2006, s. 138.

²⁰ Nie oznacza to, oczywiście, co poprzez użycie powtórnego obecnie zwrotu „m.in.” zastrzegam już w poprzedniej książce, by tradycyjna rosyjska postawa była jedynie rezultatem wpływu Bizancjum, a ten ostatni poprzez swą „niejedyność” przestawał z kolei być znaczący. Por.: M. Broda, J. Kurczak, P. Waingertner, *Komunizm w Rosji...*, s. 176; J. Dobieszewski, *Winy Rosji...*, s. 244.

²¹ A. J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, Warszawa 1991, s. 118–119.

²² Por.: R. Pipes, *Rosja, komunizm i świat. Wybór esejów*, Kraków 2002, s. 12–13.

²³ M. Heller, *Historia imperium rosyjskiego*, Warszawa 2000, s. 261.

²⁴ Tamże, s. 119.

²⁵ J. Dobieszewski, *Winy Rosji...*, s. 244.

dawna zdolność samoproblematyzacji i samokrytyki; natomiast objaśnienia faktu, że świadomość i postawy tak wielu Rosjan, zarówno tamtejszych duchownych, inteligentów, jak i radykałów, okazały się podatne właśnie na treści zachodnie z jednej strony i antyzachodnie z drugiej, należy szukać przede wszystkim w Rosji.

We wskazanej perspektywie wysoce symptomatyczne wydaje się przejęcie przez – stalinowską zwłaszcza – propagandę i publicystykę sformułowanej *explicite* przez Stefana Szewyriowa w latach 40. XIX wieku teorii „zgniłego Zachodu”. Jak pokazują Wiktoria Śliwowska i Rene Śliwowski, w swym stalinowskim zastosowaniu, stanowiła ona „pochodną leninowskiej koncepcji imperiaлизму jako ostatniego stadium kapitalizmu [...] W sposób zdumiewająco harmonijny łączyła się ona jednocześnie ze spiskową teorią dziejów ludzkości: oto gnijący Zachód, nim pogrąży się w nicłość, oplątuje swymi mackami pierwsze państwa socjalistyczne, przenikając weń i usiłując zatruć trupim odorem”²⁶.

Symbolizowane imieniem Piotra I otwarcie się Rosji na wzorce i wartości kultury zachodniej wyzwoliło liczne impulsy twórcze, leżące u podstaw wielkich dzieł kultury rosyjskiej, ale uruchomiło także również szereg procesów dezintegracyjnych. W jego następstwie Rosja przestawała być niezależnym i naturalnym – w sposób oczywisty – porządkiem organizacji życia i świata, niepodlegającym wątpieniu środkiem świata, stając się miejscem pomiędzy Europą a Chinami, poboczem historii²⁷. By móc odmówić racji sprowadzania swego kraju do statusu peryferii w stosunku do centrum-Zachodu, Rosjanie starali się dokonać dekonstrukcji istniejącego porządku, zamieniwszy znakami i miejscami centrum i peryferie²⁸.

Nie po raz pierwszy zresztą w swoich dziejach, gdyż dwa wieki wcześniej, na przełomie XV i XVI wieku:

Wraz z upadkiem Cesarstwa Bizantyjskiego Bizancjum i Rosja jak gdyby wymieniają się miejscami, wskutek czego Ruś Moskiewska okazuje się centrum prawosławnego, a tym samym i całego chrześcijańskiego świata. Zgodnie z tym Moskwa jest pojmowana jako nowy Konstantynopol lub jako trzeci Rzym, przy czym przypisanie jej podobnej roli oznacza jednocześnie odrzucenie Konstantynopola, a także Rzymu, jako centrum świata chrześcijańskiego, ponieważ za każdym razem zakłada się tylko (istnienie – przyp. M. B.) jednego Konstantynopola i jednego Rzymu²⁹.

Idea Filoteusza, Moskwy-Trzeciego Rzymu, nie wyrażała jedynie przejęcia dziedzictwa Konstantynopola przez Moskwę, uzasadniała również nową periodyzację historii, w ramach której Moskwa stawała się prawdziwym i bezwarunkowym ostatnim centrum świata³⁰.

²⁶ W. Śliwowska, R. Śliwowski, *Teoria „zgniłego Zachodu” od Szewyriewa do Szafarewicza*, „Res Publica” 1990, nr 9, s. 49.

²⁷ Dostrzegał to już Piotr Czaadajew, autor głośnych *Listów filozoficznych*. Por.: P. Czaadajew, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991, s. 323–330, 334–336.

²⁸ Por.: O. Riabow, *Russkaja filosofija ženstwiennosti (XI–XX wieku)*, Iwanowo 1999, s. 300.

²⁹ B. Uspienski, *Religia i semiotyka*, Gdańsk 2001, s. 51.

³⁰ Por.: A. Mitrofanow, *Rossija pieried rasspadom ili wstuplenijem w Jewrosojuz*, Moskwa 2005, s. 226.

Wysiłki podejmowane przez bolszewików i towarzyszące im konstrukcje ideologiczne dostarczają wyrazistych egzemplifikacji powtórzenia podobnych w swej istocie zabiegów:

Historia postawiła obecnie przed nami – twierdził Lenin – najbliższe zadanie, które jest *najbardziej rewolucyjne* ze wszystkich *najbliższych* zadań proletariatu jakiegokolwiek innego kraju. Urzeczywistnienie tego zadania, obalenie najpotężniejszej ostoły reakcji nie tylko europejskiej, ale również [...] azjatyckiej uczyniłoby z proletariatu rosyjskiego awangardę międzynarodowego proletariatu rewolucyjnego³¹.

Nie tylko awangardę, również – w przeciwieństwie do swych zachodnich odpowiedników – jedyne go nosiciela Prawdy, skoro: „Leninowska teoria rewolucji socjalistycznej wywracała do góry nogami to zgniłe i antyproletariackie stanowisko socjaldemokratów zachodnioeuropejskich”³².

Podobnym dążeniom, stymulując i wzmacniając je dodatkowo, bardzo odpowiadało, przywołane już wcześniej, mocno utrwalone i rozpowszechnione w świadomości Rosjan – właściwe mentalności archaicznej, konserwowanej przez relatywnie słabszy niż w katolicyzmie i protestantyzmie akosmizm prawosławia³³ – pojmowanie swego kraju w kategoriach „duszy świata”. Szczególną zdolnością i posłannictwem „duszy rosyjskiej” i Rosji-„duszy świata” stawało się w ich przekonaniu pośredniczenie między różnymi ideami i wartościami, ale również między ludami i narodami, otwieranie perspektywy uniwersalnej, umożliwiającej finalne pogodzenie przeciwieństw, osiągnięcie jedności i pełni. Rosjanin – pisał Fiodor Dostojewski: „Instynktownie zgaduje ogólnoludzką cechę nawet w najjaskrawszych osobliwościach innych narodów, od razu jednoczy je, godzi we własnej idei...”³⁴ Co więcej, w głoszeniu „idei ogólnego zjednoczenia świata i powszechnej miłości ludzi” nie może go zastąpić nikt inny, gdyż „tylko duch rosyjski otrzymał w darze ogólnoludzki charakter, misję na przyszłość; zgłębić i zjednoczyć całą wielorakość narodów i usunąć wszystkie sprzeczności między nimi”³⁵. Bolszewizm – zwłaszcza wczesny, zorientowany na rewolucję światową i, wieńczące historię powszechną, komunistyczne zjednoczenie wszystkich społeczeństw i kultur – ujawnia wyraźne cechy ideologicznego surogatu podobnych idei³⁶.

Archaiczne uwikłanie myślenia Rosjan o swoim kraju w kategoriach „duszy świata”, wpływające na ich postawę wobec innych narodów i państw, ma również odpowiednik w wymiarze wewnętrznym. Należy pamiętać, że w strukturach myślenia archaicznego w ogólniejsze doświadczenie *sacrum* wpisane jest nieod-

³¹ Cyt. wg: M. Heller, *Historia...*, s. 41.

³² Tamże, s. 87.

³³ Por.: J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 160–163; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 163, 176–177.

³⁴ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982, s. 61.

³⁵ Tamże, t. 3, Warszawa 1982, s. 209–210.

³⁶ Por.: E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955, s. 406.

łącznie doświadczenie władzy, która ujawnia się poprzez moc, zdolną nie tylko zniszczyć to wszystko, co sprzeciwia się jej woli, ale również ustanawiać porządek i chronić świat przed ponownym pogrążeniem się w chaosie. „Posiadanie władzy czyni człowieka wykonawcą woli nieba, reprezentantem sił wyższych, czyni go medium między bogami a ludźmi”³⁷, wyniesionym ponad normy i prawo. Władza zdolna do przejawienia swej mocy – zdolna „panować”, „przymuszać”, „rządzić” i „wpływać”, stanowić porządek, wprowadzać ład, formułować prawo, dawać sobie radę, postępować zgodnie z prawdą³⁸, potrafiąca sprostać totalności podobnych oczekiwań – jawi się wówczas mieszkańcom kraju jako ożywiająca i jednocząca „dusza Rosji”, prawdziwa i rzeczywista.

W sferze archaicznej percepcji świata radykalnie zostaje rozszerzona przestrzeń możliwych skutków poczynań władzy: może ona stać się podstawą wyjścia z najgłębszego chaosu, źródłem jedności i ładu, ale i obrócić porządek w nicłość, ulec siłom rozkładu i chaosu. To, co pozostaje poza jej oddziaływaniem i kontrolą, zostaje wówczas rozpoznane i zdemaskowane właśnie jako nicość i chaos. We wskazanym kontekście symptomatyczna staje się w szczególności następująca wypowiedź Lenina, odnosząca się do kwestii kierownictwa partii rewolucyjnej w stosunku do szerszego społeczeństwa, przywołująca z aprobatą słowa Plechanowa, stanowiące „jedyną możliwą odpowiedź na związane z tym pytanie”: „Istniał wówczas dobrze zorganizowany i świetnie zdyscyplinowany ośrodek kierowniczy, istniały wokół niego stworzone przezeń organizacje różnego rzędu, wszystko zaś, co znajdowało się poza tymi organizacjami, było chaosem, anarchią”³⁹. Należy tu pamiętać o utrwalonych i uświęconych w kulturze rosyjskiej konceptach, zgodnie z którymi naród rosyjski, pogrążony swymi korzeniami w chaosie, żyje na swych szczytach w apokaliptycznych oczekiwaniach, pragnąc tego, co absolutne, i nie godząc się z tym, co względne⁴⁰. Już dziewiętnastowieczni narodnicy poprzez sięgnięcie do ludowej głębi dokonywali, konkretyzując ją jednocześnie w określony sposób, reaktualizacji – korespondującej z ideą Duszy Świata – archaicznej idei Drzewa Życia, symbolizującego witalność kosmosu, jego niewyczerpanej zdolności rodzenia i odradzania się, a także rzeczywistości absolutnej i centrum świata⁴¹. W strukturach myśli archaicznej sięgnięcie każdej głębi wiąże się jednak z charakterystyczną dwoistością, skoro symbolizuje ona zarówno głębokość w ogóle – ukryte bogactwo i potencjał regeneracyjny – jak i regres, kontakt z tym, co niższe – tj. „przeciw-wyższe”⁴².

³⁷ S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia i Car'-gorod. Rossija kak tradycionnoje gosudarstwo*, Moskwa 2002, s. 372.

³⁸ Jak pokazuje Aleksander Kantor, wszystkie wyeksplikowane treści wchodzą w skład pola znaczeniowego rosyjskiego słowa „władza”. Por.: A. Kantor, *Affiekt i własť w Rossii*, „My i mir. Psichologičeskaja gazeta” listopad 1999, s. 13.

³⁹ Cyt. wg: W. Lenin, *Rewolucja a inteligencja*, „Res Publica” 1986, nr 6 (29), s. 44.

⁴⁰ Por.: W. M. Sołowjew, *Tajny...*, s. 117.

⁴¹ Por.: J. E. Cirlot, *Słownik...*, s. 319.

⁴² Por.: tamże, s. 217, 296–297; M. Broda, *Narodnicke ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, Łódź 2003, s. 170–180.

W przypadku bolszewizmu odpowiadała powyższemu charakterystyczna ambiwalencja postawy partii i jej kierownictwa wobec ludu: z jednej strony pograżenie się partii w żywiole proletariackim – niezdolnym do samoistnego wytworzenia świadomości innej niż burżuazyjna – oznaczałoby przekreślenie szans na rewolucję socjalistyczną, z drugiej – oderwanie się jej od klasy robotniczej, i szerzej od ludu pracującego, skazywałoby partię bolszewicką na bezsilność i również utrwałoby panowanie burżuazji. Natomiast pozytywne sprostanie przez partię wskazanym wyzwaniom – zachowanie więzi z klasą robotniczą, wykorzystanie potencjału rewolucyjnego proletariatu i jego sojuszników, wprowadzenie doń organizacji i naukowej świadomości marksistowsko-leninowskiej – otwierało możliwość przekroczenia zasadniczych ograniczeń historii – sięgnięcia wyżyn komunistycznego raju. Jak poetycko wyraził to Włodzimierz Majakowski:

podźwigniem gmachy,
do nieba podrzucim,
napiąwszy mięśnie i oddech
w partii⁴³.

W okresie bolszewickim kulturowanym surogatem i konkretyzacją podobnych intuicji, conceptów i wyobrażeń, identyfikujących władzę centralną z – ożywiającą, jednoczącą, dynamizującą i uświęcającą, budzącą lęk i respekt, będącą przedmiotem wiary, ufności i nadziei, wyniesioną ponad zwykłe przemijanie, determinację, ograniczenia i podziały, źródłem prawdy i legitymizacji porządku społecznego – „duszą Rosji” stawiała się *de facto* partia komunistyczna, a bardziej bezpośrednio jej kierownictwo centralne i przywódca.

Komitet Centralny – czytamy w statucie uchwalonym na II Zjeździe SDPRR w 1903 r. organizuje komitety, związki komitetów i wszystkie inne instytucje partyjne oraz kieruje nimi; dysponuje siłami i funduszami partii oraz zarządza centralną kasą partii; rozstrzyga konflikty, zarówno pomiędzy różnymi instytucjami partyjnymi, jak i wewnątrz tych instytucji, i w ogóle jednoczy całą praktyczną działalność partii i kieruje nią⁴⁴.

Hipertroficzny charakter i zakres władczych uprawnień, decyzji i działań partyjnego Centrum staje się zrozumiałą, wręcz niezbędną, w ramach *quasi*-archaicznej percepcji świata, gdzie poza sferą aktywności i sprawczej obecności ożywiającego, organizującego i jednoczącego instrumentu i uosobienia *sacrum* rozciąga się obszar ciemności, chaosu, wrogich sił, fałszu, rozkładu i śmierci.

W skali państwa czy imperium rosyjskiego między władzą-„duszą Rosji” i tym, co nią nie jest, odtwarza się wówczas relacja analogiczna do stosunku zachodzącego między Rosją-„duszą świata” i resztą globu. Owa reszta pojmowana jest każdorazowo – co jednocześnie legitymizuje rozprzestrzenienie się politycz-

⁴³ W. Majakowski, *Włodzimierz Ilicz Lenin (Fragmenty poematu)*, [w:] *Dwa wieki poezji rosyjskiej. Antologia*, Warszawa 1951, s. 417.

⁴⁴ Cyt. wg: H. Zand, *Leninowska koncepcja partii*, Warszawa 1977, s. 139.

nego *sacrum* – jako oczekująca na swe „uświęcenie” sfera *profanum* albo wręcz swego rodzaju *anty-sacrum* (szatańskie, heretyckie, sekciarskie, antyrosyjskie, burżuazyjne, kontrrewolucyjne...), ciężące ku złu, bałwochwalstwu, nicości i śmierci, pragnące zniszczyć świętość i dobro. Każdy przejaw odrębności czy autonomii wobec władzy centralnej postrzegany jest z kolei jako zagrożenie dla jedności i pełni, zwiastun bliskiego rozpadu – staje się zatem wyzwaniem dla władzy, czymś, co trzeba podporządkować sobie i przezwyciężyć. Zupełnie naturalnym następstwem powyższego staje się wykształcenie szczególnego typu racjonalności politycznej – jej bolszewicka konkretyzacja, scharakteryzowana trafnie m.in. przez polskiego badacza Janusza Goćkowskiego, stanowi, zauważmy, spotęgowany przejaw znacznie ogólniejszej, choć nie zawsze w pełni zaktualizowanej, postawy, w której „nie chodzi o zysk wywodzący się z kalkulacji gry o sumie niezerowej, ale o zawładnięcie wszystkim i panowanie pełne nad wszystkimi w grze o sumie zerowej”⁴⁵. Historia kraju, jego sytuacja wewnętrzna i międzynarodowa jawi się wówczas jako pasmo nigdy nieustających ataków i potajemnych knowań zewnętrznych i wewnętrznych wrogów przeciwko Rosji, jej władzy, wartościom, które ona urzeczywistnia, wyzwaniom, jakie stawia sobie i innym.

Zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym mamy tu zatem do czynienia z – reprodukującą się mimo kolejnych ustrojowych przemian – sytuacją generowania i podtrzymywania szczególnego typu racjonalności politycznej oraz sposobu legitymizacji istniejącej władzy politycznej i osób ją sprawujących, a także oczekiwań, potrzeb, postaw i zachowań z nią związanych. Ich wyraźną obecność odnaleźć można nie tylko w hipertroficznym dążeniu do jedności czy w samozrozumiałości dążenia Rosji do rozszerzenia swoich posiadłości i wpływów w świecie⁴⁶, ale również w działaniach władz rosyjskich służących okazaniu przewagi, wyższości czy lekceważenia innych. Dotyczyło to również postawy przywódcy, czy szerzej władzy w ogóle, wobec swych oponentów, przeciwników i konkurentów. Wymowne jest, że stale powtarzającymi się zabiegami erystycznymi Stalina w jego pismach i wystąpieniach publicznych (wywoływały one wówczas nieodmiennie żywą reakcję pozytywną słuchaczy) były motywy pogardy: „Jeśli nie przyciśnie się tych ludzi, nic się u nich nie wskóra, Lenin popędzał ich batem”; „Mało ich tłukli, a więc trzeba ich w dalszym ciągu bić”; „Jeśli trzeba mojej pomocy, gotów jestem go popchnąć i pomóc mu”; „Można by i dać po karku”⁴⁷. „W rosyjskiej świadomości – podkreśla F. Szełow-Kowdijew – głębo-

⁴⁵ J. Goćkowski, *Bolszewizm i Rosja: zmiana i ciągłość*, [w:] *Zagadnienie rosyjskie. Myślenie o Rosji: oglądy i obrazy spraw rosyjskich*, pod red. M. Bohuna, J. Goćkowskiego, Kraków 2000, s. 122.

⁴⁶ W samym tylko, uchodzącym za wyjątkowo spokojny, okresie breżniewowskim (1964–1982) siły zbrojne Związku Sowieckiego brały udział w prawie 30 konfliktach i wojnach regionalnych na wielu kontynentach, nieprzerwanie demonstrując również siłę „na granicach Chin i Niemiec, w głębiach oceanów i w kosmosie” – R. Miedwiediew, *Jurij Andropow: niezwiastnoje ob izwiestnom*, Moskwa 2004, s. 8.

⁴⁷ Cyt. wg: S. Symotiuk, *Stalin jako komik*, „Res Publica” 1989, nr 4, s. 81.

ko zakorzenione jest oczekiwanie, że głowa państwa będzie nieustannie powiększać jego potęgę. Kiedy Iwan Groźny nazwał swój ród dziedzicem imperium rzymskiego, motywacją dla niego były takie pojęcia jak »wzrost« czy »rozszerzenie«, namaszczające władcę »majestatem« i »świętością»⁴⁸. Od stuleci walory władcy były tam wiązane przede wszystkim właśnie ze zdolnością powiększania terytorium i wpływów państwa, a największą winę widziano w stratach terytorialnych, zwłaszcza tych oddanych nie w walce, ale – jak choćby w przypadku Gorbaczowa i Jelcyna – dobrowolnie.

Budzenie respektu przez władzę w samej Rosji i przez Rosję wśród innych w świecie traktowane jest jako wyznacznik szacunku dla jej mieszkańców i ich praw do poczucia własnej wartości. Myślenie w szeroko rozumianych kategoriach autorytarnych cechuje w następstwie zarówno przedstawicieli tamtejszej władzy, jak i zwykłych Rosjan. U jednych i drugich – eksplikuje Hedrick Smith – „instynktowne pytanie brzmi, kto jest silniejszy i kto jest słabszy, w rezultacie wszelkie stosunki stają się próbą sił”, jedni i drudzy bowiem „uważają, że siła jest prawem [...]”⁴⁹. Należy pamiętać, że w przypadku reżimów autorytarnych w ogóle, w których legitymizacja władzy nie może oprzeć się na powszechnie uznawanych procedurach potwierdzania prawowitości władzy (rzeczywiste prawo wyborcze w ręku społeczeństwa, przestrzeganie konstytucji porządku prawnego w państwie itp.), podstawowym czynnikiem stabilizacji systemu politycznego jest zdolność władzy do skutecznego użycia siły⁵⁰.

Reaktywny, pozbawiony uniwersalnego potencjału – a w tym sensie również wtórny i peryferyjny – charakter bolszewickiego eksperymentu mógł się zatem odsłonić raczej dopiero *ex post*, w następstwie krachu radzieckiego imperium:

Rosyjski komunizm – konstatawał „rosyjski Balcerowicz”, Jegor Gajdar – był zbiorową i agresywną reakcją na rozwój cywilizacji rynku światowego. W pewnym sensie była to odpowiedź na wyzwanie Europy, desperacka próba przebycia etapu uprzemysłowienia poprzez wywołanie wielkich napięć w społeczeństwie i stworzenie superpaństwa⁵¹.

Podobne zwątpienie dotyczy czasem również uzurpatorskiego *de facto* charakteru rosyjskiego czy radzieckiego posłannictwa:

Nikt – przypominał przed kilku laty Władimir Michajłowicz Sołowjow – nie upoważniał Rosjan do brania się za rozwiązywanie zmyślnych węzłów światowej historii. Oni sami włożyli na siebie owo zadanie ponad siły, widząc w tym swoje powołanie i przeznaczenie⁵².

⁴⁸ F. Szełow-Kowdiejew, *Rosja lokomotywą...*, s. 57.

⁴⁹ Cyt. wg: J. Potulski, *Rola i znaczenie tradycji w funkcjonowaniu współczesnych instytucji politycznych w Rosji*, Toruń 2005, s. 57.

⁵⁰ Por.: J. Gajdar, *Gibiel impierii. Uroki dla współczesnej Rosji*, Moskwa 2006, s. 77.

⁵¹ Cyt. wg: D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 52.

⁵² W. M. Sołowjow, *Tajny...*, s. 41.

W analogicznym kierunku idzie diagnoza rosyjskiego historyka i politologa, Andrieja Fadina:

Cała nasza imperialna tradycja (zapoczątkowana przez Piotra I – przyp. M. B.) może być w istocie pojmowana jako [...] bunt przeciw świadomości własnej wtórności i peryferyjności, wywrócony na lewą stronę kompleks niepełnej wartości [...]. Także stalinowskie totalne przeciwstawienie się Zachodowi pełniło faktycznie rolę samoutwierdzenia się w świecie peryferyjnego, ogólnie mówiąc, mocarstwa...⁵³

W myśli bolszewickiej, a później również w ideologii państwa radzieckiego, znalazło swój – zdeformowany, ale i rewitalizujący – przejaw wiele tradycyjnie rosyjskich pierwiastków kulturowo-mentalnych, korespondujących ze strukturami teoretycznymi marksizmu. Sprzyjała temu dokonywana, często bezwiednie, reinterpretacja sensu, związana z procesami rosyjskiej recepcji myśli marksistowskiej. Swoiste cechy rosyjskiego marksizmu mogą być – choć nie jest to, oczywiście, pełne ich objaśnienie – wyjaśniane przez wskazywanie na szczególne warunki polityczne i ekonomiczne panujące w carskim imperium, ciążenie szczególnych wzorców i postaw ukształtowanych tam już w przedmarksistowskich działaniach rewolucyjnych, a także na charakter religijnej i filozoficznej tradycji kraju⁵⁴. Mimo niewątpliwej metamorfozy, jakiej podlegały, nie ustały, a nawet zostały w pewnym sensie przez bolszewizm wzmocnione, silne w Rosji tendencje do sakralizacji władzy. Sięgały one głęboko w historię kraju. Car – „ziemski Bóg”, „obraz Boży” – stawał się, w ideologii wyrażonej najpełniej już w końcu XV wieku w myśli Josifa Wołockiego, punktem, w którym rzeczywistość duchowa wkracza w rzeczywistość historyczną, budując mocą Opatrzności Królestwo Boże:

Dzięki swej naturze [...] car podobny jest do człowieka, ale dzięki swej godności jest równy Bogu na Majestacie. Jest nie tylko sługą Boga, ale Jego przedstawicielem, który czuwa nad czystością wiary i bezpieczeństwem Kościoła. Dlatego Bóg daje mu miecz⁵⁵.

Władza cara uosabiała władzę nieba. Jak pokazuje Ludmiła Klukina, pod warstwą chrześcijańskiej formy – w rosyjskim pojmowaniu władzy – kryje się szereg zachowanych archaicznych, pogańskich treści „Niebo, słońce były u Słowian pojmowane w charakterze totemu. Poprzez totem przyjęto rozumieć sekret organizacji kultury. Dla synkretycznej świadomości totem był potrzebny jako pewien element zewnętrzny dla nieuporządkowanego chaosu”⁵⁶. W ramach opozycji porządek – chaos jednostki postrzegają totem jako biegun – i jednocześnie prze-

⁵³ A. Fadin, *Trietij Rim w trietjem mirie*, Moskwa 2000, s. 86–87.

⁵⁴ Por.: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988, s. 607.

⁵⁵ Cyt. wg: A. Besançon, *Edukacja religijna Rosji*, „Znak. Miesięcznik” 1981, nr 9 (327), s. 1199.

⁵⁶ L. Klukina, *Mifologiema i obraz impierii w russkoj kulturie XV–XVII ww. (k probleme samopoznaniia russkogo ducha)*, (maszynopis w posiadaniu autora), s. 4.

słankę – zjednoczenia, zespolenia i włączenia się, wyjścia w sferę ładu. O podobnym sposobie pojmowania władzy, świata, porządku i wspólnoty świadczą choćby utrwalone w Rosji porzekadła i mądrości ludowe: „Bez Boga świat nie istnieje, bez cara ziemia nie jest rządzona”, „Bez cara naród jest sierotą”⁵⁷. Koncepcja cara-„ziemskiego Boga” pociągała za sobą inne jeszcze konsekwencje: Boska wszechwładza ulegała odwzorowaniu na sferę uprawnień cara – „obrazu Bożego” – w stosunku do jego poddanych. „»Państwo prawdy« [...] nie znało żadnych praw, a jedynie obowiązki: obowiązkiem poddanych jest służyć carowi, a obowiązkiem *gosudara* jest służyć królowi Niebieskiemu”⁵⁸. Odmowa przez poddanych posłuszeństwa wobec najwyższej władzy stawiała się nie tylko polityczną zbrodnią, ale i świętokradztwem⁵⁹. Głównym zadaniem carów stawiało się – w perspektywie religijno-ideologicznej – urzeczywistnienie Bożej prawdy na ziemi. Ważne było jeszcze coś innego: owo zadanie władcy pociągało za sobą, określone faktycznie właśnie przez nie, obowiązki Cerkwi i wszystkich poddanych:

Car odpowiedzialny jest nie tylko za siebie, ale za państwo jako twór religijny i za każdego z jego mieszkańców, za ich ziemski los i za ich zbawienie. W konsekwencji Cerkiew, pod grozą zdrady swej religijnej misji, musi się włączyć w dzieło dokonywane przez cara. Zadania państwa i cele wyznaczone przez carską władzę stają się celami i zadaniami Cerkwi⁶⁰.

Państwo bolszewickie bez wątpienia kontynuowało – *de facto* modyfikowało, a w pewnym wymiarze nawet wzmacniało – rozpatrywaną tradycję, w ramach której władza – tym razem partii komunistycznej, jej kierownictwa centralnego i przywódcy – łączy się z prawdą, przybierając postać systemu ideokracji, najpierw w samej organizacji rewolucjonistów, a następnie również w całym państwie. „Obecnie – pisał już na kilkanaście lat przed przewrotem w Rosji, Włodzimierz Lenin – staliśmy się partią, a to właśnie oznacza utworzenie władzy, przekształcenie autorytetu idei w autorytet władzy...”⁶¹ W ujęciu Stalina niezbędnym składnikiem autorytetu władzy staje się wiara w przywódców, a partia, która nie posiadałaby takiej wiary, „nie mogłaby istnieć”⁶².

Dwoista, bosko-ludzka natura władzy carskiej, posiadająca, jak wierzone, sankcję Niebios leżała u podstaw stabilności, trwałości i ładu Rosji. „Tylko ten (car bądź samozwaniec – przyp. M. B.), kto utrzymywał i jakoś to udowydniał, że jego władza ma bosko-ludzką naturę mógł tu sprawować rządy, prowadzić za sobą lud, liczyć na jego posłuszeństwo i oddanie”⁶³. Zachwianie realności bądź

⁵⁷ Cyt. wg: tamże.

⁵⁸ L. Luks, *Rossija między Zapadom i Wostokom. Sbornik statiej*, Moskwa 1993, s. 17.

⁵⁹ N. Wiert, *Istorija sowietskogo gosudarstwa. 1900–1991*, Moskwa 2003, s. 7.

⁶⁰ A. Hauke Ligowski OP, *Od „Świętej Rusi” do imperium rosyjskiego*, „Znak. Miesięcznik” 1982, nr 6 (331), s. 488.

⁶¹ W. Lenin, *Dziela*, t. 7, Warszawa 1953, s. 389.

⁶² Cyt. wg: S. Symotiuk, *Stalin...*, s. 82.

⁶³ R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 109. Por.: A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1991, s. 110, Dż. Hosking, *Rossija i russkije*, t. 1, Moskwa 2003, s. 30.

choćby mitu cesarskiej, czy szerzej władczej, potęgi stawało się w oczach jego poddanych – zwykle bardziej bezpośrednio i silniej niż gdzie indziej – środkiem do delegitymizacji władzy, podważało podstawy całego porządku społecznego. Czuli to niekiedy najpełniej sami obrońcy *status quo*, choćby minister spraw wewnętrznych i szef policji Piotr Durnowo, który w przededniu I wojny światowej, w lutym 1914 roku, ostrzegał cara, że jeśli wojna pójdzie źle, „nie da się uniknąć rewolucji społecznej w skrajnej formie”⁶⁴. Kilkadziesiąt lat później zachwianie społecznej wiary w moc – tym razem komunistycznej – władzy, podważyło jej ideologiczną i polityczną legitymizację, poprzedzając, a następnie współwarunkując rozkład sowieckiego państwa.

Należy pamiętać, że – co również sprzyjało przedstawianym wyżej procesom – o ile jedną z podstaw nowożytnej tożsamości zachodniej jest wyraźny rozdział Kościoła i państwa, władzy duchownej i władzy świeckiej, *sacrum* i *profanum*, w historii prawosławnej Rosji trudno mówić o czymś podobnym. „Bizantyński Kościół (później – rosyjski prawosławny) od początku głosił i ucieleśniał w praktyce ideę podporządkowania się Władzy: imperatorom, potem książętom, carom, panom, ponownie imperatorom, a następnie... także bolszewikom”⁶⁵. Naruszający tajemnicę spowiedzi obowiązek donoszenia władzom państwowym o osobach wątpliwych politycznie był tego dobitnym świadectwem⁶⁶. Tyleż naturalną i samooczywistą, co oczekiwaną przez władzę, postawą mieszkańca Rosji stało się spontaniczno-zrytualizowane posłuszeństwo wobec władcy, wolne w istocie od jakichkolwiek pryncypialnych zastrzeżeń i ograniczeń, kontynuowane tam przez stulecia przy zmieniającej się formie jego wymaganej stylizacji; Katarzyna II zmieniła np. obowiązującą wcześniej w listach kierowanych do władzy formułę *rab* (niewolnik) na *wierny poddany*⁶⁷. Głęboko utrwalone i charakterystyczne dla mentalności rosyjskiej: tendencja do sakralizacji władzy, ideologia *samodzierżawia* oraz, w ich następstwie, „szczególne przemieszanie wątków *sacrum* i *profanum* nie mogły pozostać bez wpływu na rozwijający się w drugiej połowie XIX w. rosyjski ruch rewolucyjny”⁶⁸ oraz na jego dwudziestowiecznych, bolszewickich sukcesorów.

W tle, ale i u podstaw, ideologicznych koncepcji radykalnej inteligencji rosyjskiej, z bolszewicką włącznie, odnaleźć można cały szereg elementów, wyrażających ich religiopodobny charakter. Istniała jednak przynajmniej jedna podstawowa różnica, czyniąc z owych ideologii jedynie imitację tradycyjnej religii. Fundamentalną intencją była bowiem nie zasada podporządkowywania się Boskiemu

⁶⁴ Cyt. wg: N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1988, s. 951.

⁶⁵ Ju. Afanasjew, *Opasnaja Rossija. Tradiciji samowlastija siegodnia*, Moskwa 2001, s. 71.

⁶⁶ Por.: B. Jegorow, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, Gdańsk 2002, s. 86–87.

⁶⁷ Por.: J. Besala, *Rosja i droga do Europy*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik” 1989, nr 3 (811), s. 364–365.

⁶⁸ R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998, s. 124.

autorytetowi i woli, a zasada pożytku czy korzyści – deklaratywnie: dobra narodu, ludu, proletariatu, mieszkańców kraju itp., faktycznie zaś: interesu, sprawowanej już przez siebie lub potencjalnej, spodziewanej władzy, jej wewnętrznej intensyfikacji i zewnętrznej ekspansji, a zatem cele *de facto* profaniczne⁶⁹.

Religiopodobna metamorfoza wyznawanej ideologii nie jest, oczywiście, unikalną osobliwością bolszewizmu czy komunizmu, występującą jedynie w Rosji. Na Zachodzie – konkurencyjne w stosunku do tradycyjnych systemów religijnych i aspirujące do wszechogarniającej wizji świata, wyjaśniającej jego przeszłość, współczesność i przyszłość – koncepcje ideologiczne nabierały również, mimo swych racjonalistycznych często inspiracji i ambicji filozoficznych, niekiedy charakteru parareligijnego. Jak twierdzi autor książki *Religiopodobny komunizm*, Marcin Kula, na wskazaną przemianę bolszewizmu jeszcze większy wpływ miało podłoże, na którym implantowano myśl Marksa i jego następców: „Powstała (ona – przyp. M. B.) na zmodernizowanym Zachodzie została obleczone w ciało na niezmodernizowanym Wschodzie”. Można sądzić, że „sowiecki system właśnie dlatego wyjątkowo łatwo przyjmował rytuały tradycyjne, zwłaszcza związane z cywilizacją mało zmodernizowaną, że to jeszcze nie było społeczeństwo przemysłowe – a jeśli, to jedynie wyspowo lub (i) naskórkowo”⁷⁰. W wielkim stopniu system ten został zbudowany przez ludzi wywodzących się z nizin społecznych, a właściwy mu system wartości był w dużej mierze „naznaczony piętnem niezmodernizowanej rosyjskiej wsi. Jej przedstawiciele potrzebowali czegoś zamiast religii, a jednocześnie tylko wzory religijnego myślenia i religijnych zachowań znali”⁷¹ – dając się porwać antychrześcijańskiej ideologii, wielu z nich w głębi duszy pragnęło zyskać możliwość zaprowadzenia *quasi*-chrześcijańskiego porządku na ziemi.

Należy pamiętać o ogromie i głębokości próżni, jaka wytworzyła się w świadomości i życiu duchowym rosyjskich warstw wykształconych ostatnich stuleci, poczynając zwłaszcza od połowy XIX wieku. Polityczna instrumentalizacja religii przez władzę carską, dyskredytacja Cerkwi w oczach „myślących Rosjan”, rozziw wiary i sumienia, tradycyjnej duchowości, zwróconej ku boskiej transcendencji, i inteligenckiego moralizmu, skupionego wyłącznie na świecie zewnętrznym, prowadziły do sytuacji, w której „religii kościelnej przeciwstawia się absolutna negacja jako nihilizm, będący programowo nie tylko empiryzmem, ale materializmem i ateizmem”⁷². Powstałą pustkę religijno-duchową wypełniły świeckie ideologie, przybierające charakter – niekiedy nawet bardziej niż ich religijne poprzedniki maksymalistycznie i *quasi*-paruzyjnie zorientowanych – im-

⁶⁹ A. Achijezier i in., *Socyokulturnyje osnovanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 234–235.

⁷⁰ M. Kula, *Religiopodobny komunizm*, Kraków 2003, s. 131–132. Wskazana okoliczność dotyczyła również wielu innych krajów głoszących podobną ideologię, np. Chin, Wietnamu, Korei, a w pewnym stopniu także państw środkowoeuropejskich.

⁷¹ Tamże, s. 133.

⁷² Por.: T. Massaryk, *Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie*, t. 2, Jena 1913, s. 441.

manentnych eschatologii. W następstwie powyższego, postępujący proces laicyzacji nie oznaczał wcale konieczności całkowitej destrukcji wielu wcześniejszych postaw, prowadząc nawet niekiedy do ich ekstremalizacji. *Quasi-rajski* komponent ideologii marksistowskiej, a następnie sowieckiej, pełnił określone funkcje ideologiczne. Wskazywał ideał społeczny, do którego całe społeczeństwo powinno dążyć, podkreślał epokowy charakter podjętego przez nie dzieła i uzasadniał sens wspólnotowego istnienia. W następstwie powyższego: „Kraj żył ze świadomością wielkiej historycznej misji, która usprawiedliwiała wszystkie trudności i nieszczęścia, zwalające się (na niego – przyp. M. B.) w toku jej realizacji”⁷³.

Przywódcy bolszewicy szybko zrozumieli społeczną potrzebę *quasi-religijnego* kultu w rządonym przez siebie państwie: „Propagowano naukę jako alternatywę dla religii i rozwijano religię z jej bóstwami, świętymi i obrzędami”⁷⁴. W podobnym kontekście należy rozumieć decyzję o, planowanym już na wiele miesięcy przed jego śmiercią, zabalsamowaniu zwłok Lenina, zrealizowanym przez zespół o symptomatycznej nazwie: Komisja Nieśmiertelności. Sztytując z prawosławnych relikwii świętych, bolszewicy stworzyli własną relikwię, której kult znalazł szybko w Rosji – niekoniecznie zawsze do tego przymuszonych siłą – uczestników i wyznawców⁷⁵. Jakkolwiek reżim bolszewicki programowo odrzucał tradycje przeszłości, to musiał on – jak słusznie wskazuje James Billington – wykorzystywać stare symbole przebrane w nową formę, by legitymizować siebie w oczach narodu⁷⁶. Można sądzić, że podobny kult zaspokajał wewnętrzne potrzeby również samych działaczy bolszewickich.

W kulturze rosyjskiej brakowało miejsca na sferę aksjologicznie neutralną: sferę neutralnych zachowań i instytucji, które nie musiałyby być: „boskie” albo „szatańskie”, „święte” albo „grzeszne”, „państwowe” albo „antypaństwowe”, „dobre” albo „złe”. Jak przypomina niemiecki filozof Walter Szubart: „Duszy rosyjskiej obca jest kompromisowość. U Rosjan nie ma amortyzującej części środkowej, ogniwa łączącego dwie skrajności”⁷⁷. Rzecz nie sprowadza się do bezwiednego wpływu schematów mentalnych na myślenie i postawy Rosjan, gdyż bardzo rozpowszechnionym elementem tamtejszej świadomości jest właśnie przekonanie o – wyróżniającym ją pozytywnie od innych – wyraźnym rozdzieleniu wartości i antywartości. Z podobnymi, typowymi dla kultury rosyjskiej, schematami binarnymi współbrzmiała – w sferze ideologicznych źródeł Rosji Radzieckiej – wykluczająca również istnienie neutralnej sfery pośredniej, Leninowska teza o dwóch jedynie, wykluczających się i przeciwstawnych, typach ideologii, a także dwóch typach dyktatury, które mogą wykształcić się w sytuacji rewo-

⁷³ A. Zinowjew, *Idieologija partii buduszczo, Moskwa 2003*, s. 75.

⁷⁴ R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 362.

⁷⁵ Por.: tamże, s. 522–524.

⁷⁶ Por.: Dż. Billington, *Rossija w poskachs siebia*, Moskwa 2005, s. 41.

⁷⁷ W. Szubart, *Jewropa i dusza Wostoka*, Moskwa 1997, s. 84.

lucyjnej w społeczeństwie kapitalistycznym: burżuazyjnym i proletariackim⁷⁸. Sformułowania Lenina brzmią całkowicie jednoznacznie:

Skoro nie może być mowy o ideologii samodzielnej, wypracowanej przez same masy robotnicze w samym procesie ich ruchu, to zagadnienie stoi *tylko tak*: ideologia burżuazyjna czy socjalistyczna. Środka tu nie ma (ponieważ żadnej „trzeciej” ideologii ludzkość nie wypracowała, a zresztą w ogóle w społeczeństwie rozdieranym przez sprzeczności klasowe nie może być nigdy ideologii pozaklasowej czy ponadklasowej)⁷⁹.

Dychotomiczność przeciwstawienia potęguje dodatkowo określony sposób postrzegania i oceny kapitalizmu: „Jest to społeczeństwo kapitalistyczne, albowiem »wolni« robotnicy, którzy przez całe życie pracują na kapitał, »mają prawo« jedynie do takich środków egzystencji, jakie niezbędne są do utrzymania przy życiu wytwarzających zysk niewolników, do zabezpieczenia i uwiecznienia niewolnictwa kapitalistycznego”⁸⁰. Obraz budowanego przez bolszewików społeczeństwa socjalistycznego był z kolei – podobnie jak wcześniej, w przypadku słowianofilskiego wyobrażenia Rosji, konstruowanego w wielkim stopniu wtórnie na jednostronnie negatywnym wizerunku Europy⁸¹ – tworzony jako bieżąco odmienna od burżuazyjnej, pozytywna alternatywa kształtu rzeczywistości społecznej: „Ludzkość zrzuca z siebie ostatnią formę niewolnictwa: niewolnictwo kapitalistyczne, czyli najemne. Wyzwalając się z niewoli ludzkość po raz pierwszy przechodzi do prawdziwej wolności”⁸².

W czasach zimnej wojny typowe dla myśli bolszewickiej dychotomiczne pojmowanie świata osiągnęło swój globalistyczny szczyt w formie koncepcji – i związanej z nią postawy politycznej – „dwóch obozów”: imperialistycznego i antydemokratycznego, kierowanego przez burżuazyjne Stany Zjednoczone, oraz antyimperialistycznego i demokratycznego, któremu przewodzi budujący komunizm Związek Radziecki. Wszelkie „formalne” analogie pomiędzy oboma porządkami społecznymi mają, jak głoszono, charakter jedynie powierzchowny, fałszujący rzeczywistość i pozorny. Wymagają one zatem pryncypialnej demistyfikacji, dokonywanej przez sowieckich przywódców; nie uchylał się od niej chociażby Stalin, który „wykazał zasadniczą różnicę między wyborami w ZSRR, rzeczywiście wolnymi, rzeczywiście demokratycznymi, a wyborami w krajach kapitalistycznych, gdzie na lud wywierają nacisk klasy wyzyskujące”⁸³.

Źródła binaryzmu kulturowo-mentalnego sięgają głęboko w historię, religię i duchowość Rosji. Jednym z podstawowych schematów świadomości archaicznej był, obdarzany kosmogenicznym sensem, odwieczny spór Prawdy i Krzywdy.

⁷⁸ Por. np.: W. Lenin, *Dziela wybrane*, t. 1, Warszawa 1978, s. 204, 215 i n.

⁷⁹ Tamże, s. 215.

⁸⁰ W. Lenin, *Socjalizm a religia*, „Colloquia Communia. Miesięcznik” 1986, nr 6 (29), s. 57.

⁸¹ Por.: A. Besançon, *Edukacja...*, s. 1212.

⁸² W. Lenin, *Trzecia Międzynarodówka i jej miejsce w historii*, „Colloquia Communia. Miesięcznik” 1986, nr 6 (29), s. 132.

⁸³ *Józef Stalin. Krótki życiorys*, Warszawa 1949, s. 157.

Mentalność, kultura i tradycja rosyjska, zrodzone na glebie prawosławia, silniej niż chrześcijaństwo zachodnie konserwowały kosmologiczny charakter religii przedchrześcijańskich. „Jest znamienne, że w odróżnieniu od tradycji zachodniej, w której przeciwstawienie grodu ziemskiego i grodu niebieskiego było pojmowane jako problem wewnętrznego wyboru człowieka, w rosyjskiej interpretacji grody niebieski i ziemski były utożsamiane z siłami zewnętrznymi dla człowieka: Prawdą i Krzywdą [...]”⁸⁴. Pierwsza chce pokonać drugą w rezultacie ich wzajemnej konfrontacji: „Prawda odeszła na niebiosy... A Krzywda rozeszła się u nas cała po całej ziemi”⁸⁵.

Taki właśnie, binarny, manichejski schemat, w swej przedstawionej wyżej konkretności, artykułował się w poprzedzających i inspirujących bolszewizm pismach narodnickich⁸⁶. Rozprzestrzenieniu się marksizmu w Rosji sprzyjało – nadając jednocześnie jego recepcji określony charakter – utrzymywanie się w świadomości społecznej schematów binarnych. Pozostająca w ich sferze inteligencja rosyjska odbierała marksizm jako ucieleśnienie utraconej niegdyś, długo oczekiwanej i powracającej właśnie Prawdy. Bolszewizm stał się – do pewnego przynajmniej stopnia – kolejnym, najbardziej może skrajnym, przejawem, etapem i formą konkretyzacji tamtejszego manicheizmu. Stanowiąca fundament ideologii bolszewickiej teoria walki klasowej zakładała – ekstrapolując go na wszystkie dziedziny życia społecznego i kulturowego – „wyobrażenie o istnieniu dwóch światów: świata Prawdy – socjalizmu i świata Krzywdy – kapitalizmu, imperializmu, wojny”⁸⁷. Walka stawiała się wówczas uniwersalnym sposobem rozwiązywania wszystkich ludzkich problemów.

Samo prawosławie nigdy nie zaakceptowało łacińskiej nauki, akcentującej ideę indywidualnego sądu Bożego nad każdą duszą, dzielącego dusze na trzy kategorie: sprawiedliwych, potępionych i kategorię pośrednią, obejmującą dusze wymagające czyścicowego oczyszczenia. Co więcej, kontrast pomiędzy dobrem a złem – podobnie jak dualizm i napięcie między doczesnością a zaświatami, ideałem a rzeczywistością – był tu silniej odbierany w horyzoncie bardziej bezpośrednio przeżywanej perspektywy eschatologicznej. Ostre przeciwstawienie pogrążonego w zлу, grzechach, cierpieniach, sprzecznościach i niesprawiedliwości świata jego przyszłemu, wolnemu od podobnych negatywów, odnowionemu obliczu potęgowało dramatyzm podejmowanych wyborów. Według symptomatycznego stwierdzenia znanego prawosławnego teologa Pawła Fłorenskiego „jesteśmy skazani w rzeczy samej tylko na jeden zasadniczy wybór: albo Trójca, albo inferalne szaleństwo”⁸⁸, co radykalnie przeciwstawiało sobie wzajemnie po-

⁸⁴ A. Achijezier i in., *Socyokulturnyje osnovanija...*, s. 385–387.

⁸⁵ Tamże, s. 387.

⁸⁶ Por.: s. 35–38.

⁸⁷ A. Achijezier i in., *Socyokulturnyje osnovanija...*, s. 390.

⁸⁸ W. Hryniewicz, *Prawosławie poszukujących. Refleksje nieprawosławnego teologa*, „Znak” 1993, nr 2, s. 18.

stawy i działania służące jednemu albo drugiemu. Nawet gdy podobne odniesienie traciło z czasem swój pierwotny sens religijny, zachowania i postawy ludzkie nadal były oceniane w sposób dychotomiczny: albo samo dobro, albo samo zło.

Podtrzymywaniu polarności ocen i zachowań sprzyjały jednocześnie istniejące realia społeczno-historyczne kraju: „Despotyzm rosyjski stworzył społeczeństwo, w którym nie było niczego pośredniego między serwilizmem a buntem, czyli między totalną identyfikacją z zastanym porządkiem a totalną jego negacją”⁸⁹. Każdej z obu postaw odpowiadał przeciwny w stosunku do drugiej sposób odbioru, konceptualizacji i wartościowania świata. Nie mogąc realizować się w oficjalnym życiu politycznym i czując się wyobcowanymi z realiów istniejącego *status quo* swego kraju, inteligenci rosyjscy szukali wyjścia dla wyznawanych społecznych ideałów w *quasi*-religijnym dążeniu do jednej, uniwersalnej prawdy, która nadawałaby definitywnie sens otaczającemu ich chaosowi moralnemu i społecznemu. Pełnia własnego oddania się tak pojmowanej prawdzie, wyciąganie z niej wszelkich, najskrajniejszych zwłaszcza, konsekwencji traktowane były wśród nich jako obowiązek moralny, tworząc w rezultacie klimat sprzyjający powstawaniu kolejnych – nastawionych na realizację społecznej szczęśliwości – millenarystycznych doktryn politycznych⁹⁰. Prawda każdej z nich w niezachwianym przekonaniu jej wyznawców wykluczała prawdę wszystkich innych, rozdzielając dychotomicznie królestwa prawdy i nie-prawdy.

Osobowość samego Lenina, sposób postrzegania przezeń świata i jego postawa wobec innych były nie tylko odzwierciedleniem, ale i wyrazem wyjątkowego spotęgowania podobnego binaryzmu. Symptomatyczny obraz postaci przywódcy bolszewizmu przedstawia m.in. przypominana przez Richarda Pipesa charakterystyka sformułowana w pierwszych latach ubiegłego wieku przez Aleksandra Poriesowa:

Lenin rozróżniał tylko dwie kategorie ludzi i zjawisk – własną i obcą. Jego własna to ci, którzy w ten czy inny sposób znajdowali się w kręgu wpływów jego organizacji, obcy zaś to ci, którzy się tym wpływom nie poddawali i których już z tego jednego powodu uważał za wrogów. Między tymi biegunami – towarzysz-przyjaciół i dysydent-wróg – dla Lenina nie istniało żadne pośrednie *spectrum* międzyludzkich stosunków towarzyskich i osobistych...⁹¹

Zamiast naturalnej dychotomii „ja-my” – „wy-oni” występowało wówczas przeciwieństwo „przyjaciół-wróg”, wykluczające pogodzenie czy kompromis. „Różnica między Leninem a Stalinem polegała na odmiennej koncepcji „obcego”. Swojacy Lenina byli dla Stalina obcymi, ludźmi, którzy pozostali wierni nie jemu, ale założycielowi partii i którzy byli jego konkurentami do władzy. Toteż traktował ich tak samo okrutnie, jak Lenin swoich wrogów”⁹². W obu wypad-

⁸⁹ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 608.

⁹⁰ Por.: A. Kelly, *Wstęp. Nic nie jest proste*, [w:] I. Berlin, *Myśliciele rosyjscy*, Warszawa 2003, s. XVII; A. Andriejew, A. Sieliwanow, *Russkaja tradycja*, Moskwa 2004, s. 98 in.

⁹¹ Cyt. za: R. Pipes, *Rewolucja rosyjska*, Warszawa 1994, s. 277.

⁹² Tenże, *Rosja bolszewików...*, s. 543.

kach strukturalne ramy percepcji rzeczywistości społecznej wyznaczała jednak – odpowiadająca binaryzmowi mentalności i kultury rosyjskiej – opozycja „swój” – „obcy”, z jej daleko sięgającymi konsekwencjami w sferze myślenia, wartościowania i działania. I Lenin, i Stalin pojmowali świat w ramach dychotomicznej opozycji „my – oni”, gdzie kompromis jest odbierany jako „upadły”, czy po prostu zły, a polityka zostaje uwolniona od jakichkolwiek więzów zwyczajnej moralności.

W strukturze dychotomicznych opozycji mechanizmem politycznej i społecznej integracji stawał się – sięgający korzeniami archaicznych czasów i struktur mentalnych – kompleks „wroga”. Metafora „wroga” i „wrogiego otoczenia ojczyzny socjalizmu” nie tylko po prostu legitymizowała nowy porządek społeczny w ogóle, ale legitymizowała go jako taki, w którym fundamentalnymi elementami strukturalnymi były armia i siły bezpieczeństwa w charakterze instytucji i instrumentów nieprzerwanego terroru⁹³. Trwała nigdy nieustająca praca nad wykrywaniem i demaskowaniem, a *de facto* nad wytwarzaniem kolejnych wrogów, kształtowaniem ich złowrogiego obrazu w świadomości społecznej, z dziecięcą włącznie⁹⁴.

Moment demaskacji utajonej wcześniej binarności pojmowany był jednocześnie często jako jedynie prawdziwa diagnoza przeszłości i teraźniejszości. Przytoczmy dla przykładu wypowiedź Stalina: „Minęły czasy, kiedy z butą głoszono: »jednolita i niepodzielna Rosja«. Dziś nawet dziecko wie, że »jednolitej i niepodzielnej« Rosji nie ma, że od dawna podzieliła się ona na dwie przeciwstawne sobie klasy: burżuazję i proletariatus”⁹⁵. Nie inaczej miało być, oczywiście, we wszystkich innych społeczeństwach kapitalistycznych (i szerzej – we wszystkich społeczeństwach klasowych), a także w wymiarze światowym: „Potężne salwy Rewolucji Październikowej podzieliły świat na dwa antagonistyczne obozy. Ojczyzna leninizmu i Rewolucji Październikowej stała się centrum ruchu wyzwolenieckiego”⁹⁶. Nawet u schyłku istnienia Związku Radzieckiego, już niemal na progu *pieriestrojki*, można znaleźć podobne ślady polarnej koncepcji świata, spętęgowanej perspektywą, rozpoczętą jakoby dziełem bolszewickiej rewolucji, rozstrzygającej walki dwu antagonistycznych sił:

Rok 1917 dowiódł – głosił w jego 70. rocznicę Michaił Gorbaczow – że wybór między socjalizmem i kapitalizmem to główna alternatywa społeczna naszej epoki, że w XX wieku nie można iść naprzód, nie dążąc do wyższej formy organizacji społeczeństwa – socjalizmu⁹⁷.

⁹³ Por.: L. Gudkow, *Niegiatnaja idientcznost'. Stat'i 1997–2002*, Moskwa 2004, s. 559, 600–603.

⁹⁴ A. Achijezier i in., *Socyokulturnyje osnovanija...*, s. 398–403.

⁹⁵ J. Stalin, *Klasa proletariatuszy i partia proletariatuszy*, Warszawa 1949, s. 5.

⁹⁶ P. Fiedosiejew, *Rewolucja Październikowa i postęp społeczny*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10, s. 5.

⁹⁷ Cyt. za: D. Remnick, *Grobowiec Lenina*, Warszawa 1997, s. 66.

Motyw ostatecznej, rozstrzygającej bitwy i następującego po niej końca czasu był głęboko zakorzeniony w mentalności i kulturze rosyjskiej. Z jednej strony sięgał on obecnej w strukturach świadomości archaicznej i jej rozmaitych historycznych metamorfoz – manichejskiej koncepcji rzeczywistości pojmowanej jako walka dwóch kosmicznych żywiołów – Światła, Dobra i Prawdy oraz Ciemności, Zła i Krzywdy. Z drugiej wspierał się na towarzyszącej prawosławiu idei Królestwa Bożego, uosabiającego ostateczny triumf Sprawiedliwości nad niesprawiedliwością, triumfu Dobra nad złem, Prawdy nad fałszem⁹⁸.

Przejmowane z marksizmu pojęcia i konstrukcje ideologiczne podlegały w rosyjskim ruchu rewolucyjnym charakterystycznym metamorfozom. Marks i Engels uważali idee za oparte na doświadczeniu odbicia rzeczywistości, Lenin natomiast – jak wskazuje polski semiotyk Jerzy Faryno – *de facto* traktował ideę jako jedność pojęcia z rzeczywistością, w następstwie czego „idea staje się niejako projektodawcą i motorem urzeczywistniania zawartego w niej projektu”⁹⁹. Pozostając zarazem podstawą gwarantującą spójność systemu teoretycznego i światopoglądowego, tak rozumiana „idea »funduje« totalność i znosi różnicę między projektem mentalnym a rzeczywistością, może więc prowadzić do utopii i totalitaryzmu”¹⁰⁰.

Należy zastrzec, że przedstawiona wyżej diagnoza – przeciwstawiająca sposób rozumienia idei przez Lenina rozumieniu ich przez klasyków marksizmu – dotyczy sposobu faktycznego pojmowania związku idei z rzeczywistością, w sferze bolszewickiego pojmowania świata i własnej w nim aktywności, a nie deklaracji Lenina na ten temat. Te ostatnie podkreślały bowiem właśnie moment „kopiowania” czy „odbijania” materii przez świadomość: „Materia jest filozoficzną kategorią służącą do oznaczania obiektywnej rzeczywistości, którą nasze wrażenia kopiuja, fotografują, odzwierciedlają, a która istnieje niezależnie od nich”¹⁰¹. Nawet jednak przytoczona ostatnio wypowiedź skrywa – co uchodziło uwadze samego Lenina – symptomatyczny paradoks. Materia została przezeń zdefiniowana przez jej odniesienie do podmiotu poznającego (jego wrażen, a więc i świadomości), czyli świadomość została tu *de facto* włączona do pojęcia materii w roli koniecznego korelatu, gdyż materię można zdefiniować jedynie przez cechę „bycia na zewnątrz świadomości”¹⁰².

Jak wskazuje Faryno, leninowskie utożsamianie w idei pojęcia i rzeczywistości wykazywało pewne pokrewieństwo z rozumieniem człowieka i świata jako „ikony” i z koncepcją „przebóstwienia” człowieka i świata. Tradycyjna „idea rosyjska” to nie jedynie koncepcja (obraz) Rosji, jej losów i przeznaczenia, ale

⁹⁸ A. Achijezier i in., *Socyokulturnyje osnovanija...*, s. 119.

⁹⁹ J. Faryno, *Idieja – russkaja idieja – idiejnyj*, [w:] *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, pod red. A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 176.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ W. Lenin, *Dzieła*, t. 14, Warszawa 1949, s. 145–146.

¹⁰² Por.: L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 730.

koncepcja Rosji jako nosicielki prawdziwej idei (ikony) Boskiej wraz z powierzoną jej misją urzeczywistniania tej ikony na całym świecie. W wersji ześwieczzonej, ale typologicznie bliskiej, Rosja urzeczywistniała taką „ikonę” w okresie radzieckim. „Wszystko zostało (wprawdzie nie przebóstwione) »zleninizowane/zestalinizowane«: ulice, miasta, zakłady, akcje itd. przybrały miano właśnie Lenina/Stalina. Partie i organizacje, czyli zbiorowość i pojedynczy ludzie, również okazały się »leninowskie/stalinowskie«, »radzieckie«”¹⁰³. Wyznawca innej idei nie mógł już być nazywany „człowiekiem ideowym” czy choćby „patriotą”. Mimo inaczej rozłożonych akcentów „idea radziecka” okazywała się być pod wieloma względami – spotęgowaną w sposób skarykaturowany – kolejną wersją „idei rosyjskiej”. Ideologizacji rzeczywistości towarzyszył jednocześnie w sposób zupełnie naturalny moment politycznego zawłaszczania, skoro – jak zauważył kiedyś lapidarnie Stanisław Jerzy Lec: „Kto panuje nad semantyką, może wszystko nazwać swoim”¹⁰⁴.

Jak pokazują doświadczenia ostatnich lat, uwolnienie się z więzów marksistowsko-leninowskiej mitologii nie musi wcale oznaczać wyjścia ze sfery myślenia w strukturach mitu; może nawet powodować ich mentalną rewitalizację, choćby w formie reaktualizacji – korespondującego z pojmowaniem Rosji w kategoriach „duszy świata” – poczucia *axis mundi* (znajdowania się w „środku świata”) i związanej z nim zdolności odmienienia oblicza świata. „Czuję się – wyznała kiedyś Irina Staszkiwicz, jedna z osób, które odważyły się w dniach puczu sierpniowego 1991 roku stanąć w obronie wolności – jak pionier na nowym łądzie [...]. Mam wrażenie, jakbym stała w samym środku świata”¹⁰⁵.

Ludzie, uczestniczący w dramatycznych wydarzeniach, wykazują często skłonność do nadawania im statusu czegoś centralnego, rozstrzygającego o losach „swego świata”. Gdy jednak – i w stopniu, w jakim tak się dzieje – podobne treści stają się jednocześnie podstawą, mniej bądź bardziej uniwersalistycznych, mesjanistycznych ideologii z jednej strony i odpowiadających im form instytucjonalnych z drugiej, wcześniejszym obrońcom wolności pozostaje zwykle wybór między udziałem w nowym-starym systemie sprawowania władzy, rolą dysydenta i wycofaniem się w prywatność. Podlegające oddziaływaniu wielu różnych czynników i uwarunkowań, procesy historyczne rozstrzygają o tym, czy – i w jakiej mierze – podobny schemat pozwala coś wyjaśnić w dynamice rozwojowej danego społeczeństwa.

¹⁰³ J. Faryno, *Idieja...*, s. 176.

¹⁰⁴ Cyt. za: P. Śpiewak, *Pamięć po komunizmie*, Gdańsk 2005, s. 13.

¹⁰⁵ Cyt. za: D. Remnick, *Zmartwychwstanie...*, s. 349.

II. NARÓD, LUD, KLASA, PARTIA, WÓDZ

W imperium rosyjskim wspólnota narodowa była „budowana na dwóch formułach: „»Moskwa trzecim Rzymem« oraz »Samodzierżawie. Prawosławie. Naród«. Pojęcie »naród« mieściło w sobie wspólnotę wszystkich prawosławnych Rosjan, łącznie z ludnością ziem białoruskich i małoruskich. Wszyscy pozostali mieszkańcy Rosji byli określani jako »obcy...«¹, choć – dodajmy od siebie – w wymiarze państwowym jednak „swoi”, bo „carscy”. Pamiętając o poczynionych wcześniej uwagach, dotyczących pierwszej z formuł, warto przyrzeć się nieco bliżej również drugiej z nich. Jej autor, minister oświaty Sergiusz Uwarow, w notatce do cesarza Mikołaja I w następujących słowach objaśnił rację propagowanej „triady”:

Należało umocnić ojczyznę na trwałych podstawach [...] Znaleźć pierwiastki stanowiące rozpoznawczy charakter Rosji i tylko jej właściwe [...] Bez miłości do wiary przodków zarówno naród, jak i poszczególny człowiek muszą zginąć [...] Samowładztwo jest głównym warunkiem politycznego istnienia Rosji [...] Obok tych dwóch pierwiastków narodowych znajduje się trzeci, nie mniej silny: ludowość².

Polski przekład cytowanego fragmentu pisma Uwarowa zniekształca jego sens: jako „ludowość” przetłumaczono tu rosyjskie słowo *narodnost'*, oznaczające czasem „narodowość”, czasem „ludowość”, a czasem nakładanie się obu znaczeń (rosyjskie pojęcie „naród” oznaczać może „naród” lub „lud”). W języku polskim sens trzeciego elementu rozpatrywanej triady adekwatniej oddają słowa „naród” lub „narodowość”³. Przytaczający słowa carskiego ministra-ideologa Michaił Heller, słusznie podkreśla natomiast, że nieprecyzyjność sensu owego członu „pozwalala odwoływać się do niego wszystkim, kto tylko miał na to ochotę”⁴. Sam Uwarow zdawał sobie sprawę z niejednoznaczności rozpatrywanego pojęcia, a nawet ambiwalentnego charakteru konsekwencji uczynienia z niego jednej z podstaw ideologii państwowej, dostrzegł w tym jednak, możliwą do instrumentalnego wykorzystania, zaletę: *narodnost'* „nie wymaga niewzruszonych idei [...]”. Wystarczy, jeśli zachowamy niewzruszoną świątynię naszych lu-

¹ R. Miedwiediew, *Obszar postradziecki: trudności samoidentyfikacji*, „Rosja w Globalnej Polityce” 2006, czerwiec, s. 139.

² Cyt. za: M. Heller, *Historia...*, Warszawa 2000, s. 558.

³ Por.: A. Lazari, *Narodnost'*, [w:] *Mentalność...*, s. 58.

⁴ Por.: M. Heller, *Historia...*, s. 558–559.

dowych (tj. zgodnie z sensem cytowanej wypowiedzi, narodowych – przyp. M. B.) pojęć”⁵. Należy pamiętać o szczególnym znaczeniu analizowanego pojęcia w świadomości i tradycji rosyjskiej jako ideologicznej podstawy tyleż nacjonalizmu, co socjalizmu, a także punktu legitymizacyjnego odniesienia Rosjan: „Naród – wskazuje Alain Besançon – jest źródłem i uprawomocnieniem (lub roszczeniem uprawomocnienia) jednocześnie i struktury politycznej caratu, i buntu, który chce go obalić”⁶.

Narod w znaczeniu „ludu” stał się fundamentalnym odniesieniem legitymizującego samookreślenia dla narodnictwa – zrodzonego w latach 70. XIX wieku ruchu inteligencji rosyjskiej, którego radykalny odłam i formy organizacyjne stały się w znaczącym stopniu archetypowym punktem odniesienia i wzorcem dla Lenina i bolszewizmu. Powtarzane z uniesieniem przez wielu z narodnickich wyznawców inteligenckie *credo*: „Głos ludu głosem Boga” ujawnia podstawowy wymiar źródeł, uwikłań – a po części również natury świadomości i myśli narodnickiej – ich *quasi*-religijny charakter. Sami narodnicy, pisząc o atmosferze towarzyszącej podejmowanej przez nich działalności, podkreślali, że „działało raczej jakieś objawienie niż propaganda”⁷. Wyznając – „lud jest dla mnie droższy niż ja sam...”⁸ – i „wierząc w mistyczną konieczność rewolucji [...], poświęcając na ofiarę wszystko”⁹, służyli mu „całym swym jestestwem”¹⁰. Dążyli „do zaspokojenia głębokiej potrzeby osobistego oczyszczenia moralnego”¹¹ i pragnęli poznać wyzwalającą prawdę „w czystym źródle życia ludu”¹². W służeniu sprawie ludu, pojmowanego „nie tylko rozumem, ale wszystkimi swoimi zmysłami”¹³, znajdowali sens swego życia, by po latach, czasem już z pewnym dystansem, konstatować: „Lud był w tym czasie naszą religią. Pragnienie kultu było w nas zawsze”¹⁴.

W sposobie postrzegania, przeżywania i pojmowania przez narodników ludu rosyjskiego odnaleźć można wiele treści właściwych znacznie bardziej uniwersalnemu doświadczeniu *sacrum*. Doświadczenie ludu, własnego z nim kontaktu, a w następstwie również ogrom i charakter nadziei, jakie z tym wiązano, stawały się dla nich wówczas *quasi*-religijnym aktem, poprzez który sięgali oni świętej

⁵ Cyt. za: B. Jegorow, *Oblicza Rosji...*, s. 48.

⁶ Cyt. za: A. Lazari, *Czy Rosja będzie Trzecim Rzymem?*, „Znak. Miesięcznik” 1993, nr 2 (453), s. 51.

⁷ S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja podziemna*, Warszawa 1960, s. 25–26.

⁸ Słowa narodnika-terrorysty Graczeńskiego, cyt. za: N. A. Troickoj, „*Narodnaja wola*” *przed carskim sudom (1880–1891)*, Saratow 1971, s. 59.

⁹ L. Tichomirow, *Konstitucjonalisty w epokę 1881 goda*, Moskwa 1885, s. 24.

¹⁰ Słowa narodnika-terrorysty Żelabowa cyt. za: N. A. Troickoj, „*Narodnaja wola*” ..., s. 58.

¹¹ S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja...*, s. 25–26.

¹² A. P. Szczapow, *Wiejska wspólnota gminna*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, pod red. A. Walickiego, t. I. Warszawa 1965, s. 5.

¹³ Por.: S. Stiepnia-Krawczyński, *Rosja...*, s. 14–15.

¹⁴ Retrospektywne wyznanie wiary w lud narodnika Czernowa cytuję za: J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, t. 5: *Terrorysty*, Warszawa 1931, s. 23.

rzeczywistości, przynoszącej wyznawcom moc i oczyszczenie, wyzwolenie i poczucie sensu¹⁵. W ich postawie nie brakowało jednak również pewnego elementu wyraźnie ambiwalentnego, naturalnego zresztą w strukturach myśli archaicznej, przypisującej ludowi „charakter »lunarny«, tj. bierny, receptywny wobec funkcji bohatera, przywódcy, przewodnika”¹⁶, niezbędnej do osiągnięcia ludowej „pełni”.

Silnie podkreślanym wymiarem narodnickiego doświadczenia ludu było w szczególności doświadczenie jego mocy, zdolnej – jak wierzano – w chwili swego przejawienia się zniszczyć wszelkie przeszkody zamykające drogę ku upragnionej Przyszłości: „W ludzie żyje niezniszczalna siła, której nie może się oprzeć nic i nikt”¹⁷. Z momentem destrukcji wiązał się element konstruktywny, gdyż właśnie w ludzie dostrzegano „ten nowy element, który da nowy bieg historii”¹⁸. Dlatego, „aby osiągnąć zdolność i prawo służenia swojej sprawie, musi ona (inteligencja rosyjska – M. B.) zanurzyć się w ludzie”¹⁹.

W narodnickim pragnieniu „zanurzenia się” czy wręcz „roztopienia się” w ludzie dostrzec można treści wyraźnie korespondujące ze – służącymi regeneracji i wejściu w posiadanie mocy – rytualnymi próbami mitycznego powrotu do nieokreśloności pierwotnego chaosu, przewyciężającego wyobcowanie i przywracającego jedność. Osiągnięcie owego stanu i związana z nim destrukcja istniejących, zestarzałych już jednak, jak sądzono, form życia, w szczególności form życia społecznego i kulturowego – a także „upadłych” postaw i wartości, choćby tych, które symbolizowało pejoratywne dla narodników pojęcie „mieszczaństwa”²⁰ – traktowane były jako warunek możliwości wkroczenia w oczekiwaną Przyszłość: „Nowy świat można tworzyć tylko z chaosu”²¹. Mamy tu do czynienia z uniwersalną symboliką myślenia pozostającego w sferze mitu. Skoro świeżość, potencjalność i przyszłość zostały utożsamione z ludem, a inne, przodujące dotychczas, warstwy społeczne – z tym, co przeżyte i wyobcowane, diagnoza nie mogła brzmieć inaczej: „Dla szlachty czas próby już się skończył. Rosja cywilizowana powinna teraz roztopić się w ludzie”²². Inteligencja narodnicka szła w lud, aby zlać się z jego życiem...

W myśli narodnickiej – w typowy dla kultury rosyjskiej, binarny sposób – przeciwstawienie stanu obecnego i spodziewanej, *quasi*-paruzynnie pojmowanej przyszłości, a także sił społecznych, wiązanych, odpowiednio, z jednym i dru-

¹⁵ Por.: L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, Kraków 1991, s. 13–21, 405.

¹⁶ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 236.

¹⁷ Słowa Bakunina cytuję za: B. S. Itenberg, *Rewolucyonnoje narodnicestwo 70-ch godow XIX wieka*, t. I, Moskwa 1964, s. 54.

¹⁸ N. K. Michajłowski, *Soczenienija*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1906, s. 683.

¹⁹ Cyt. za: F. Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIX^e siècle*, Paris 1972, s. 638.

²⁰ Por.: Iwanow-Razumnik, *Istorija russkoj obszczestwiennoj mysli*, t. I, Sankt-Pietierburg 1911, s. 16–18.

²¹ Słowa Hercena cytuję za: J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 149.

²² A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2: *Rosja i stary świat*, Warszawa 1966, s. 275.

gim, spotęgowane zostało zwłaszcza w pismach narodnickich kierowanych do ludu i rozpowszechnianych z myślą o rozbudzeniu jego rewolucyjnej działalności: „Panoszy się Krzywda – czytamy w jednym z nich – 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”²³.

Możliwa jest jednak na szczęście – wskazywano – również diametralnie odmienna alternatywa: „Oto to złote królestwo, o którym mówi się w baśniach”. Przy tym wcale nie za wieloma górami i za wieloma rzekami: „Ona jest u Ciebie pod nosem. I wystarczy Ci otworzyć wrota, żeby do niego wejść. Ludu rosyjski, czyżbyś Ty nie zapragnął do niego wejść”²⁴. 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 żyto”²⁵. Przedstawiany przez narodników 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”²⁶. Powołaniem i powinnością inteligentów-narodników stawało się działanie zdolne umożliwić lub choćby przyspieszyć nadejście owego dnia: „I wkrótce, wkrótce usłyszysz ich lud rosyjski, wkrótce zbudzi się ze swego wiekowego snu, i biada wówczas jego krzywdzicielom”²⁷.

Wielu działaczy narodnickich, deklarujących najczęściej areligijność bądź wręcz ateizm, wskazałoby zapewne na – wymuszony przez konieczność dostosowania używanego języka do mentalności rosyjskiego chłopstwa – instrumentalny jedynie charakter baśniowej czy *quasi*-sakralnej stylizacji swych tekstów, zwłaszcza zaś przedstawianych w nich apokaliptycznych obrazów przyszłości: „Wówczas to nastanie na ziemi Królestwo Boże, królestwo prawdy i miłości, i nie będzie na niej płaczu, ani chorób, ani smutku, ani cierpień”²⁸. Czytając zastrzeżenia czynione przez samych narodników w podobnych sytuacjach, należy jednak również pamiętać, że ogromu nadziei, jakie wiązali oni z kształtem przyszłości, mającym stanowić realizację formułowanych zamierzeń i podejmowanych działań, nie można byłoby uprawomocnić inaczej, niż wywodząc podstawy owych nadziei z aktów doświadczenia swoiście pojmowanego *sacrum*, zdolnego przemienić całą rzeczywistość, dającego szczególną mądrość i moc. W narodniczej percepcji rzeczywistości społecznej niewątpliwa wydaje się obecność ewi-

²³ [O prawdzie i krzywdzie...], [w:] *Agitacyonnaja literatura russkich riewolucyionnych narodnikow. Potajennyje proizwiedienija 1873–1875 gg.*, Leningrad 1970, s. 101.

²⁴ Tamże, s. 121.

²⁵ Tamże, s. 117.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 123.

²⁸ *Skazka o kopiejkie*, [w:] *Agitacyonnaja literatura...*, s. 266.

dentnych przejawów archaicznej percepcji świata; dotyczy to w szczególności pojmowania świata zorientowanego na identyfikację nosicieli dobra i zła, wyrażających treść dualnej opozycji Prawda – Krzywda. Walka Prawdy z Krzywdą wyklucza tam jakiegokolwiek kompromis. Na razie na ziemi zwycięża Krzywda, ale – wygnana ze świata – Prawda pozostaje zasadniczo niepokonana. „Walka tych dwóch zasad występuje jako zmaganie się sił kosmicznych, przeciwstawiających się sobie przeciwnych substancji, gdzie Prawda okazuje się wewnętrzną zasadą, prawem wszechświata, jakąś moralną substancją świata, absolutnym dobrem”²⁹. Ufności narodników w realność ich wizji przyszłości sprzyjał niewątpliwie – głęboko zakorzeniony i ugruntowany w mentalności i kulturze rosyjskiej – sposób przeżywania swego jednostkowego i wspólnotowego istnienia w kategoriach snu i oczekiwania, nieodległego przebudzenia-zmartwychwstania: „Wszyscy narodnicy byli zdominowani przez jeden wspólny mit, że kiedyś chłopstwo rosyjskie obudzi się, stwarzając możliwość szczęśliwego życia dla wszystkich”³⁰.

Trudno nie zauważyć charakterystycznej – prowadzącej do pewnej polaryzacji postaw rosyjskiej inteligencji – dwoistości, czy wręcz ambiwalencji, sposobu doświadczania przez nią ludu, ujawniającej się w ocenie możliwości emancypacyjnych i rozwojowych samego ludu oraz roli, jaka w związku z tym spoczywa na inteligencji. Niektórzy spośród jej przedstawicieli podkreślali samodzielność rozwojową ludu lub choćby jego hipotetyczną zdolność do samoemancypacji: „Jeśli lud rosyjski obudzi się – wskazywał z pozycji, zauważmy, pozanarodnickich, Dymitr Pisariew – obudzi się sam, z wewnętrznej potrzeby, my go nie rozbudziemy”³¹. Inni zaś – co niewątpliwie bardziej odpowiadało inteligenckiej powinności spłaty długu wobec ludu, a także racji idei narodnickiej w ogóle – wskazywali, że pozostawiony samemu sobie lud, nie byłby w stanie wyzwolić się i samorealizować, akcentując 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”³². Poczuć obowiązków towarzyszył wówczas u inteligencji świadomość asymetrycznej – w stosunku do ludowej – niepełności własnych atutów: „Brak nam tylko siły”³³. W rezultacie wzajemnego dopełniania się ludu i inteligencji upragniona ludowa „pełnia” stawała się jednocześnie ogólnospołeczną „pełnią”.

Treści i wartości, których nosicielami czy ucieleśnieniami były, odpowiednio, lud i inteligencja, dopełniały się wzajemnie – w swym wymiarze potencjalnym – w konstrukcjach narodnickich, zorientowanych, przy wszystkich podejmowa-

²⁹ L. Klukina, *Mifologizacja i obraz imperii w rosyjskiej kulturze XV–XVII w. (k problemie samopoznania rosyjskiego ducha)*, (maszynopis w posiadaniu autora), s. 3.

³⁰ I. Berlin, *Russian Thinkers*, London 1978, s. 235.

³¹ D. I. Pisariew, *Soczinienija*, t. 3, Moskwa 1955, s. 68.

³² *Projekt adriasa Ławrowu po powodu jego polemiki s Tkaczowym*, [w:] B. S. Itenberg, *Rewolucyjnoje narodnicestwo...*, s. 172–173.

³³ A. Hercen, *Pisma...*, t. 2, s. 238.

nych próbach ich krytycznej racjonalizacji, na stan zbliżony do zmitologizowanego *coincidentia oppositorum*, w którym wnoszone, odpowiednio, wartości inteligencje i ludowe, rosyjskie i zachodnie, zasada wspólnoty i zasada osobowości, „materialność” i świadomość, tradycja i postęp, spontaniczność i refleksyjność wyzbywały się swej jednostronności, osiągając finalną jedność i pełnię harmonijnego współspełnienia. 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 postaci, pierwotną, harmonijną jedność, w której żadna część nie pozostaje wyobcowana, a wszystko jest jednym³⁴.

Próby przekształcania podobnych oczekiwań w trwałe, a nawet finalny, stan społeczno-kulturowy, mający stanowić realizację podejmowanych przez narodników działań, intensyfikowały jeszcze dodatkowo napięcia i ambiwalencje wpisane we wszelkie podobne wysiłki osiągnięcia *sacrum*. W praktyce zbiorowego działania – wystarczy przypomnieć sobie przynoszące głębokie rozczerwanie rezultaty „wędrówki w lud”³⁵ – wciąż nowe, boleśnie doświadczane, przeciwieństwa i przeszkody oddzielały inteligencję narodnicką od ludu, rodząc i potęgując świadomość rozdziewu, jaki dzieli zwyczajne, empirycznie uchwytne właściwości mas ojczystego chłopstwa od „ludu rosyjskiego”, stanowiącego intencjonalny przedmiot narodnickiej wiary i pojmowanego w kategoriach *sacrum*.

Skoro 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. Typowy dla postawy i myśli rosyjskiej intencjonalny zwrot ku „centrum”, „sercu” czy „głębi” ludowej rzeczywistości – okazywał się w praktyce podejmowanej przez uczestników ruchu działalności społecznej wyjściem w przestrzeń fantazji, skokiem poza rzeczywistość. Zlekceważona na rzecz upragnionej i poszukiwanej głębi, zwyczajna, zjawiskowa empiryczność brała swój bolesny odwet, podważając stopniowo podstawy wiary narodnickiej. To, co „ukryte”, „niepozorne”, „uśpione” w historycznej realności ludu rosyjskiego, pozostawało wciąż niespełnione – mimo wszelkich wysiłków czynionych przez narodników – zamiast przebudzić się i rozpocząć proces społecznego „zmartwychwstania”. Pojmowane w duchu „mystycznego realizmu” i zeświecczonego maksymalizmu eschatologicznego, oczekiwane wyjście poza „upadłe” determinacje, ograniczenia i sprzeczności rzeczywistości historycznej w wolny od nich świat jedności, wolności i pełni nie miało nigdy nastąpić.

Gdybyśmy chcieli postawić pytanie, czy i w jakiej mierze w postawie inteligencji narodnickiej wobec ludu rosyjskiego można mówić o swoistym narod-

³⁴ Por.: J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 80–82.

³⁵ Por.: A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 356–362.

nickim *ignoto Deo*, widząc w nim surogat chrześcijańskiego zawierzenia Nieznanemu Bogu, warto przywołać słowa apostoła Piotra, przemawiającego do Greków na Areopagu: „Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości, znalazłem też ołtarz, na którym napisano: Nieznanemu Bogu. Otóż to, co czcicie nie znając, ja wam zwiastuję” (Dz 17,23)³⁶.

Narodnicy pragnęli wystąpić w roli Mędrca-Apostoła, objaśniając i „zwiastując” istotę i prawdę ludowego „Mesjasza”, wcześniej jedynie dość niejasno przeżywane i czczone przez swych wyznawców w kulturze rosyjskiej. Wierzyli oni, że przyniesie to, czy choćby przyspieszy, fakt ludowego, w następstwie zaś również ogólnorosyjskiego, a może i ogólnoludzkiego Przebudzenia-Zmartwychwstania. Przyznając sobie rolę interpretatora – „apostoła”-Ludu i występując w niej, dokonywali, bezwiednie bądź świadomie, „oswojenia” doświadczanego *sacrum*, przykrojenia jego treści, odbieranych i wysławianych tak, by nie podważały, lecz przeciwnie, mogły utwierdzać i uświęcać ogromny gmach narodnickich oczekiwań i nadziei, rozpraszać mrok obaw i niepewności, uzasadniać realność *quasi*-paruzyjnej perspektywy ludowo-inteligenckiego współspełnienia. Można zatem powiedzieć, że owemu zawierzeniu i oddaniu się przez narodników swemu „Nieznanemu Bogu” towarzyszyła – dopóki pozostawało się w sferze narodnickiego porządku sensu, pozostawała ona z góry założona i intencjonalnie zagwarantowana – ufność, że nie jest to „Bóg” tak całkiem nieznanym. Jego „tajemnica” była przekształcona w „zagadkę”, możliwą jakoby do rozwiązania, zachowującą jednak wciąż *de facto quasi*-sakralny wymiar rzeczywistości, konieczny, by móc wierzyć w realność – transcendujących ograniczenia, determinacje i sprzeczności empiryczne – narodnickich przeczuć, nadziei, ambicji i planów.

Obserwatorzy i krytycy zewnętrzni, jak choćby piszący do Hercena Turgieniew³⁷, dostrzegali łatwo bolesną prawdę, którą samym narodnikom przyniosło z czasem społeczne doświadczenie, że rosyjski lud nie jest wcale tym, za kogo go biorą, co, w następstwie tego, nie tylko stawiało pod znakiem zapytania, ale po prostu podważało, podstawy realności i legitymizację ich celów, zamysłów i konstrukcji myślowych.

W przypadku bolszewików, którzy legitymizowali swoją działalność rewolucyjną, a następnie zdobytą władzę interesem i dobrem proletariatu (stanowiącego odpowiednik narodnickiego ludu), moment „zawierzenia” Proletariackiemu Bóstwu był znacząco zmodyfikowany i zdecydowanie ograniczony, można nawet – w heglizującej terminologii – powiedzieć, że został on „zniesiony”. Nie sposób nie zauważyć, że – analogicznie jak w przypadku narodników – ogrom nadziei i oczekiwań, jakie bolszewicy wiązali z porewolucyjnym jutrem, zakładał *de facto* obecność szczególnego proletariackiego *sacrum*, zdolnego całkowicie i fi-

³⁶ *Biblia Tysiąclecia* (wyd. III, Warszawa 1979).

³⁷ „Bóg ten (tj. lud rosyjski – przyp. M. B.) – wskazywał Turgieniew – czyni zupełnie nie to, czego się po nim oczekujecie [...], bóg wasz kocha do adoracji to, czego wy nienawidziliście, a nienawidzi tego, co wy kochacie...”. Cyt. za: J. Kucharzewski, *Terrorysty*, Warszawa 1931, s. 24.

nalnie przemienić świat. Obraz komunistycznej przyszłości, przedstawiony w napisanej w lipcu-sierpniu 1917 roku pracy *Państwo i rewolucja*, zakładał taką ufność w jej realność, której w żaden sposób nie można byłoby uzasadnić empirycznie rozpoznawalnymi, czy po prostu profanicznymi, cechami proletariatu. Owa ufność ujawniła się również, choć na krótko, w myśli przywódcy bolszewików bezpośrednio po przewrocie październikowym. W apelu do ludności z 5 listopada 1917 roku Lenin pisał: „Pamiętajcie, że wy sami rządźcie tym państwem”³⁸. Zatem – wywodził on – „konkretnego planu organizacji życia ekonomicznego nie ma i być nie może. Nikt nie może go dać. A zrobić to mogą masy oddolnie, w drodze doświadczenia”³⁹. Skoro hegemonem miał być proletariatus, dekret Rady Komisarzy Ludowych oddawał gospodarkę w jego ręce i powierzał ją kontroli robotniczej.

Najbliższych kilka miesięcy rozwiało wiarę Lenina, że wyzwolony proletariatus będzie spontanicznie zachowywał się tak, jak oczekiwali tego bolszewiczcy przywódcy – dlatego dla jego dobra, przyszłego szczęścia i spełnienia wódz bolszewicki uznał, że podobnie jak w okresie przedrewolucyjnym podmiotem i decydującym aktywności politycznej musi pozostać jeszcze przez jakiś czas partia bolszewicka. W sferze ideologicznego sensu, wiążącego relacją tożsamości przywódcę, partię i dobrze pojmującą swoje interesy klasę robotniczą, nie oznaczało to zresztą istotowej zmiany, skoro Lenin:

Zwycięstwo wieścił,
siły ustokrotnił,
I oto
proletariusz –
wszystkim tu włada⁴⁰.

Narzędziem rewolucyjnego dzieła miała być partia, obmyślona i stworzona przy decydującym wkładzie samego Lenina. Jej kształt organizacyjny nawiązywał bezpośrednio do narodniczej Woli Ludu (*Narodnaja wola*) – organizacji o strukturze hierarchicznej, działającej w paramilitarnym stylu, w której zasada równości członków zastąpiona została strukturą dowódczą z wszechwładnym Komitetem Wykonawczym na czele. Jego członkowie byli zawodowymi, etatowymi rewolucjonistami, utrzymywanymi w większości z funduszy partyjnych. Każdy z członków partii zobowiązany był nie tylko do bezwzględnej akceptacji programu i decyzji władz organizacji, ale i do pełnego oddania jej samego siebie: „Każdy członek – głosił regulamin Komitetu Wykonawczego – musi bezwarunkowo postawić do dyspozycji organizacji wszystkie swoje umiejętności, zasoby, powiązania, sympatie i antypatie, nawet życie”⁴¹. Gdy nie powiodło się zaszcze-

³⁸ W. Lenin, *Dzieła*, t. 26, Warszawa 1953, s. 296.

³⁹ Tamże, s. 366.

⁴⁰ W. Majakowski, *Włodzimierz Ilicz Lenin...*, s. 426.

⁴¹ Cyt. za: R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. 286.

pienie zasad i praktyk *Narodnej woli* całej socjaldemokracji rosyjskiej, Lenin narzucił jej kierowanej przez siebie frakcji bolszewickiej. Tworząc ją, poszedł jednak jeszcze dalej, niż czynił to jego ideologiczny wzór: zerwał w praktyce z zasadą kolegialności władzy i uznał, że obalenie caratu nie oznacza przekazania władzy narodowi, lecz rozpoczyna okres „dyktatury proletariatu”, sprawowanej przez kierowaną przez siebie partię⁴².

Leninowska koncepcja partii w sposób systematyczny została przedstawiona przez bolszewickiego przywódcę w pracy *Co robić?* Zgodnie z przekonaniem jej twórcy: „Bez rewolucyjnej teorii niemożliwy jest również ruch rewolucyjny”⁴³. W ujęciu Marksa świadomość i teoria rewolucyjna – wolne od ideologicznych deformacji – miały wyrosnąć z walki klasowej proletariatu, którego interes zbiorowy, w okresie, gdy kapitalizm wyczerpywał już swoje możliwości rozwojowe, stawał się interesem ogólnospołecznym, umożliwiając wyjście z „klasowej prehistorii ludzkości” i „skok do królestwa wolności”⁴⁴. W przekonaniu Lenina pozostawiony sam sobie proletariatus nie jest w stanie wytworzyć rewolucyjnej świadomości socjalistycznej i może być ona jedynie wniesiona z zewnątrz przez wykształconą inteligencję, a ściślej – przez jej rewolucyjną część, przechodzącą na pozycje klasowe proletariatus⁴⁵. „Tym, co nowe i osobliwe w myśli Lenina, nie jest pojęcie partii-awangardy, która chce przeprowadzić klasie robotniczej i wносить do niej świadomość socjalistyczną. Nowość polega [...], na twierdzeniu, że żywiłowy ruch robotniczy musi mieć świadomość burżuazyjną, skoro nie może wytworzyć świadomości socjalistycznej, a żadnej innej, prócz tych dwóch, być nie może”⁴⁶.

Należy pamiętać o charakterystycznym sposobie pojmowania rzeczywistości zakładanym przez teorię marksistowsko-leninowską: oczekiwana przyszłość uznawana jest tam za prawdziwą realność – w swym ideologicznym wymiarze nawet bardziej realną niż przemijająca już teraźniejszość, generująca zdeformowane, fałszywe formy świadomości. W następstwie powyższego owa teraźniejszość traktowana jest jeszcze bardziej w sposób instrumentalny, z czym wiąże się nie mniej instrumentalne traktowanie istniejącego społeczeństwa, a także jego grup oraz ich aktualnych dążeń i interesów. „Podmioty społeczne znaczą tylko tyle, ile wartości przypisuje im ideologiczny (historiozoficzny) schemat, którym kieruje się elita władzy”⁴⁷. Modelowanie przez partię bolszewicką – domniemaną nosicielkę jedynie prawdziwej, naukowej prawdy – struktury społecznej znajduje w Rosji swój historyczny odpowiednik w stworzonej i wprowadzanej w życie

⁴² Por.: tamże.

⁴³ W. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1978, s. 198.

⁴⁴ Por.: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976, s. 215–219.

⁴⁵ Por.: W. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 205.

⁴⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 677.

⁴⁷ J. Staniszkis, *Zwierzę niepolityczne. Zbiór artykułów naukowych, publicystycznych oraz felietonów z lat 1970–2000*, [b.r.w., b.m.w.], s. 155.

przez Piotra I wizji „społeczeństwa służby”. Kategorie ideologii (czy tradycji) ulegają wówczas szczególnemu „urealnieniu”, pełniąc funkcję przewodników po realnym bycie, bez których narzucane społeczeństwu relacje i struktury nie mogą być nie tylko legitymizowane, ale i interpretowane. W konsekwencji, punktem fundamentalnego odniesienia dla wartościowania i oceny rzeczywistości staje się nie odniesienie do realnie istniejących interesów, dążeń i potrzeb społeczeństwa, lecz porównanie z posiadaną matrycą ideologiczną.

W ramach podobnej perspektywy państwo – tyleż piotrowe, co bolszewickie – jego „hierarchia i zasady funkcjonowania postrzegane są jako proste przedłużenie społeczeństwa ustrukturuwanego według narzuconej odgórnie utopijnej i służącej państwu normy”⁴⁸. Zniesieniu ulega rozróżnienie między sprawiedliwością formalną a sprawiedliwością substancjalną; nie funkcjonują również idee „państwa prawa”, zasada oddzielenia sfery publicznej i sfery prywatnej, instytucji państwowych i instytucji społecznych⁴⁹. Uderza, skrywane i maskowane przez podkreślaną nowość komunistycznego eksperymentu, wyraźne podobieństwo przedbolszewickich i bolszewickich matryc ideologicznych, wyrażających sposób pojmowania i traktowania rzeczywistości społecznej przez władzę. Nawet przywołana już we wstępie rozdziału „triada” uwarowowskiej formuły tzw. oficjalnej narodowości – „prawosławie, samodzierżawie, narodowość” – znalazła swój bolszewicki odpowiednik. Jej metamorfozą stała się w szczególności „trójedyna” formuła socrealizmu: „ideowość, partyjność, ludowość”, której zamysł i sens wykraczały daleko poza ramy estetyki, wyrażając przekonania i postawy o znacznie szerszym ideologicznym, politycznym i społecznym charakterze⁵⁰.

W ujęciu Lenina, skład klasowy partii robotniczej (w szczególności udział w niej robotników) przestaje mieć znaczenie przy określeniu jej klasowego charakteru. Spontaniczny ruch polityczny robotników, i wyłoniona z niego partia, miały z konieczności charakter burżuazyjny, gdyż klasowy, proletariacki charakter nadaje ruchowi i partii politycznej dopiero „fakt posiadania »słusznej, to jest marksistowskiej, to jest z założenia« proletariackiej ideologii”⁵¹. Nosicielem proletariackiej ideologii, wyrażającej obiektywny, dobrze pojęty interes klasowy proletariatu, stawiała się w ten sposób – całkowicie niezależnie od jego empirycznej świadomości i postawy wobec owej ideologii – wyodrębniona od mas robotniczych partia marksistowska: scentralizowana i zdyscyplinowana organizacja rewolucyjna. Właśnie jedynie ona miałaby jakoby wiedzieć, co leży w dobrze pojętym interesie proletariatu i jaka powinna być w danym momencie, adekwatnie ów interes rozumiejąca, świadomość klasy robotniczej. We wzajemnej relacji między partią bolszewicką a proletariatem odżywała przechowywana w mentalności i tradycji rosyjskiej, skonkretyzowana teraz w określony sposób, idea „du-

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por.: tamże.

⁵⁰ Por.: A. Lazari, *Narodnost'...*, s. 58.

⁵¹ Tamże. Por.: W. Lenin, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 677.

szy świata”: partia okazywała się „duszą proletariatu” (rosyjskiego, międzynarodowego, całej postępowej ludzkości itd.). Prawda, którą niosła, pozostawała – póki co – nieznana, niezrozumiana i niezrozumiała dla empirycznej większości rosyjskiej klasy robotniczej, ale właśnie dlatego tym bardziej „swej” klasie potrzebna i uprawniona do wskazywania jej drogi⁵².

Wskazana sytuacja określała zasadniczo postawę i uprawnienia partii wobec proletariatu: skoro rozwijający się żywiołowo ruch robotniczy zmierza nieuchronnie w szpony ideologii burżuazyjnej, to „zadanie socjaldemokracji polega na walce z żywiołowością, polega na tym, aby ruch robotniczy ściągnąć z drogi tego żywiołowego dążenia tradeunionizmu pod skrzydełka burżuazji i aby przyciągnąć go pod skrzydła rewolucyjnej socjaldemokracji”⁵³. Partia jest nosicielem świadomości „proletariackiej” nie z racji tego, iż uznaje ją za taką sam proletariatu, ale dlatego, że jedynie ona zna – prawdziwie rozpoznane przez teorię marksistowską – prawa rozwoju społecznego i misję dziejową klasy robotniczej. W swych decyzjach partia pozostaje niezależna od rzeczywistej klasy robotniczej, nawet jeśli obie strony uzupełniają się wzajemnie: „Siła współczesnego ruchu – to przebudzenie się mas (i głównie proletariatu przemysłowego), a jego słabość – to brak świadomości i inicjatywy kierowników-rewolucjonistów”⁵⁴.

Zgodnie z Leninowskim przeświadczeniem, partia jest jedynym prawnym źródłem wszelkiej inicjatywy politycznej⁵⁵, gdyż „rolę przodującego bojownika może wykonać jedynie partia kierowana przez przodującą teorię”⁵⁶. Miało to swoje następstwa w sposobie pojmowania przez bolszewików władzy politycznej i zasad organizacji w porewolucyjnej rzeczywistości:

Leninowska idea hegemonii – diagnozuje trafnie Leszek Kołakowski – przerosła, drogą naturalnego niejako rozwoju, w ideę „kierowniczej roli partii” w społeczeństwie socjalistycznym, czyli w despotyczny system rządzenia, legitymizujący się zasadą, że partia wie zawsze lepiej niż społeczeństwo, jakie są tegoż społeczeństwa interesy, potrzeby, a nawet pragnienia (które mogą być nieświadomione wskutek zacofania ludzi, lecz które partia zawsze umie odkryć dzięki swej naukowej wiedzy⁵⁷.

W warstwie ideologicznych uzasadnień władza bolszewików legitymizowała się hasłem dyktatury klasy robotniczej:

Władza radziecka bowiem – wywodził Lenin – nie jest niczym innym jak tylko organizacyjną formą dyktatury proletariatu, dyktatury klasy przodującej [...]. Dyktatura – to żelazna władza, rewolucyjnie śmiała i szybko działająca, bezlitosna w dławieniu zarówno wyzyskiwaczy, jak i chuliganów. [...] Aby dać sobie z tym radę, trzeba czasu i trzeba żelaznej ręki⁵⁸.

⁵² Por.: s. 11–12.

⁵³ Tenże, *Wnoszenie świadomości*, „Res Publica” 1986, nr 6 (29), s. 37.

⁵⁴ Tenże, *Dzieła wybrane*, t. 1, s. 203.

⁵⁵ Por.: L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 678.

⁵⁶ W. Lenin, *Znaczenie rewolucyjnej teorii*, Res Publica” 1986, nr 6 (29), s. 39.

⁵⁷ Tamże, s. 679.

⁵⁸ W. Lenin, *Dzieła*, t. 8, Warszawa 1978, s. 382–383.

Samą zaś dyktaturę pojmował on *explicite* jako władzę opierającą się nie na prawie, a na sile: „Władza nieograniczona, nie skrepowana prawami, opierająca się na sile w najbezpośredniejszym znaczeniu tego wyrazu – to jest właśnie dyktatura”⁵⁹.

W ramach bolszewickiej koncepcji społeczeństwa nie było *de facto* miejsca na sferę prywatności, również w sferze religijnej wiary i związanych z nią przekonań moralnych. W okresie przedrewolucyjnym ideokratyczne ambicje bolszewickiego przywództwa ograniczały się do członków partii: „W stosunku do partii socjalistycznej sprawa nie jest sprawą prywatną”. Skoro program tej partii opiera się – twierdził Lenin – w pełni na naukowym, materialistycznym światopoglądzie, to „nieodzwrotnie obejmuje również wyjaśnienie prawdziwych historycznych i ekonomicznych źródeł otumanienia religijnego”. W przyszłym, porewolucyjnym społeczeństwie nie przewidywał on problemów z owym „otumanieniem”, gdyż nic tak nie oświeci proletariatu i nie uwolni go z religijnych złudzeń, jak „jego własna walka z ciemnymi siłami kapitalizmu”⁶⁰. Przyswoi on sobie wówczas pełną Prawdę, której nosicielem było już wcześniej kierownictwo partii bolszewickiej, a porewolucyjne społeczeństwo – gdy osiągnie już odpowiednią dojrzałość – stanie się nie tylko „Królestwem Wolności”, ale i Państwem Prawdy. W podobnej perspektywie: „Dzięki działalności partii bolszewików naukowa ideologia Lenina-Stalina stała się ideologią całego narodu radzieckiego”⁶¹.

O ile tradycyjne religie opierają się na – stanowiących wykładnię wiary swych wyznawców – Pismach Świętych, to *quasi*-religijny charakter wiary bolszewickiej maskowany był jej programowym oparciem na pismach naukowych, traktowanych jednak jako Pisma Naukowe, czyli *de facto* wiedza święta. W następstwie powyższego „bolszewizm sądzi, że przeciwstawia prawdę naukową prawdzie religijnej, podczas gdy przeciwstawia zbawienie na ziemi zbawieniu w niebie”⁶². Między *quasi*-religijną stroną i naukowymi intencjami marksizmu nie mogło nie dochodzić do konfliktu. „»Religia« wymagała zdecydowanej walki przeciwko próbom rewizji nie tylko konstrukcji logicznych, ale i litery nowego »pisma«”⁶³. Leninowska wykładnia i sposób rozwinięcia marksistowskiej prawdy dawał w praktyce swobodę interpretacji wyłącznie przywódcom partii bolszewickiej, odmawiając jej wszystkim innym i instrumentalnie stosując hasło „czystości marksizmu” do uzasadnienia prowadzonej walki ideologicznej i stosowanych przez siebie politycznych represji⁶⁴.

⁵⁹ Tenże, *Dzieła*, t. 10, Warszawa 1955, s. 208–209.

⁶⁰ Tenże, *Socjalizm a religia*, „Colloquia Communia. Miesięcznik” 1986, nr 6 (29), s. 58.

⁶¹ M. Jowczuk, *Leninizm a rosyjska filozofia materialistyczna*, [w:] *Z dziejów filozofii rosyjskiej*, red. I. Szczipanow, Warszawa 1953, s. 934.

⁶² E. Morin, *O naturze Związku Radzieckiego*, Warszawa 1990, s. 32.

⁶³ J. Gajdar, *Dołgoje wriemia. Rosja w świecie: oczerki ekonomiczeskoj istorii*, Moskwa 2005, s. 64.

⁶⁴ Por.: tamże, s. 65.

W samodzierżawnej tradycji politycznej kształt Rosji, istniejący w danym okresie, wiązano z osobowością i dziełem władcy – zwłaszcza wtedy, gdy obdarzony był on szczególną mocą sprawczą. Pamiętając o nieuniknionej jednostronności podobnych objaśnień, przychodzi uznać, że w wielu wypadkach nie można odmówić im znacznej zasadności. Jednym z takich władców był bez wątpienia Włodzimierz Lenin, główny twórca najpierw partii bolszewickiej, a następnie fundamentów państwa sowieckiego.

Partia bolszewików była – objaśnia Richard Pipes – tworem Lenina: jako jej założyciel, ukształtował ją według własnego wyobrażenia i pokonując wszelki sprzeciw wewnętrzny i zewnętrzny poprowadził ją drogą, którą sam wytyczył. Ta właśnie partia po przechwyceniu władzy w październiku szybko wyeliminowała wszystkie stronnictwa i organizacje konkurencyjne, aby stać się jedynym źródłem władzy politycznej w Rosji. Rosja komunistyczna była więc, w niespotykanym dotąd stopniu, od zarania odzwierciedleniem umysłu i duszy jednego człowieka: jego życiorys i jej dzieje w sposób jedyny w swoim rodzaju zlały się w jedno⁶⁵.

O ile poprzednicy Lenina – rosyjscy inteligenci XIX wieku – poszukiwali dróg przyszłości w wielu różnych kierunkach, oscylując między doświadczanym poczuciem porażki i nadzieją na nieodległą realność diametralnie lepszego jutra, to twórcą bolszewizmu kierowała, stając się jego *idée fixe*, idea władzy – konstatuje Héléna Carrère d'Encausse: „Wszystkie lektury, których liczne ślady odnaleźć można w jego dziełach, potwierdzają, że jego życie intelektualne i prywatne podporządkowane były celowi, jakim było zdobycie władzy”⁶⁶. Zamiast tradycyjnie inteligenckich mrzonek o przeszłości i przyszłości skupił się on na teraźniejszości, podporządkowując wszystko walce o władzę, a następnie – po 1917 roku – utrzymaniu się przy niej. „Nie liczą się dla niego kryteria moralne ani sprawiedliwość, ale jedynie to, co może być użyteczne dla władzy. Tym samym prawda pomieszana zostaje z użytecznością”⁶⁷. Wszystkie wartości i взгляды zostały zinstrumentalizowane, nie tylko w wymiarze praktyki politycznej, ale i w samych strukturach ideologicznej myśli, gdzie aparat partyjny pojmowany był jako narzędzie partii, partia jako narzędzie proletariatu, zaś w państwie widziano instrument panowania klasowego⁶⁸.

Legitymizacyjny i pragmatyczny aspekt postawy i myśli Lenina pozostawały ze sobą w charakterystycznym związku. Z jednej strony „dążył on do tego, by wszystkie swoje poczynania i wywody teoretyczne przedstawiać jako jedynie możliwe zastosowanie istniejącej ideologii”⁶⁹ – dzieła Marksa i Engelsa. Z drugiej strony niemal zawsze był gotów odchodzić od wierności tezą marksizmu, jeśli wymagała tego skuteczność polityczna, same zaś owe tezy traktował wyraż-

⁶⁵ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. 271.

⁶⁶ H. C. d'Encausse, *La malheur russe. Essai sur le meurtre politique*, Paris 1988, s. 382.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por.: E. Morin, *O naturze...*, s. 107.

⁶⁹ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 671.

niej instrumentalnie. Klasowy sens wszystkich zjawisk społecznych, kulturowych i myślowych – w zależności od kontekstu demaskowany albo afirmowany – arbitralnie *de facto* dekretowany przez bolszewickich przywódców i teoretyków dekretowany, mógł objaśniać i uzasadniać właściwie wszystko, czego chcieli. W sytuacji rewolucyjnej, w której nie funkcjonowały żadne powszechnie uznawane wartości i reguły gry politycznej, atutami bolszewików okazały się pragmatyzm i gotowość rezygnacji z pryncypialnych zasad postępowania. Swobodę ich manewru nie ograniczały – jak mało to miejsce w przypadku większości ich przeciwników i konkurentów – wyobrażenia na temat patriotyzmu, interesów kraju czy dopuszczalnych form posłużenia się przemocą. Pod maską mesjanistycznej ogólnoludzkiej ideologii, która usprawiedliwiała wszelkie popełnione przez nich zło, wskazywaną perspektywą finalnej, ogólnoswiatowej rewolucji, bolszewicy mogli zaakceptować wszystko i posłużyć się wobec swego narodu wszelkimi środkami, służącymi zdobyciu, a następnie utrzymaniu przez nich władzy⁷⁰.

Przesłanki społecznej i intelektualnej podatności na podobne działania i zabiegi wytworzyły się w Rosji już wcześniej, jeszcze przed rewolucją, a w czasach sowieckich uległy dalszemu spotęgowaniu. Świadomość inteligencji rosyjskiej podlegała mechanizmom podwójnej ideologizacji: dotyczyło to nie tylko poszukiwań naukowych, szczególnie w sferze nauk społecznych i filozofii – o których kierunku decydowało w wielu przypadkach nie tyle kryterium prawda – fałsz (w zwykłym rozumieniu), co użyteczność danej teorii do określenia własnej tożsamości i jednoczesnej identyfikacji przeciwnika; dotyczyło również myślenia w dziedzinie praktyki społecznej⁷¹. Sposób postrzegania problemów społecznych, a zwłaszcza ich konceptualizacji, i charakter oczekiwanych rozwiązań, określany był wówczas i weryfikowany nie tyle przez konkrety rzeczywistości rosyjskiej, co przez abstrakcyjne kategorie, zaczerpnięte z zachodnich i rosyjskich koncepcji, ideologii i mitów. Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna już wcześniej ujawniła tendencję do zacierania różnicy między *sacrum* i *profanum*, celami i środkami, koniecznością i wolnością, przyczyniając się do nihilistycznej interpretacji marksizmu. W podobnym kierunku działała skłonność do postrzegania rzeczywistości jako artefaktu: społeczeństwa było wówczas traktowane jako „wytwór” państwa czy władzy politycznej⁷² – wszechmocnej również dlatego, że nieskrępowanej jakoby realiami i wartościami zastawanej faktyczności. Prawdą i rzeczywistością mogło stać się – na mocy decyzji czy dekretu władzy – cokolwiek i wszystko. Narzucony przez władzę, obowiązujący w wypowiedziach publicznych język służył opisywaniu i współkreacji realności fikcyjnej, rzekomo jedynie prawdziwej i rzeczywistej.

⁷⁰ Por.: J. Gajdar, *Długoje wriemia...*, s. 292.

⁷¹ Por.: J. Staniszkis, *Zwierzę niepolityczne...*, s. 151.

⁷² Por.: tamże, s. 153.

Wznoszący się ponad zwykłe moralne rozterki czy wątpliwości, bolszewizm dobrze wpisywał się w tradycję rosyjskich samozwańców: „O ile carowie są namiestnikami Boga, to Lenin i Stalin są namiestnikami światowego komunizmu. To też pomazańcy”⁷³, wymagający zresztą, jak się okazywało w praktyce, nie mniej rozbudowanego kultu⁷⁴. Wyraziło się to w samym sposobie przedstawiania przywódców bolszewickich. „Oficjalna biografia Lenina, w postaci, w jakiej została sformalizowana w latach dwudziestych, w podstawowych szczegółach była wzorowana na żywocie Chrystusa. Podobnie jak w chrystologii przedstawiała ona protagonistę jako niezmiennego i niepoddającego się zmianie, a los jego jako przesądzony już w dniu narodzin”⁷⁵. Miał on zawsze rację, jego ideologia – nieodmiennie słuszna – pozostawała od początku prawowiernie marksistowską. Kres ziemskiego życia Lenina nie stał się zresztą wcale końcem podobnego kultu, przeciwnie uległ on rozbudowaniu i zintensyfikowaniu, nawet jeśli później na pewien czas jeszcze wyższe miejsce w boskim panteonie zajął Józef Stalin.

Zmarły Lenin stał się kimś w rodzaju nowego Chrystusa z nową hagiografią i ikonografią, który przyszedł na miejsce poprzednich. Później przekształcił się raczej w Jana Chrzciciela, torującego drogę ubóstwionemu Stalinowi. Jego następcy – sekretarze generalni KC KPZR próbowali przedstawiać się jako szereg następujących po sobie apostołów, prowadzących ludzkość przez okowy feudalizmu i potworności kapitalizmu do ziemskiego raju ponadnarodowego, egalitarnego społeczeństwa⁷⁶.

Na podstawie instrumentalnie potraktowanego marksizmu stworzone zostało coś na kształt religii, „przy czym wszechmogącym, wszechwiedzącym, a groźnym Bogiem religii ogłoszony został sam Stalin”⁷⁷ – nie był on już tylko ziemskim odbiciem Boga, lecz zajmował jakby jego miejsce, a jego poddani przekształcili się w „lud wybrany”. Uwielbienie dla „żywego boga” zajęło miejsce tradycyjnej religii, a świadomość religijna zamiast zaniknąć, uległa jedynie ideologicznej modyfikacji⁷⁸.

Mechanizm kultu wodza – wskazuje Rafał Stobiecki – wyzwolił głęboko i od dawna zakorzenione w społeczeństwie rosyjskim pokłady specyficznej religijności, wiążącej wiarę z władzą państwową. „Charakterystyczne połączenie pierwiastków *sacrum* i *profanum* obecne w Rosji carskiej ujawniło się w swoim nowym wcieleniu – początkowo kolegialnego, a następnie jednoosobowego kierow-

⁷³ R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 91.

⁷⁴ Szacuje się np., że w ZSRR imię Lenina otrzymało ponad czterdzieści miast i miasteczek, wybudowano 51 tysięcy poświęconych mu muzeów, wzniesiono prawie 70 tysięcy pomników, popiersi i tablic. Por.: M. Kula, *Religiopodobny komunizm...*, s. 58.

⁷⁵ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. 274.

⁷⁶ Dz. Billington, *Rossija w poskach...*, s. 41.

⁷⁷ Cyt. za: R. Kapuściński, *Imperium...*, s. 110. Por.: B. Reitschuster, *Władimir Putin. Do kąd prowadzi Rosję?*, Warszawa 2005, s. 192–193.

⁷⁸ Por.: B. Jemielanow, K. Łubutin, W. Russakow, J. Saranczin, *Istoki ruskoj filozofii*, Moskwa–Jekatierinburg 2005, s. 658.

nictwa partii, wyposażonego w atrybut nieomyślności”⁷⁹. Bolszewickie metafory wodza, „bogoLenina” i „bogoStalina” – korespondujące jakoś z wypaczoną prawosławną ideą „bogoczołwieczeństwa” – pozwalały ich wizerunkom przekroczyć „próg świeckości”, a nawet zyskać nimb „nieśmiertelności” w formule: „wiecznie żywy (!)”. W uchwale Komitetu Centralnego partii bolszewickiej, przyjętej po śmierci wodza bolszewików, podkreślono: „Lenin żyje w duszy każdego członka naszej partii. Każdy członek naszej partii jest częścią Lenina”⁸⁰. W odniesieniu do jego następcy, w sloganie „Stalin to Lenin naszych czasów”, pojawiła się natomiast swoista wizja reinkarnacji. Sam zaś Stalin przedstawiany był jako człowiek nadludzko mądry, dobry i silny, wszechobecny, wszechwiedzący i wszystkowidzący, stanowczy i miłosierny, bliski i daleki...⁸¹ Przytoczmy dla ilustracji strofy utalentowanego pisarza rosyjskiego Aleksego Tołstoja opiewające mądrość sowieckiego przywódcy:

O, Ty, któryś jest jasnym narodów słońcem,
Naszych dni słońcem niegasnącym,
Jaśniej świeci od słońca
Twa mądrość wszechogarniająca⁸².

Podobnym metamorfozom sprzyjała utrwalona w kulturze rosyjskiej dominacja „słowa jedyne go”. Nie doszło w niej do równie pełnego jak na Zachodzie wyodrębnienia się autonomicznej sfery kultury, wolnej od języka sakralnego; zaś „model »słowa jedyne go« uległ rozszerzeniu na sferę »profanum«, a prawo orzekania o »słuszności« przekazu zostało przekazane z rąk duchowieństwa władzy carskiej”⁸³. W Rosji stalinowskiej „strażnikiem ortodoksji” stawał się wódz (lub w czasach akcentowania kolektywności – centralne władze partii komunistycznej). „»Generalna linia partii« była określana przez »Politbiuro« i przekazywana z góry w dół do szeregowych członków partii, uduchowionych nową cnotą – »partyjnością« (duchem świętym oddania partii)”⁸⁴. Opublikowanie jesienią 1938 roku *Historii Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)*, której twórcą ogłoszono Stalina, dopełniało w sposób niejako naturalny i najzupełniej prawidłowy proces rozwojowy społeczeństwa rosyjsko-radzieckiego: „So-cjalistyczne totalitarne państwo otrzymało swą biblię”⁸⁵. Język ideologii, stawał się rodzajem liturgii, posiadającej określony kanon świętych tekstów, a także po-

⁷⁹ R. Stobiecki, *Bolszewizm a historia. Próba rekonstrukcji bolszewickiej filozofii dziejów*, Łódź 1998, s. 132.

⁸⁰ Cyt. za: tamże.

⁸¹ Por.: tamże, s. 61.

⁸² Cyt. za: N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1988, s. 1021.

⁸³ Tamże, s. 137.

⁸⁴ Dż. Billington, *Rossija w poskach...*, s. 43.

⁸⁵ M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, [b.m.w.] 1986, s. 259.

wtarzanych słów, formuł i haseł w objawiających społeczeństwu jedyną Prawdę przemówieniach kolejnych wielkich przywódców⁸⁶.

Należy pamiętać, że w ramach rosyjskiej tradycji politycznej „od wieków średnich rząd – a dokładnie władca – był podmiotem, a »kraj« przedmiotem. Tradycja ta łatwo stopiła się z marksistowską koncepcją »dyktatury proletariatu«, w ramach której partia rządząca rościła sobie prawo do niepodzielnej władzy nad mieszkańcami i zasobami kraju. Marksistowskie pojęcie takiej »dyktatury« było dostatecznie niejasne, aby dała się wypełnić dowolną treścią, która w Rosji była spuścizną patrymonializmu»⁸⁷. W warunkach rosyjskich stało się to szczególnie łatwo, odbiegając zasadniczo od ideologicznych założeń, a niekiedy również od tyleż szczyrych, co naiwnych intencji radykałów, którzy sięgnęli tam po władzę. Przedstawiciele tzw. opozycji robotniczej zwracali na ów fakt uwagę już wiosną 1921 roku, w czasie X Zjazdu Komunistycznej Partii (bolszewików) Rosji, próbując uświadomić go kierownictwu i masom członkowskim: „Dokonuje się przejście od realizowania przez partię dyktatury proletariatu do dyktatury partii jako oderwanej od proletariatu grupy i zamkniętej w sobie organizacji, stawiającej siebie ponad klasą, której dyktaturę miała właśnie realizować”⁸⁸. Wytworzyła się – wskazywali – sytuacja, w której dyktatura, określająca i legitymizująca siebie jako dyktaturę proletariatu, była formą panowania nad proletariatem⁸⁹, a także nad całą resztą ludności kraju.

Trzonem owej partii – zgodnie z zamysłami jej twórców – był od początku scentralizowany, jednolity i zdyscyplinowany aparat zawodowych działaczy, związanych z nią całkowicie, zdolny prowadzić walkę na zewnątrz i zachowywać wewnętrzną czujność wobec jakichkolwiek przejawów nie tylko policyjnej, ale i ideologicznej infiltracji. „Nowy typ organizacji zachowuje w swojej zasadzie i w swoim funkcjonowaniu ortodoksję doktrynalną, posiadając aparat, który uodparnia ją na jakiekolwiek odchylenia lub zmiany”⁹⁰. Bolszewizm podtrzymywał i odbudowywał w sowieckiej Rosji zwietrzałą już gdzie indziej wiarę w nieomyślność przewidywań Marksa i w integralność naukowej prawdy marksizmu, wykładając je, w swym przekonaniu, w sposób wolny od zafałszowań i oportunistu. W następstwie stawał się jakoby jedynym uprawnionym do tego przewodnikiem proletariatu, narzędziem i wykonawcą wyroku historii. Misją aparatu partii miało być jednocześnie prowadzenie klasowej walki politycznej, wymagającej, a więc i legitymizującej, stosowanie przemocy, podstępów i wszelkiego rodzaju wybiegów oraz – w sferze mitologiczno-ideologicznych założeń i przeświadczeń – walki o wyzwolenie całej ludzkości i o uniwersalną, ostateczną prawdę. Przypi-

⁸⁶ Por.: P. Antczak, *Ceremonie i rytuały*, „Tygiel Kultury. Miesięcznik” 1999, nr 4–6 (40–42), s. 30.

⁸⁷ R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 536–537.

⁸⁸ Cyt. za: *Dziesiąty Zjazd RKP(b). Stenogram*, Warszawa 1970, s. 447.

⁸⁹ Por.: E. Morin, *O naturze...*, s. 10.

⁹⁰ Tamże, s. 32

sując sobie monopol na posiadanie prawdy o świecie, dziejach i społeczeństwie, „partia bolszewicka umieszcza się w wyjątkowym i suwerennym miejscu, gdzie można wyłącznie być Rozumem i mieć rację”⁹¹. W następstwie powyższego oparciem dla partii były jednocześnie – wspierające się wzajemnie – scentralizowany aparat, przystosowany sprawnie do politycznych i społecznych warunków panujących w Rosji, oraz naukowo-religijny mit ziemskiego, politycznego zbawienia⁹². W okresie stalinowskim jedynym uprawnionym do wydawania politycznych dyrektyw i wykładni owej prawdy stał się przywódca partii komunistycznej; prawdy tyleż niezrównanej, co kompletnej, która niczego nie pomijając z historycznego dorobku ludzkości, pochylona jest – niczym Boska Opatrzność – z troską nad wszystkimi i wszystkim: „Twórcy leninizmu – Lenin i Stalin nie pominęli żadnego z osiągniętych wyników zarówno rosyjskiej, jak i całej kultury światowej...”⁹³

W poetyckiej stylizacji Włodzimierza Majakowskiego głoszona przez bolszewickich przywódców prawda była również prawdą tyleż pełną, co samowystarczalną, zastępującą potrzebę innej:

Znałem robotnika,
był niepiśmienny.
Nie rozgryzł nawet
ABC.
Ale słyszał,
jak mówił Lenin,
i
wszystko – wie⁹⁴.

Samodzierżawna tradycja polityczna – wraz ze wszystkimi jej mentalnymi, religijnymi, kulturowymi i społecznymi odpowiednikami i obiektywizacjami – sprzyjała w Rosji personifikacji najwyższej władzy oraz przejawom i postępom kultu sowieckiego przywódcy. Swój szczyt osiągnęły one w okresie stalinowskim. Ideologia i propaganda sowiecka sformułowały cały szereg racjonalizacji gloryfikowanej ufności w to, że kult wodza i jego władczej woli nie powoduje wcale odsunięcia na bok sprawy, dobra i interesu szerszych wspólnot: sowieckiej partii komunistycznej, żyjącej w państwie bolszewickim klasy robotniczej, narodu sowieckiego czy wręcz ludzkości. Podstawą owych uzasadnień było – zadekretowane jako prawdziwe i oczywiste – założenie istotowej tożsamości dzieła wodza i dobrze pojętego dobra owych wspólnot. Nic dziwnego, skoro Stalin to jednocześnie: „partia”, „Związek Radziecki”, „internacjonalizm proletariacki”, „wola i umysł milionów”, „wszechogarniający rozum, stalowa wola i gorące ser-

⁹¹ Tamże, s. 33.

⁹² Tamże, s. 34.

⁹³ M. Jowczuk, *Leninizm...*, s. 920.

⁹⁴ W. Majakowski, *Włodzimierz Ilicz Lenin...*, s. 411.

ce”, „wolność i pokój między narodami”, „zwycięstwo” i „spełniona misja dziejowa”⁹⁵.

Odnoszone do „Ukochanego Towarzysza Stalina”, ideologiczne frazy łączyły treści służące tradycyjnie do opisu legendarnych, mitycznych herosów, odznaczających się nadnaturalnymi cechami i zdolnościami, z treściami *quasi*-religijnie pojmowanej teorii marksizmu: „Człowiek, który ocalił ludzkość”, „Wyzwoliciel świata od tyranii”, „Świetlana postać”, „Głos historii ludzkości”, „Głos prawdy”, „Mąż natchniony”, „Inżynier naszych marzeń”, „Nieśmiertelny”, „Wcielona wola i rozum”, „Wiecznie płonące słońce komunizmu”, „Największy marksista naszych czasów”, „Konsekwentny marksista-dialektyk”, „Genialny architekt komunizmu” itp.⁹⁶ Kultowi Stalina – żyjącego i sprawującego wówczas władzę przywódcy – towarzyszył, zwłaszcza na początku, w tle kult Lenina, nieżyjącego już „Ojca-Założyciela”. Stalin był wówczas przedstawiony jako „kontynuator dzieła Lenina”, „Największy i do końca konsekwentny uczeń Lenina”, „Prawa ręka Lenina”, „Lenin naszych czasów”⁹⁷. W czasach postalinowskich kult Lenina zyskiwał na sile i intensywności w latach „międzykrólewia” i w początkowych okresach sprawowania władzy przez kolejnych przywódców – trwał jednak nieprzerwanie.

Ambicje postalinowskich przywódców Związku Sowieckiego nie zmierzały już do przesłonięcia sobą dzieła Wielkiego Wodza Rewolucji; przez wskazanie na swą sukcesję legitymizowali oni władzę sprawowaną przez siebie. Wskazane procesy w wyraźny sposób korespondują z opisaną przez Mircea Eliadego dynamiką kultu religijnego w społecznościach archaicznych: gdy Bóg najwyższy dokona już swego dzieła stworzenia kosmosu, wycofuje się „jakby zmęczony” do nieba, pozostawiając na ziemi swego syna lub demiurga, by ten doprowadził do doskonałości owo rozpoczęte już dzieło. Wycofawszy się z ziemi, oddalony Bóg-Stwórca pozostaje jednak ostatnią ucieczką dla ludzi w czasach kryzysu i niedoli: „Ludzie przypominają sobie o nim i zanoszą modły w ostateczności, gdy zawiodą wszelcy inni bogowie i boginie, przodkowie i demony”⁹⁸. Analogicznie było w Związku Sowieckim: gdy słabła wiara w moc kolejnego Wielkiego Przywódcy i w oczy zaglądał kolejny kryzys, pojawiała się hasło „powrotu do norm leninowskich” jako remedium na doświadczane właśnie niedole i niepowodzenia, środek regeneracji, powrotu do Mocy i Prawdy.

W okresie postalinowskim posiadaczem i dysponentem ideologicznej Prawdy stawały się raczej najwyższe władze partii, czyli *de facto* „góra” aparatu partii komunistycznej; marksistowsko-leninowskie hasła i formuły maskowały jednak

⁹⁵ Por.: M. Kula, *Religiopodobny komunizm...*, s. 155–156. Przytoczono tu niektóre z wielkiej mnogości tytułów i określeń, jakimi w latach 1944–1956 obdarzano Stalina w polskich środkach przekazu, powielających analogiczne formuły sowieckie.

⁹⁶ Por.: tamże, s. 147–156.

⁹⁷ Por.: tamże, s. 154–155.

⁹⁸ M. Eliade, *Sacrum – mit – historia*, Warszawa 1993, s. 132. Por.: tamże, s. 129–132.

dalej rzeczywiste procesy zachodzące w społeczeństwie i państwie sowieckim, a stan partii tyleż generował, co odzwierciedlał sytuację znacznie ogólniejszą. U progu *pierestrojki* dramatycznie oceniał sytuację w partii jej przywódca Michaił Gorbaczow: „Wszystkie sfery jej działalności znajdowały się pod kontrolą biurokracji partyjnej [...]. Urzędnicy rozwiązywali swoje problemy, zaspokajali swoje interesy, a naród pozostawał w potrzebie”⁹⁹. Co więcej, imperium sowieckie ujawniało coraz wyraźniej niezdolność do występowania w roli, samozwańczej skądinąd, „duszy świata”, postępującą niemoc w konkurencji z kapitalistycznym Zachodem. Wraz z upływem czasu słabło ono pod każdym względem, tracąc zdobytą wcześniej pozycję i wpływy w świecie.

Szukając środków zaradczych, Gorbaczow zwrócił się raz jeszcze ku leninowskiemu wzorom: „W sposób naturalny w pierwszej kolejności przypominał się NEP. Powróciliśmy do przemyślenia tego, co Lenin czynił po Rewolucji. Ufałem Leninowi, mam do niego zaufanie i dziś” – wyznał dwadzieścia lat później inicjator *pierestrojki*. Ponawiany periodycznie przez bolszewików – z nadzieją na rewitalizację głoszonych prawd i wytworzonych struktur społecznych – powrót do leninowskich źródeł korespondował z podejmowanymi w sytuacjach kryzysowych w społeczeństwach archaicznymi zabiegami regeneracji zestarzałych już form bytu przez naśladowanie określonych paradygmatycznych, archetypowych gestów. Poprzez świadome powtarzanie pewnych aktów, ustanawianych kiedyś przez bogów, bohaterów lub przodków, owe akty i tworzone przez nie struktury zyskiwać miały ponadprofaniczną realność, moc, witalność i legitymizację swej świętości¹⁰⁰.

W mającej pretensje do naukowości ideologii bolszewickiej nie mogło się obejść – przy zachowaniu *de facto* ponadprofanicznych oczekiwań i nadziei – bez prób racjonalizacji podobnych przeświadczeń, uzasadniających towarzyszącą im ufność. Przytoczmy charakterystyczne objaśnienia samego Gorbaczowa: „Lenin odegrał ogromną rolę w historii całej ludzkości”, a jego szczególna wartość wiąże się z tym, że „łączył on komunizm z postępem intelektualnym, z właściwą komunizmowi koniecznością wzbogacania siebie całą wiedzą, którą wypracowała ludzkość”¹⁰¹. Nie chodziło tu – zastrzegali ostatni sekretarz generalny KPZR – by robić z Lenina idola, ale o to, by skorzystać z możliwości „wprowadzenia w obieg ideologiczny myśli Lenina, które były skierowane przeciwko dogmatyzmowi i skostnieniu, przeciwko komunistycznemu romantyzmowi i biurokratyzmowi *komczwanstwu*, i to, oczywiście, na korzyść demokracji”¹⁰². *Pieriestrojka* miała zatem stanowić intencjonalną kontynuację 1917 roku: dążyła – podkreślał nawet po latach Gorbaczow – do wcielenia w życie pierwotnych idei Października, niezrealizowanych jednak dotychczas, zamierzała „oddać władzę narodowi

⁹⁹ M. Gorbaczow, *Poniat' pieriestrojku... Poczemu eto wažno siegodnia*, Moskwa 2006, s. 14.

¹⁰⁰ Por.: M. Eliade, *Sacrum...*, s. 33–34, 40–50, 62–64.

¹⁰¹ M. Gorbaczow, *Poniat' pieriestrojku...*, s. 15.

¹⁰² Tamże, s. 16.

(odebrawszy ją nomenklaturowej »górze«), zakorzeńć demokrację, utrwalić rzeczywistą sprawiedliwość społeczną”¹⁰³.

Gdyby wyznawcom podobnych idei nie zabrakło mocy sprawczej – pozwalającej im utrzymać się u władzy, głosić i wcielać w życie idee kolejnych powrotów do leninowskich czy październikowych źródeł – mit bolszewicki i jego społeczne instytucjonalizacje mogłyby dalej trwać.

¹⁰³ Tamże, s. 17.

III. WOLNOŚĆ, JEDNOŚĆ, OGÓLNOLUDZKOŚĆ

Myśliciele rosyjscy od dawna poszukiwali idealnej formy więzi społecznej, idealnej wspólnoty, z jednostką wolną, lecz niewyobcowaną. Wierzyli szczególnie w możliwość pozytywnego przekroczenia przez prawosławną Rosję antynomii jedności i wolności, przypisywanej Kościołom i społeczeństwom zachodnim. W klasycznym dziewiętnastowiecznym sformułowaniu Aleksego Chomiakowa idea soborowości – znajdująca się, mimo głoszonej „tożsamości jedności i wolności”, *de facto* zawsze ponad i poza wszelkim rzeczywistym pluralizmem – miała charakter eklezjologiczny: myśliciel stworzył ją nie dla świata empirycznego, a dla Kościoła jako „soboru” wiernych, wyznających jedną Prawdę. Wolność nie tylko nie burzy wówczas jedności, lecz ją tworzy, „gdyż jest »wolnością samourzeczywistnienia się w Prawdzie«. Nie ma tu miejsca na »wybór«. Skoro Prawda jest jedna – «wybór» jest tylko pomiędzy wolnym byciem w Prawdzie i zniewolonym byciem poza Prawdą”¹. O ile sam Chomiakow nigdy nie odnosił soborowości do życia świeckiego, to kontynuatorzy owej idei nadawali jej zwykle sens wykraczający daleko poza kontekst eklezjologiczny, a w konsekwencji – również wyraźny rys fundamentalistyczno-teokratyczny, a następnie także ideologiczny².

Zdegenerowanym, ideologicznym wariantem soborowości, która stała się z czasem jednym z archetypów samoświadomości rosyjskiej, był kolektywizm – przeciwstawiana zachodniemu liberalizmowi zasada, wpisywana czasem przez swych wyznawców w szerszy system totalitarnej, komunistycznej czy nacjonalistycznej utopii. W ujęciu niektórych zwłaszcza teoretyków bolszewickich kolektywizm ów przybierał najbardziej skrajne formy: „Z socjalistycznego punktu widzenia – twierdził np. sowiecki ekonomista i etyk, Eugeniusz Prieobrażeński – nie ma zupełnie sensu, aby pojedynczy człowiek traktował swoje ciało jako niezbywalną własność osobistą, ponieważ jednostka jest tylko ogniwiem w procesie przechodzenia gatunku od przeszłości do teraźniejszości”³. Po zwycięstwie proletariatu jednostki powinny poddać się całkowicie władzy kolektywu, stać się narzędziami klasy robotniczej – uważano⁴.

¹ A. de Lazari, *Sobornost'*, [w:] *Idiee w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, pod red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999, s. 376.

² Tamże, s. 376.

³ J. A. Prieobrażenski, *O morali i klassowych normach*, Moskwa–Leningrad 1923, s. 101.

⁴ Por.: tamże.

Bolszewicki kult jedności wyrażają dobrze symptomatyczne słowa Józefa Stalina: „*Jedność* poglądów programowych, taktycznych i organizacyjnych stanowi grunt, na którym wznosi się nasza partia. Tylko *jedność* tych poglądów może zespolić członków partii w *jedną* scentralizowaną partię. Jeśli podważyć jedność partii, to podważona zostanie partia”⁵. Drogą do jedności była, w stalinowskim zgłoszeniu ujęciu, identyfikacja przeciwnika-odszczepieńca i bezlitosna z nim walka. Dla przykładu:

WKP(b) rosła i potężniała w zasadniczej walce z partiami drobnomieszczańskimi wewnątrz ruchu robotniczego – z eserowcami (a jeszcze wcześniej z narodnikami), z mienszewikami, anarchistami, nacjonalistami burżuazyjnymi wszelkiej maści, wewnątrz zaś partii – z mienszewikami, oportunistycznymi prądami – trockistami, bucharynowcami, odchyleńcami nacjonalistycznymi i innymi grupami antylenińskimi⁶.

Nie tyle zatem walka z burżuazją, co przede wszystkim z „herezją” ideologiczną, prowadziła, zauważmy, w przekonaniu bolszewików do wykształcenia się tożsamości ich partii: „Marksistowska socjaldemokratyczna partia robotnicza w Rosji powstała w walce przede wszystkim z narodnictwem, z jego błędami i szkodliwymi dla sprawy rewolucji prądami”⁷. Nic dziwnego, skoro, jak już wcześniej twierdził Lenin: „Jedność proletariatu [...] może być urzeczywistniona w epoce rewolucji socjalnej jedynie przez skrajną rewolucyjną partię marksistowską, jedynie w bezlitosnej walce przeciwko wszystkim pozostałym partiom”⁸. Faktem, że to właśnie Stalin rozumie, że najważniejsze jest zachowanie jedności partii Lenin uzasadniał głównie swoje dla niego poparcie⁹. W praktyce, bolszewicy prowadzili walkę „przeciwko wszystkim: stawiającym opór i niewyrażającym zgody, odmawiającym poparcia i współpracy, (tym – przyp. M. B.) którzy zawadzają przez swe obiekty natury moralnej i refleksje krytyczne, dotyczące *ex officio* przedstawionych stanów faktycznych i funkcji rzeczywistych poczyną”¹⁰.

Nakierowanie na odseparowanie się i walkę z innymi siłami społecznymi, partiami i ideologiami nie eliminowało w przypadku bolszewików momentu – tak bardzo eksponowanej w kulturze rosyjskiej – jedności. Powodów było przynajmniej kilka. Po pierwsze, bolszewicka, marksistowsko-leninowska wizja przyszłości nakierowana była na ogólnoludzką wspólnotę, której jedności nie będą już naruszały podziały klasowe oraz związane z nimi konflikty, różnice i sprzeczności grupowych interesów: ekonomicznych, politycznych, narodowych, ideolo-

⁵ J. Stalin, *Klasa proletariatuszy i partia proletariatuszy*, Warszawa 1949, s. 7.

⁶ *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki kurs*, Warszawa 1949, s. 5.

⁷ Tamże, s. 31.

⁸ Cyt. za: tamże, s. 406.

⁹ Por.: R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. 494.

¹⁰ J. Goćkowski, *Bolszewizm i Rosja...*, s. 122.

gicznych itp. Po drugie, podkreślany przez Lenina i bolszewików moment separowania się ich partii od innych partii i organizacji politycznych – umożliwiający utrzymanie nieskalanej czystości głoszonej Prawdy, zdolnej jakoby wyprowadzić ludzkość po granice klasowej prehistorii – traktowany był jako przesłanka przyszłej, pełnej jedności społecznej. Kontrast między upadłą teraźniejszością i spodziewaną, wielką przyszłością stawał się w *quasi*-chiliastycznej koncepcji bolszewików tyleż legitymizacją podejmowanych przez nich działań, co – paradoksalnie dla postronnych – rękojmią realności owej przyszłości. Po trzecie, eksponowaną wartością i zasadą organizacyjną życia wewnątrzpartyjnego była jedność, zniesienie frakcyjności i innych podziałów. Po czwarte, pewien wymiar jednoczenia i jedności obecny był – jak pokazuje Héléna Carrère d'Encausse – również w sposobie postrzegania świata społecznego przez Lenina: tych, którzy stali się jego zwolennikami, mógł przyciągać moment jednoczenia i godzenia wokół projektu bolszewickiego różnych grup społecznych, izolowanych wcześniej wzajemnie w oczach inteligencji rosyjskiej.

Nie wyrzekając się ortodoksyjnego marksizmu, Lenin opierał się bowiem w swoich koncepcjach i działaniach politycznych nie tylko na klasie robotniczej, ale także na – traktowanych zresztą, podobnie jak ona, bardzo instrumentalnie – wszystkich jednostkach i grupach uciemnionych i biednych, wypchniętych poza margines historii, starając się pozyskać i wykorzystać niezadowolenie i energię robotników, chłopów, inteligentów, mniejszości narodowych i wyznaniowych itp. „Praktyka rewolucyjna pokazała, że właśnie ten społeczny ekumenizm – siła nieznana w łonie ortodoksyjnego marksizmu, ale nieodzowna dla woluntaryzmu Lenina – w ostatniej fazie przesądził o jego sukcesie i pozwolił przechwycić dezorganizację pozostałą po rewolucji lutowej, dionizyjską spontaniczność rosyjskiego społeczeństwa charakterystyczną dla tego burzliwego okresu i zwyciężyć jego sztywnemu projektowi, który miał stać się w przyszłości dyktaturą proletariatu”¹¹.

W bolszewickiej percepcji świata – korespondującej, zauważmy, z mentalnością i tradycją rosyjską – prawda, jedność, potęga i władza, treści narodowe i ogólnoludzkie zakładały się wzajemnie: „Potęgę swej socjalistycznej ojczyzny i nieznaną w historii jedność moralno-polityczną narody ZSRR osiągnęły dzięki temu, że kierują się ideologią leninizmu, dzięki temu, że kieruje nimi najbardziej przodująca, najbardziej rewolucyjna partia na świecie – partia Lenina-Stalina”¹², a właśnie leninizm – dzieło obu wymienionych przywódców – „odsłonił istotę stosunków społecznych nowej epoki, odkrył prawa rozwoju społecznego i walki w nowych warunkach i tym samym dał teoretyczny oręż rewolucyjnemu ruchowi klasy robotniczej wszystkich krajów świata”¹³.

¹¹ H. C. d'Encausse, *La malheur russe...*, s. 384.

¹² M. Jowczuk, *Leninizm...*, s. 882.

¹³ Tamże, s. 919.

Eksponowaną kategorią i kultywowaną wartością była w Rosji od wieków jednomyślność (a także towarzysząca jej jednogłośność) – w przekonaniu Konstantego Aksakowa: „Zasada słowiańska, której od najdawniejszych czasów po dziś dzień święcie przestrzega naród rosyjski”¹⁴. Swoją skrajną, skarykaturowaną „realizację” znalazła ona również w rzeczywistości sowieckiej, gdzie „jednomyślnie” podejmowano wszelkie uchwały i w identyczny sposób wybierano wszystkich przedstawicieli władzy. O ile zachodnią „zasadę większości” odbierano w Rosji jako przejaw przemocy czy dyktatu silniejszego – większości nad mniejszością – w rosyjskiej i sowieckiej idei jednomyślności widziano zasadę zgody i pokoju¹⁵. Sprzyjał temu niewątpliwie utrwalony w Rosji sposób pojmowania wolności, w którego centrum znajdowała się nie, tak ważna na Zachodzie, *privacy*, lecz moc, zdolność tworzenia, zbliżanie się do Prawdy.

Privacy i związana z autonomią każdej poszczególnej jednostki wolność negatywna nie była dla inteligencji rosyjskiej wartością autoteliczną, stając się przedmiotem etycznie motywowanego, heroicznego „wyrzeczenia” czy „osobistej ofiary”. Dla przykładu, wyznaczająca pod wieloma względami archetyp postawy rosyjskich rewolucjonistów, inteligencja narodnicka wyrzekała się gremialnie cennych dla siebie swobód politycznych jednostek na rzecz społecznej emancypacji ludu¹⁶. Potrzebę instytucjonalnych zabezpieczeń swobód politycznych jednostek traktowano w Rosji – abstrahując od stanowiska, nielicznych i nie zawsze konsekwentnych, liberałów rosyjskich – najczęściej, co najwyżej, jako wartość względną; niezbędną i ważną jedynie w warunkach źle zorganizowanego i dlatego właśnie przeciwstawiającego sobie wzajemnie jednostki i grupy społeczeństwa. Liberalne rozwiązania nie znajdowały zresztą oparcia w utrwalonych od wieków postawach, oczekiwaniach i dążeniach rosyjskiego ludu, który bardziej bał się wolności niż jej pragnął, „widząc w samodzierżawiu lepszą obronę przed uciskiem panów”¹⁷, w wolności zaś dostrzegał przede wszystkim środek realizacji partykularnych interesów swych krzywdzicieli i ciemięzców, grup i osób możniejszych i silniejszych od siebie.

W świadomości wielu Rosjan wolność i równość wykluczały się wzajemnie. We wschodnich despotiach – eksplikuje, dystansując się od niego, podobny sposób myślenia Maksym Kowalewski – władca był panem życia i śmierci wszystkich swoich podwładnych, zaś nieograniczoność jego samowoli, stanowiąca o braku wolności, znalazła odzwierciedlenie – a czasem również swoistą legitymizację – w formie koncepcji równości w bezprawiu¹⁸. W podobnej perspektywie despotyczna władza stawiała się przesłanką istnienia – choćby i ułomnej –

¹⁴ Cyt. za: A. de Lazari, *Jednomyslije/Jedinogłasije*, [w:] *Idiei w Rossi...*, t. 3, s. 160.

¹⁵ Por.: tamże.

¹⁶ Por.: A. Walicki, *Wstęp*, [w:] *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego. Wybór pism*, t. 1, Warszawa 1965, s. LXII–LXIII.

¹⁷ G. Fiedotow, *Rosja a wolność*, „Znak. Miesięcznik”, nr 417–418, 1980, s. 89.

¹⁸ Por.: M. Kowalewski, *Wzaimootnoszenije swobody i obszczestwiennoj solidarnosti*, [w:] *Antologija russkoj filosofii w triech tomach*, t. 2, Sankt-Pietierburg 2000, s. 461.

społecznej równości, natomiast jej upadek powodować miał rozkład owej równości i nasilone różnicowanie się stratyfikacyjne społeczeństwa. Z kwestią równości – i szerzej z problemem, potwierdzanego przez doświadczenie, kolidowania ze sobą rozmaitych wartości społecznych – bolszewicy przywódcy nie mieli w sferze swych ideologicznych konstrukcji zasadniczych trudności. Mogli przecież instrumentalnie definiować ich „prawdziwy” sens. Na przykład, jak wywodził Stalin pogląd, jakoby socjalizm wymagał zrównania ludzi „nie ma nic wspólnego z marksizmem, a przez równość marksizm po prostu likwidację klas i równe wyzwolenie wszystkich pracujących spod eksploatacji przez kapitalistów”¹⁹.

Stanowisko rosyjskich marksistów-rewolucjonistów wobec problemu swobód jednostkowych, pryncypiów demokracji czy nawet nietykalności jednostki było nacechowane ewidentnym, nieskrywanym nawet, relatywizmem i instrumentalizmem. Nie dotyczyło to jedynie bolszewików, skoro również „ojciec rosyjskiego marksizmu”, Jerzy Plechanow, na II zjeździe SDPRR w 1903 roku ujął sprawę w sposób zupełnie jednoznaczny:

Żadna konkretna zasada demokratyczna nie może być rozpatrywana sama w sobie w sposób abstrakcyjny, ale w ścisłym powiązaniu z podstawową zasadą demokracji, a mianowicie – *salus populi suprema lex*. W tłumaczeniu rewolucjonisty oznacza to, że zwycięstwo rewolucji jest najwyższym prawem. I jeśliby zwycięstwo rewolucji wymagało przejściowego ograniczenia takiego czy innego prawa demokratycznego, wyrzeczenie się takiego kroku byłoby przestępstwem²⁰.

O ile Plechanow wiązał swoją wypowiedź ze sprawą ograniczenia przez „rewolucyjny proletariat” praw wyborczych klas wyższych i dodawał, że nie wyobraża sobie sytuacji, w której zwycięski proletariat musiałby deptać prawa polityczne, takie jak wolność prasy, to Lenin i jego bolszewicki zwolennicy nie mieli podobnych zahamowań.

W rozpatrywanym kontekście bardzo symptomatyczne są sformułowane jeszcze na długo przed rewolucją słowa Lenina określające jego stosunek do spraw swobód obywatelskich: „Wolność to wielkie słowo, lecz pod sztandarem wolności przemysłu prowadzono najbardziej rozbójnicze wojny, pod sztandarem wolności pracy – grabiono ludzi pracy”²¹. Momentowi demaskacji klasowych funkcji haseł „wolności” towarzyszy w wypowiedzi Lenina ewidentnie antyliberalna postawa wobec kwestii swobód obywatelskich, wyartykułowana w sposób pośredni poprzez rzekomo oczywistą analogię z sytuacją w nauce (również przedstawioną jako oczywista): „Tak samo fałsz wewnętrzny tkwi we współczesnym używaniu słów: »wolność krytyki«. Ludzie rzeczywiście przeświadczeni, że posunęliby naukę naprzód, żądaliby nie wolności istnienia nowych poglądów obok

¹⁹ J. Stalin, *Socjalizm i rawienstwo*, [w:] *Słowo k towarzyszu Stalinu*, Moskwa 2002, s. 97–98.

²⁰ Cyt. za: H. Zand, *Leninowska koncepcja partii*, Warszawa 1977, s. 118.

²¹ W. Lenin, *Wolność krytyki*, „Colloquia Communia. Miesięcznik” 1986, nr 6 (29), s. 32.

starych, lecz zastąpienia ostatnich przez pierwsze”²². W rzeczywistości sowieckiej podstawowe prawa i swobody obywatelskie nie miały – nawet w warstwie swego uzasadnienia – charakteru autotelicznego, skoro konstytucja (mowa tu o konstytucji ZSRR z 1924 roku – przyp. M. B.) „gwarantowała” je „w interesie umocnienia społeczeństwa socjalistycznego [...]”²³. Podstawową wartością, relatywizującą i podporządkowującą wszystkie inne, pozostawało kryterium interesu, dobra czy pożytku rewolucji – rozpoznawanego przez najwyższe władze partii. Nabierało ono wymiaru uniwersalnego, rozciąganego na cały świat jako kryterium prawdy, dobra i sprawiedliwości²⁴.

Jakkolwiek na sposób odczytania w Rosji treści marksistowskich oraz na czysto instrumentalny stosunek do sprawy praw i swobód jednostkowych wielki wpływ wywarły panujące w niej warunki polityczne, tamtejsza kultura i mentalność oraz rodzime doświadczenia działalności politycznej, to jednak pewne podstawy dla rozpatrywanej postawy rosyjskich „uczników Marksa” odnaleźć można już w myśli jego samego. Tak zwane prawa człowieka w społeczeństwie mieszczańskim demaskował Marks jako *de facto* prawa „członka społeczeństwa obywatelskiego, tj. człowieka egoistycznego, człowieka oderwanego od siebie i od wspólnoty”²⁵. Wolność stawała się wówczas po prostu „wolnością człowieka jako izolowanej, zamkniętej w sobie monady”²⁶, a jej praktycznym zastosowaniem stawało się prawo do nieskrępowanego niczym korzystania z posiadanego przez siebie majątku i dysponowania nim przez jednostkę, w sposób egoistyczny, niezależnie od innych ludzi i całego społeczeństwa. Przy takim pojmowaniu wolności indywidualnej i sposobie z niej korzystania, w innym człowieku odnajduje się „nie urzeczywistnianie swej wolności, lecz raczej jej ograniczenie”²⁷.

W teorii Marksa obecne były zatem – w sposób szczególnie syntetyczny i wyrazisty wyrażane w cytowanych ostatnio fragmentach artykułu *W kwestii żydowskiej* – treści, które istotną wartość formalnych praw i ich instytucjonalnych zabezpieczeń wiązały ze stanem wyobcowanego społeczeństwa, przeciwstawiającego sobie wzajemnie jednostki oraz jednostkę i wspólnotę. W następstwie powyższego, widziano w nich środek utrwalenia i petryfikacji owego stanu, wzmacniania egoizmu motywacji i działań jednostek, ale również przeszkodę dla możliwości wytworzenia się spontanicznej jedności społecznej, skoro bezpieczeństwo społeczeństwa obywatelskiego miało być właśnie „zabezpieczeniem jego egoizmu”²⁸. Gdy człowiek indywidualny stanie się, jak wierzył Marks, w swym życiu istotą rzeczywiście gatunkową, podobne zabezpieczenia polityczne i prawne, a także istnienie wyodrębnionej sfery politycznej w ogóle, przestaną być potrzebne.

²² Tamże.

²³ Józef Stalin. *Krótki życiorys*, Warszawa 1949, s. 153.

²⁴ Por.: A. Achijezier i in., *Socyokulturnyje osnowanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 231.

²⁵ K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 1, Warszawa 1976, s. 440.

²⁶ Tamże, s. 441.

²⁷ Tamże, s. 442.

²⁸ Tamże.

Zamiast generowanej głodem i chęcią zysku, egoistyczną lub partykularną dbałością o siebie i swoich najbliższych, wymuszonej pracy pojawia się w bolszewickich i probolszewickich wizjach patos pracy swobodnej – na swoim, bo wspólnym – podejmowanej z myślą o innych ludziach, ludziom pracującym często w ogóle osobiście nie znanym:

Do późna
dzisiaj nam
 pracować potrzeba,
i
 choć
 wolno
 odejść i zaraz nam.
N a s z y m towarzyszom
 naszego drzewa
trza:
 towarzysze marzną
Roboty tej
 nie odrobić w mig,
nie zarobić
 przy niej kopiejek.
Lecz my pracujemy,
 jak gdybyśmy
tworzyli
 najwspanialszą epopeję²⁹.

Jedną z podstawowych, inwariantnych niemal zasad rosyjskiej ideologii było od wieków samodzierżawie. Rosjanie ostro odróżniali je od „zwykłego” autokracji, absolutyzmu i jednowładztwa, dla których władza może być celem samym w sobie – miało ono oznaczać taki porządek państwa, w którym władca i naród pozostają ze sobą w organicznej więzi. Swoboda władzy nie wyklucza wówczas, jak ufali, jej zależności od zasad wspólnych całemu organizmowi państwowemu: nie staje się ona samowolą, a zależność narodu od władzy nie przekształca się w niewolnictwo. Wierzano, że jedynie tak pojmowane samodzierżawie w pełni odpowiada duchowi narodu rosyjskiego, chroniąc go przed – nieuniknionymi w zachodnich systemach politycznych – rozdrobnieniem i roztrwoniem sił, politykierstwem i utylitaryzmem politycznym. Naród rosyjski, stając na gruncie samodzierżawia, w pełni ufa władzy, którą uważa za organiczną część samego siebie. Władza również całkowicie ufa swemu narodowi, gdyż związana jest nim nie zewnętrzną, a wewnętrzną więzią³⁰.

System bolszewicki stał się – zdegenerowaną skądinąd i ekstremalną – jedną z kolejnych historycznych konkretyzacji owego samodzierżawia. Dla przykładu, celem organizowanych periodycznie w Związku Sowieckim wyborów politycz-

²⁹ W. Majakowski, *Włodzimierz Ilicz Lenin...*, s. 437.

³⁰ Por.: M. Broda, *Samodzierżawie*, [w:] *Mentalność...*, s. 78.

nych nie był bynajmniej rzeczywisty wybór osób sprawujących władzę – samo roszczenie społeczeństwa dotyczące podobnego prawa byłoby już podważeniem zasad bolszewickiej legitymizacji istniejącego porządku politycznego, świadectwem braku zaufania do władzy. Chodziło w nich po prostu o to, by – zadekretowana *de facto* już wcześniej – hipertroficzna powszechność i jednolitość politycznego poparcia znalazła swój rytualny wyraz, pozwalając władzy po raz kolejny ogłosić, jak choćby w związku z wyborami w lutym 1949 roku, że stały się one „wymownym i najbardziej przekonującym świadectwem wierności narodu radzieckiego wobec partii bolszewików, Rządu Radzieckiego i ukochanego Stalina”³¹. Już w warunkach carskiej autokracji społeczeństwo zostało przekształcone w „społeczeństwo służbowe”, zatarciu ulegała linia graniczna między strukturą społeczną a strukturą państwową. Podobnie, w sposób jednak jeszcze bardziej spotęgowany, działało się w systemie sowieckim; bolszewicka interpretacja teorii Marksa nie kolidowała z paradygmatem zideologizowanego prawosławia, a sfera społeczna (i polityczna) pokrywały się ze sferą administracji i kontroli administracyjnej³².

W jednym i drugim przypadku państwo nie było traktowane jako obszar instytucjonalizacji i rozwiązywania konfliktów, w którym niejednorodność tkanki instytucjonalnej traktowane jest jako coś naturalnego, odpowiadającego różnorodności społeczeństwa. Co więcej: „Logiczną konsekwencją tej wizji niepodzielności władzy jest patrzenie na społeczeństwo w kategoriach apriorycznego consensusu, tylko bowiem przy założeniu »jedności społeczeństwa« system ten może działać”³³. Podobny sposób pojmowania rzeczywistości politycznej sprzyjał sytuacji, w której – zarówno przed, jak i po 1917 roku – aktywnym podmiotem pozostawało zawsze jedynie państwo, czyniąc społeczeństwo przedmiotem administracyjnej obróbki w myśl wyznawanych czy stworzonych przez władzę wizji ładu społecznego. Dokonywany przez władzę państwową, nie jeden przecież raz w dziejach Rosji, zabieg okresowego zrównywania czy wymuszanej zmiany miejsca różnych grup w hierarchii społecznej stanowił wówczas „swoisty – rozładowujący napięcia – substytut wolności obywatelskich”³⁴. O te ostatnie było tam zawsze trudno, również dlatego, że już sama koncepcja wolności-jedności wykluczała funkcjonowanie polityki i społeczeństwa obywatelskiego w zachodnim sensie. Efektywnym czynnikiem społecznej mobilizacji antysystemowej mogła się wówczas *de facto* stać jedynie ideologia, dzielająca – przy całej swej intencjonalnej przeciwstawności w stosunku do tego, co istnieje – podobny do panującego dotychczas sposobu pojmowania społecznego ideału, z założenia

³¹ Józef Stalin..., s. 228.

³² Por.: J. Staniszkis, *From Neo-Empire to Network Geopolitics*, [w:] *Rosja i Europa Wschodnia: „imperiologia” stosowana/Russia and the Eastern Europe: Applied „Imperiology”*, pod red./ed by A. Nowak, Kraków 2006, s. 36.

³³ Tamże, *Zwierzę niepolityczne...*, s. 156.

³⁴ Tamże.

łączącego i harmonizującego ze sobą wolność z jednością. W podobnej perspektywie, podkreślane z dumą, a faktycznie „dekretowane” z góry, powtarzające się każdorazowo przejawy wyborczej jednomyślności (np. w wyborach w 1946 roku na „kandydatów bloku komunistów i bezpartyjnych do Rady Związku głosowało 99,18% do Rady Narodowości – 99,16%”³⁵) nie musiały kolidować z demokratyczną jakoby i rzeczywiście gwarantowaną wolnością możliwości i swobody politycznego wyboru.

W świadomości Rosjan sens samodzierżawia wykraczał daleko poza wymiar polityczny i podlegając sakralizacji, nabierał charakteru religijno-etycznego. Wierność i oddanie samodzierżawiu – stanowiącemu, jak sądzono, tyleż *datum*, powinność i wręcz życiową konieczność, co świadectwo swobodnego samokształtowania się narodu rosyjskiego, miały zapewnić Rosjanom samoistność i pomyślność historyczną, a wszelkie odstępstwa od niego – sprowadzać na Rosję nieszczęścia, klęski i kataklizmy. W systemie bolszewickim władza pozostała, bardziej nawet niż poprzednio, ekstremalnie samodzierżawną (w uogólnionym sensie tego pojęcia), podlegając również swoistej sakralizacji. W strukturach ideologicznych i w zideologizowanej świadomości społeczeństwa misja władzy politycznej – a także ufne powierzenie jej przez mieszkańców swego losu – łączyły ich obowiązki i oczekiwania polityczne z powinnością etyczną, spełnieniem egzystencjalnym i treściami zeświecczonej eschatologii. Miejsca cara i rodziny carskiej zajęli przywódca partii i państwa, centralne władze polityczne, aparat partyjno-państwowy, prowadzący społeczeństwo sowieckie i „całą postępową ludzkość” ku Świetlanej Przyszłości. W *de facto* nadal samodzierżawnym systemie politycznym Lenin nie dostrzegał sprzeczności z zasadą demokracji, gdyż – jak wywodził – „nawet najskrytsza forma dyktatury nie pozbawia klasy władzy”, co więcej, „wolę klasy urzeczywistnia niekiedy dyktator, który sam jeden zdziała więcej i częstokroć jest bardziej konieczny”³⁶. W poetycko-mitologicznej i jednocześnie propagandowej formie sprawa przedstawiła się całkowicie jasno:

Partia i Lenin –	bliźnięta-bracia –
kogo bardziej	matka-historia ceni?
Mówimy – Lenin,	a w domyśle –
	partia,
mówimy – partia,	a w domyśle –
	Lenin ³⁷ .

³⁵ Józef Stalin..., s. 228.

³⁶ Cyt. za: H. Zand, *Leninowska koncepcja...*, s. 259.

³⁷ W. Majakowski, *Włodzimierz Ilicz Lenin...*, s. 417.

Istotowemu utożsamieniu partii i jej przywódcy towarzyszyła – zakładająca się z nim wzajemnie – identyczna relacja między partią bolszewicką a proletariatem:

Partia –
 to stos pacierzowy klasy robotniczej.
 [...]
 Mózg klasy,
 sprawa klasy,
 chluba klasy –
 oto czym jest partia³⁸.

Zgodnym z potrzebami władzy bolszewickiej, postawom i zachowaniom ludności sowieckiego państwa sprzyjały utrwalone tam od wieków: nawyk do podporządkowywania się i posłuszeństwa, słabe indywidualizacja świadomości i potrzeba wolności jednostkowej, przyzwyczajenie do pozostawania w służbie władzy. We wskazanym zakresie: „Rewolucja nie unicestwiała rosyjskiego typu narodowego, ale straszliwie go zubażała i okaleczała”³⁹ – stwierdzał już Gieorgij Fiedotow.

Remedium na dostrzeganą i ustawicznie podkreślaną słabość jednostek widziano w zlanie się ich w kolektyw, dla pozyskania zdolności pokonywania wrogów, wejścia w posiadanie mocy i wolności przekształcania świata:

Jednostka!
 Co komu po niej?!
 Jednostki głosik cieńszy od pisku
 [...]
 A gdy się
 w partię
 zejdziemy w walce –
 to padnij, wrogu,
 leż i pamiętaj!
 Partia –
 to ręka milionopalca,
 w jedną
 miażdżącą
 pięść zaciśnięta⁴⁰.

Podobna perspektywa pozwalała dostrzegać w totalitarnym tytanizmie triumf w szczególnie sposób pojmowanej wolności: „Jednostka zrośnięta z kolektywem zyskuje ogrom wolności w stosunku do całej reszty świata”⁴¹ – „wolność przekształcania świata”⁴². Jak trafnie diagnozował już Mikołaj Bierdiajew: „W rosyj-

³⁸ Tamże.

³⁹ G. Fiedotow, *Pis'ma o russkoj kulturie*, [w:] *Myslitieli russkogo zarubieża*, Sankt-Pietierburg 1992, s. 416.

⁴⁰ W. Majakowski, *Włodzimierz Ilicz Lenin...*, s. 415–416.

⁴¹ Słowa Bierdiajewa cytuję za: O. Riabow, *Swoboda i riewolucyja*, [w:] *Idei w Rossii...*, t. 3, Łódź 2000, s. 352.

⁴² Tamże.

skim komunizmie pragnienie potęgi okazało się silniejsze od pragnienia wolności (w jej autentycznym sensie – przyp. M. B.), a element imperialistyczny – silniejszy od rewolucyjno-socjalnego⁴³.

W świadomości bolszewików legitymizacja sprawowanej przez nich władzy wiązała się z tym, że działają oni jakoby z mocy – i w imieniu – konieczności historycznej, pojmowanej w charakterze wyższej prawdy i racji, *de facto* jako swego rodzaju niezbyt konsekwentnie zeświecczony substytut Boskiego zamysłu czy planów Opatrzności w odniesieniu do ziemskiej historii świata. Oparciem dla bolszewickiego sposobu rządzenia stała się „linia partii”: w roli nosiciela dziejowej prawdy i społecznego postępu występowali przywódca i elita partyjna, legitymizująca na swych w znacznej części tajnych zebraniach wszelkie meandry i zwroty prowadzonej przez siebie polityki, w oparciu o swoją rzekomo naukową i jedynie słuszną ideologię. O ile w okresie władzy Lenina domniemana prawda marksistowska pozostawała jeszcze przedmiotem interpretacji i dyskusji wśród przywódców, i jednocześnie teoretyków, partii bolszewickiej, to w okresie stalinowskim prawda marksistowska uzyskiwała dogmatyczną wykładnię – „marksizm-leninizm” – potwierdzaną i uświęcaną jedynie słowami sekretarza generalnego partii⁴⁴.

W idei połączenia „całkowitej wolności” z równie pełną dyscypliną i kontrolą, obejmującą wszystkie sfery życia, przywódca bolszewików Włodzimierz Lenin nie znajdował żadnej sprzeczności. Chodziło mu bowiem nie o wolność indywidualnych robotników i nie o wolność jako chaotyczny pluralizm i spontaniczność działań, lecz o wolność zbiorową, o wolność klasy, pojętą jako racjonalna kontrola wspólnotowego losu, o wolność jako świadomą realizację adekwatnie pojmowanego interesu klasowego i realizację wspólnego celu klasy robotniczej – jej pełną emancypację społeczną⁴⁵. Z pomocą w teoretycznym uzasadnieniu powyższego pospieszył mu m.in. Lew Trocki, wywodząc, że Rosja sowiecka jest dyktaturą, ale jest to dyktatura proletariatu, zatem poddając się politycznemu przymusowi, robotnik jest w istocie posłuszny po prostu samemu sobie⁴⁶. W ujęciu Trockiego – bardzo symptomatycznym w omawianym zakresie dla postawy i ideologii bolszewickiej w ogóle – partia komunistyczna, jak trafnie rekonstruuje Richard Pipes, „była z definicji wyrazicielem żądań »ludu« i działała w jego imieniu bez względu na to, czego życzyli sobie żywi ludzie”⁴⁷.

W stopniu, w jakim komunistyczne formuły ideologiczne oraz ich społeczny odbiór pozostawały w sferze archaicznej percepcji rzeczywistości, partia bolsze-

⁴³ M. Bierdiajew, *Rewolucja rosyjska i świat komunistyczny*, „Znak. Miesięcznik” 1980, nr 417–418, s. 56.

⁴⁴ Por.: E. Morin, *O...*, s. 35.

⁴⁵ Por.: A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 320.

⁴⁶ Por.: R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 239.

⁴⁷ Tamże, s. 484.

wicka spełniała *de facto* funkcje, które od wieków wiązano z „duszą świata”, stając się „duszą proletariatu” i „duszą Rosji”. Wnosiła ona, jak wierzono, świadomość, „uduchowiała”, jednoczyła, powstrzymywała procesy regresu-rozkładu, przewyższała żywiołowość, obdarzała mocą, przemieniała świat społeczny, przewodziła walce klasy robotniczej, uwalniając ją od obcych wpływów, demaskując i zwalczając wszelkie wrogie siły i przeszkody na drodze do proletariackiego, społecznego spełnienia:

Obowiązkiem naszym – wywodził symptomatycznie Stalin – obowiązkiem socjaldemokracji jest zawrócenie żywiołowego ruchu robotniczego z drogi tradeunionistycznej i wprowadzenie go na tory socjaldemokratyczne. Obowiązkiem naszym jest wnieść do tego ruchu świadomość socjalistyczną i zespolić czołowe siły klasy robotniczej w jedną scentralizowaną partię. Zadaniem naszym jest kroczyć zawsze na czele ruchu i niezmordowanie walczyć z każdym – czy to wrogiem, czy „przyjacielem” – kto będzie przeszkadzał w urzeczywistnieniu tych zadań⁴⁸.

Wspólnotowy charakter prawosławia sprzyjał niewątpliwie podatności Rosjan na koncepcję socjalizmu oraz podejmowanym przez nich próbom tworzenia religijno-ideologicznej syntezy. „Chrześcijaństwo – wskazywał Sergiusz Bułgakow – daje socjalizmowi postawę duchową, wyzwala go od mieszczaństwa, a socjalizm staje się środkiem dla nakazów miłości chrześcijańskiej, wypełnia prawdę chrześcijaństwa w życiu gospodarczym”⁴⁹ – o ile tylko, jak zastrzegał sam Bułgakow – nie jest przeniknięty duchem antychrześcijańskim i nie uległ „pokusie chleba”: mirażowi powszechnego zaspokojenia potrzeb materialnych, obietnicom dostatku bez pracy, za cenę wyrzeczenia się wolności. „W socjalizmie – objaśniał myśliciel – chiliazm w sposób całkiem naturalny zapełnił sobą cały plan historyczny [...]”⁵⁰, a w Rosji wierze w realność socjalistycznych obietnic sprzyjały utrwalone tam od wieków oczekiwania millenarystyczne, związane z ufnością w możliwe bliskie nadejście, tak bądź inaczej pojmowanego, Królestwa Powszechnej Sprawiedliwości i Szczęśliwości – najpierw na ziemi rosyjskiej, a później, za jej przykładem, może i na całym świecie.

Pokrewne w istocie treści i oczekiwania pojawiły się w Rosji również poza sferą myśli religijnej. Ogromne zainteresowanie i nadzieje wielu z rosyjskich myślicieli związane były w szczególności z utrzymywaniem się tam wspólnot gminnych – *obszczin* i towarzyszących im form gromadzkiego życia samorządowego – *mirów*, w których dostrzeżono upragnione fundamenty przyszłego ustroju ekonomicznego i społecznego kraju. Dostrzeżenie ich pozwoliło Aleksandrowi Hercenowi uznać „socjalizm” za narodową cechę ludu rosyjskiego i twierdzić, że socjalizm, który w Europie był w jego przekonaniu finalnym rezultatem historycznego rozwoju myśli społecznej „stanowi u nas (tj. w Rosji – przyp. M. B.)

⁴⁸ Cyt. za: Józef Stalin..., s. 29.

⁴⁹ S. N. Bułgakow, *Chrianskij socyjalizm*, Nowosibirsk 1991, s. 227.

⁵⁰ Tenże, *Dwa grada. Issledowanija o prirode obszczestwiennych idealow*, Sankt-Pietierburg 1997, s. 242.

naturalną bezpośredniość”⁵¹. Istniał zatem, zauważmy, inny jeszcze moment sprzyjający szczególnej atrakcyjności idei socjalizmu w Rosji. Bazująca, jak chciano wierzyć, na istniejących tam od wieków formach życia ludu rosyjskiego socjalistyczna organizacja przyszłego społeczeństwa w ojczyźnie Hercena pojmowana była przez wielu jego rodaków jako środek przezwyciężenia obu podstawowych wymiarów społecznego i kulturowego wyobcowania rosyjskich warstw wykształconych: zarówno w stosunku do rodzimego ludu, jak i do przyswojonej przez inteligentów kultury europejskiej, której wartości i zasady nie zostały jeszcze wcielone w formy rosyjskiego życia społecznego. Szansę na to zdawała się stwarzać właśnie ideologia socjalistyczna, skoro: „Socjalizm łączy rewolucjonistów europejskich z rewolucjonistami słowiańskimi. Socjalizm zbliżył partię rewolucyjną do ludu”⁵². W podobnej perspektywie wartości inteligenckie i ludowe, europejskie i rosyjskie, narodowe i ogólnoludzkie harmonijnie łączyły się ze sobą i legitymizowały się wzajemnie. Niezależnie od rozmaitych różnic wszyscy rosyjscy narodnicy „byli zgodni, że wiejska komuna jest idealnym zarodkiem tych socjalistycznych grup, na których miało bazować przyszłe społeczeństwo”⁵³. Nie tylko zresztą narodnicy, podobnie myślał przecież choćby najgłośniejszy z rosyjskich anarchistów Michał Bakunin, dla którego cały świat należało przekształcić w wolną wspólnotę, przypominającą tradycyjną rosyjską wspólnotę chłopską⁵⁴.

W Rosji Radzieckiej – ojczyźnie, ostoji, najczystszej postaci i najbardziej rozwiniętej formie społeczeństwa socjalistycznego, które w spodziewanej, nieodległej już przyszłości w swej, doskonalszej jeszcze, komunistycznej postaci finalnie „ogarnie ludzki ród” – zdawały się spełniać nadzieje i pragnienia wielu pokoleń Rosjan”

Na ruinach imperium powstało nowe superimperium – ZSRR, w którego herbie był wyryty cały glob ziemski pod osłoną gwiazdy, sierpa i młota. Moskwa, według słów M. Bierdiajewa, kontynuując tradycję Trzeciego Rzymu, przekształciła się w stolicę III Międzynarodówki, jako efektywne narzędzie dla osiągnięcia ogólnoświatowego państwa poprzez inspirowanie ogólnoświatowej rewolucji⁵⁵.

Nie przypadkiem centralny symbol bolszewickiej Rosji – czerwona pięcioramienna gwiazda – ucieleśniał ideę pięciu kontynentów: świat, który, jak wierzone, już wkrótce i ostatecznie stanie się czerwony, a zatwierdzony w 1924 roku herb Związku Sowieckiego zawierał wieniec z czerwonych kwiatów z sierpem i młotem obramowującymi ziemski glob. Sowiecka ekspansja – w sferze własnych ideolo-

⁵¹ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 388.

⁵² Tamże, s. 284.

⁵³ I. Berlin, *Russian Thinkers...*, s. 235.

⁵⁴ Por.: M. Kojvisto, *Russkaja idieja*, Moskwa 2002, s. 121.

⁵⁵ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti russkoj kultury: k intierprietacyi otieczestwiennoj filozofii*, „Woprosy filosofii” 1994, nr 1, s. 56.

gicznych znaczeń – traciła zaborczy charakter, ujawniając swój wyzwolenczy sens, skoro:

Klasa robotnicza i masy pracujące całego świata w oparciu o doświadczenie radzieckiego państwa socjalistycznego coraz bardziej przekonują się, że naukowa ideologia rewolucyjnego proletariatu – leninizm – jest najwyższym, najpełniejszym wyrazem podstawowych, żywotnych interesów mas ludowych, które dążą do zniesienia ucisku klasowego i narodowego, do pokoju i wolności, do dobrobytu materialnego i rozwoju kultury⁵⁶.

Już znacznie wcześniej rosyjski kościół prawosławny, identyfikując się z państwem i przekazując mu zwierzchnictwo nad życiem kulturalnym, przekazał mu jednocześnie swój mesjanizm religijny – ideę Moskwy jako „Trzeciego Rzymu”. „W warunkach, w których Moskwa jako centrum prawosławia i Moskwa jako siedziba carów zidentyfikowały się, mesjanizm prawosławny stał się nieodróżnialny od mesjanizmu rosyjskiego, a car był nie tylko samowładcą w państwie, ale także strażnikiem wiecznej prawdy”⁵⁷. Wytworzone zostały w ten sposób ogólne przesłanki mentalne, sprzyjające akceptacji władzy bolszewików, którzy – mimo całego swego wojującego ateizmu – korzystali, często nieświadomie, z ich istnienia. „Organizując Trzecią Międzynarodówkę i ogłaszając Moskwę stolicą światowego komunizmu”, szli „w ślady XVI-wiecznych kapłanów rosyjskich, którzy po upadku Konstantynopola ogłosili stolicę swego kraju Trzecim i ostatecznym »Rzymem«”⁵⁸, pojmowanym jako ostatnie królestwo ziemskie, które poprzedza Królestwo Niebieskie, »kiedy czasu już nie będzie« (Ap, 10,6); królestwo to wieńczy zatem historię ludzkości”⁵⁹. Schemat apokaliptyczny przekształcił się, jak słusznie zauważa Gieorgij Fłorowski, „w swoistą teorię oficjalnego chiliizmu”, wiążącego z Rosją początek Tysiącletniego Królestwa Mesjasza-Chrystusa⁶⁰.

W obu wypadkach nie chodziło jedynie o skonstatowanie faktu, że po upadku „Bizancjum-Drugiego Rzymu” centrum prawosławia stała się „Moskwa-Trzeci Rzym”, a po upadku „Drugiej Międzynarodówki” głównym ośrodkiem powołującego się na marksizm ruchu rewolucyjnego, stała się Moskwa-siedziba „Trzeciej Międzynarodówki”. Ważne było również wykluczenie dalszej sukcesji, stawiającej Moskwę i Rosję w centrum eschatologicznej perspektywy i wiążące ich „wybrane” istnienie i aktywność z końcem ziemskiej historii w ogóle. „Z tej przyczyny – w planie kulturowym czy na poziomie świadomości – myśl i projekt Marksa mogły stać się pokusą dla Rosji”, bynajmniej nie przypadkiem, skoro „historyzm Marksa był fundamentalnie eschatologicznym: proletariatus – to nowy i ostatni na-

⁵⁶ M. Jowczuk, *Leninizm...*, s. 883.

⁵⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 608. Por.: R. C. Tucker, *The Soviet Political Mind*, New York 1972, s. 269.

⁵⁸ R. Pipes, *Rosja, komunizm i świat...*, s. 13. Por.: tenże, *Communism: The Vanished Specter*, New York 1994, s. 14.

⁵⁹ B. Uspienski, *Religia i semiotyka*, Gdańsk 2001, s. 46.

⁶⁰ Cyt. wg tamże.

ród wybrany (przez boga-historię), okres bezklasowego społeczeństwa – to ostatnia faza historii (zbliżona do „Drugiego przyjscia” Chrystusa bądź zastępująca je)⁶¹. Ideologia Trzeciego Rzymu „wprowadziła do świadomości Rosjanina pojęcie jego kosmicznej odpowiedzialności”⁶², ideologia bolszewicka oddziaływała na tę świadomość w podobny sposób – funkcjonowała zresztą, podobnie jak poprzednia, przede wszystkim w formie etycznie zdegradowanej: nie jako odpowiedzialność, a raczej roszczenie do niezbywalnego przywileju i *de facto* własnej nieodpowiedzialności, skoro w owej uniwersalnej roli Rosjan czy narodu radzieckiego nie mógł zastąpić nikt inny. Już twórca pierwszej z rozpatrywanych idei nie miał w tej sprawie jakichkolwiek wątpliwości, pisząc w liście do swego władcy: „Dwa Rzymy upadły, trzeci stoi, czwartego nie będzie, gdyż Twoje królestwo chrześcijańskie przez żadne inne nie zostanie zastąpione”⁶³.

Obie ideologie miały uniwersalne intencje i potencjalnie ogólnoludzki zamysł. Koncepcja Moskwy-Trzeciego Rzymu wprowadzała do świadomości rosyjskiej ideę imperium. Już dla samego jej twórcy Rzym był synonimem świata; w jednym ze swych pism Filoteusz wyrażał to całkowicie *explicite*: „Wielokroć i apostoł Paweł wspomina Rzym w listach, w objaśnieniach mówi: »Rzym to cały świat«”⁶⁴. Utożsamianie ze sobą Rzymu (jego kolejnym ostatnim wcieleniem było, jak wierzone, państwo moskiewsko-ruskie) i świata pociągało za sobą określone konsekwencje: Imperium może być tylko jedno i tylko Imperium jest prawdziwe-rzeczywiste, wokół niego panuje chaos i barbarzyństwo. Stanowiąc podobieństwo Królestwa Niebieskiego, Imperium nieuchronnie dąży do rozszerzania się – jest triumfem Logosu nad chaosem, ucieleśnieniem Logosu w formie ziemskiego państwa⁶⁵. Podobnie jak w strukturach mitologicznej świadomości archaicznej wielu różnych ludów, relacja Imperium i tego, co nim nie jest, zostaje wówczas ujęta w formie opozycji: „sakralne – profaniczne”, przy czym pierwsze z nich przenika i strukturalizuje drugie. „Pojęcie »tego, co sakralne«, w danym wypadku zbiega się z pojęciem imperium. »To, co sakralne«, świadomości rosyjskiej ukazuje się natomiast zawsze jako obszar przebywania Wyższego Sensu. Tutaj też usiłuje się odnaleźć duch rosyjski, tutaj szuka swojej Prawdy”⁶⁶, poszukując formy i treści, w których mogłyby się wyrazić i spełnić.

Należy pamiętać, że idea „Moskwy-Trzeciego Rzymu” miała z samej swej istoty charakter dwoisty: religijny – zorientowany na Nowy Jerozolim i więz z najwyższymi wartościami duchowymi – oraz polityczny – zorientowany na Nowy

⁶¹ Ż. Giejt, *Poniat' Rossiju... wzglad so storony*, Moskwa 2003, s. 170.

⁶² F. Szełow-Kowiediejew, *Rosja lokomotywą światowego rozwoju*, „Rosja w Globalnej Polityce”, 2006, czerwiec, s. 56.

⁶³ Cyt. za: J. Potulski, *Rola i znaczenie tradycji w funkcjonowaniu współczesnych instytucji politycznych w Rosji*, Toruń 2005, s. 113.

⁶⁴ Cyt. za: L. Klukina, *Mifologijema i obraz impierii w russkoj kulturie XV–XVII ww. (k probleme samopoznaniija russkogo ducha)*, (maszynopis w posiadaniu autora), s. 1.

⁶⁵ Por.: tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 3.

Rzym i na światową potęgę imperialną⁶⁷. W poszczególnych okresach historycznych nie były one akcentowane z jednakową mocą: moment atrofii politycznej potęgi państwa rosyjskiego sprzyjał zwykle podkreśleniu religijnego aspektu idei, a w czasach wzrostu potęgi ona sama stawała się dla siebie podstawową legitymizacją – swoistym narodowym, *quasi*-religijnym lub ideologicznym *sacrum*. Oba wskazane aspekty idei pozostawały jednak zasadniczo nierozłączne – w sposób zresztą całkowicie nieprzypadkowy, skoro, gdy stan oczekiwanego wspólnotowego spełnienia łączył aspekt duchowy z materialnym, duchowo-moralną rację z państwowo-narodową potęgą Rosji⁶⁸.

Rewolucja bolszewicka stworzyła zatem – tylko na pierwszy rzut oka – paradoksalną możliwość rewitalizacji niektórych treści rosyjskiej mitologii narodowej: odrzucając skostniałe już formy ich wcześniejszych konkretyzacji, otwierała ona przestrzeń, w której szybko zaczęła rozkwitać kolejna wielka utopia o ambicjach wykraczających daleko poza ramy swej ojczystej wspólnoty⁶⁹. Kraj Rosjan stawał się w ich świadomości centrum historii powszechnej, motorem powszechnego zjednoczenia ludów i narodów; uwolniony od boleśnie odczuwanego w czasach nowożytnych piętna zapóźnienia i wtórności, wskazywał wszystkim drogę przyszłości, sposób pogodzenia wszelkich autentycznych wartości, rozszerzał swe wpływy, niosąc dobro i wolność innym: „Historia w pełni potwierdziła – wywodził w 60. rocznicę przewrotu bolszewickiego „czołowy reprezentant filozofii radzieckiej”, wiceprezydent Akademii Nauk ZSRR, Piotr Fiedosiejew – przewidywania Lenina, że w ślad za klasą robotniczą Rosji pójdą drogą wskazaną przez Październik również inne narody, że główne rysy rewolucji rosyjskiej nieuchronnie muszą odnaleźć swe odbicie w skali światowej”⁷⁰. Rozwiązując „zagadkę” dziejów i podstawowe problemy społeczeństwa ludzkiego, naród rosyjski dokonywał dzieła, w którego kształcie jego członkowie wyczuwali wiele treści wpisanych od wieków w sens rosyjskiej idei. Jak rekapitułuje sprawę Kołakowski: „Komunizm bolszewicki, leninowsko-stalinowski, niezależnie od intencji, stał się ideowym zapleczem Czwartego Rzymu. Był kolejną karykaturalną próbą uczynienia z Moskwy ośrodka duchowej przemiany świata”⁷¹. Kolejną, a jednocześnie intencjonalnie „jak zawsze” ostateczną: „Jakiegokolwiek nie miałyby zajść w przyszłości wielkie wydarzenia, główny kierunek rozwoju ludzkości określają i będą określać przede wszystkim idee i osiągnięcia związane z Wielką Socjalistyczną Rewolucją Październikową”⁷².

⁶⁷ Por.: J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej do końca XVIII w.*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 32.

⁶⁸ Por.: s. 10–11.

⁶⁹ Por.: W. Połosin, *Mif. Religia. Gosudarstwo. Issledowanie političeskoj mifologii*, Moskwa 1999, s. 399 i n.

⁷⁰ P. Fiedosiejew, *Rewolucja Październikowa i postęp społeczny*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10, s. 6.

⁷¹ „Ze wszystkiego można wykuć palkę” Rozmowa z Leszkiem Kołakowskim, [w:] B. Wildstein, *Profile wieku*, Warszawa 2000, s. 188.

⁷² F. Konstantinow, *Wielki Październik i filozofia marksistowsko-leninowska*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10, s. 17.

Zgodnie z bardzo silnym w Rosji duchem „mistycznego realizmu”, uznając realność rzeczywistości empirycznej, dostrzegano za nią inną, hierarchicznie wyższą realność. Rosyjskiej tradycji religijnej towarzyszyła od wieków wizja społeczeństwa jako Królestwa Bożego, urzeczywistnionego w konkretnym ziemskim królestwie, którego władca ma nie tylko ziemski, ale i boski charakter⁷³. Załączek owego Królestwa wiązany był z ziemią rosyjską, a z jego wzrastaniem została utożsamiona jednocząca i uświęcająca świat misja Rosji. W świadomości i postawach swych wyznawców ideologia bolszewicka łączyła ze sobą dwa *quasi*-religijne mity: „religię komunizmu” i „religię Rosji”, jednocząc ze sobą uniwersalną – jak wierzono – prawdę socjalistyczną i etnosocjocentryczną prawdę o własnej ojczyźnie radzieckiej. Idea narodu była w ten sposób zakorzeniona w idei komunizmu, a idea komunizmu znajdowała swe głębokie oparcie w idei narodu⁷⁴.

Rosyjscy bolszewicy w tworzonych przez siebie i – jeśli się tylko dawało – eksportowanych na zewnątrz strukturach Kraju Rad w równie samozrozumiały dla siebie sposób dostrzegali załączek przyszłej komunistycznej organizacji ludzkości:

Rosja rewolucyjna, dzięki leninizmowi, dzięki kierownictwu leninowskiej partii, jej strategii i taktyce walki rewolucyjnej stworzyła możliwość unicestwienia kapitalizmu u podstaw, pełnego i ostatecznego zwycięstwa socjalizmu nie tylko w Rosji, tchnęła w inne narody idee socjalistycznej rewolucji i wiarę w zwycięstwo socjalizmu⁷⁵.

Uniwersalny, naukowy i ekskluzywny charakter leninowskiej prawdy pozostawał programowo poza sferą jakiegokolwiek wątpliwości: „Leninizm – przypominał Stalin – jest międzynarodową nauką proletariuszy wszystkich krajów, przydatną i obowiązującą dla wszystkich bez wyjątku krajów, a więc i dla krajów rozwiniętych pod względem kapitalistycznym”⁷⁶.

Imperatyw budowy potęgi Rosji i jej ekspansji terytorialnej znalazł kolejne ideologiczne uzasadnienie w misji wyzwolenia proletariatu i mas pracujących świata. Skwapliwie wykorzystywano okoliczności, nadające żywionym ambicjom rys szczególnej sakralności; choćby domniemany czy rzeczywisty „testament” polityczny Włodzimierza Iljicza: „»Odchodząc od nas, nakazał nam towarzysz Lenin wzmacniać i rozszerzać Związek Republik. Przysięgamy ci, towarzyszu Leninie, że wykonamy z honorem również i to twoje przykazanie!...« [...] Była to przysięga złożona przez partię bolszewicką swemu nauczycielowi i wodzowi, Leninowi, który żyć będzie po wieczne czasy”⁷⁷. Jeden z bolszewickich

⁷³ Por.: A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 5–6.

⁷⁴ Por.: E. Morin, *O naturze...*, s. 73.

⁷⁵ F. Konstantinow, *Wielki Październik...*, s. 18.

⁷⁶ Cyt. za: *Krótki słownik filozoficzny*, Warszawa 1955, s. 379.

⁷⁷ *Józef Stalin...*, s. 92–93; por.: Dż. Billington, *Rossija w poiskach...*, s. 41.

ideologów i intelektualistów, Anatol Łunaczarski, już w 1920 roku wypowiedział symptomatyczne słowa: „Na imperializm kapitalistyczny odpowiadamy naszym własnym imperializmem”⁷⁸, wiązanym jednak przez niego – na co wskazuje kontekst – nie z Rosją, a z proletariatem. Słowa swoje, a rzeczywistość polityczna swoje...

Programowo ponadnarodowe czy wręcz uniwersalistyczne ideologie carskiej i bolszewickiej Rosji – przy całej ich wzajemnej odmienności – miały w swym społecznym funkcjonowaniu jeszcze inny moment wspólny. W obu przypadkach towarzyszył im proces faktycznej nacjonalizacji głoszonych w nich treści; wraz z upływem czasu dokonywały się procesy unarodowienia świadomości rosyjskiej, wystąpiły tendencje do „nacjonalizacji” zarówno samych koncepcji ideologicznych, jak i politycznych struktur imperium⁷⁹. Dotyczy to tyleż procesów kształtowania się rosyjskiego nacjonalizmu w XIX wieku, co przejawów rosyjskiej wielkomocarstwowości w ideologii stalinowskiej. W następstwie powyższego, w świadomości samych Rosjan i w oficjalnych formułach myślowych zmianie ulegał sposób pojmowania nierosyjskich etnicznie kresów i szerszych sfer politycznych wpływów, uruchamiając bądź potęgując w wielu przypadkach, pojawiające się tam naturalne tendencje odśrodkowe i procesy demistyfikacji, uniwersalistycznych jakoby, celów i wartości, legitymizujących sens istnienia i misję carskiego bądź sowieckiego imperium.

Zmiany ideologicznej stylizacji propagowanych sposobów legitymizacji władzy bolszewickiej w Związku Sowieckim i ekspansji jego wpływów w świecie wiązały się również – były wręcz przez nie w znacznym stopniu wyznaczone – przez okoliczności zmieniającej się sytuacji wewnętrznej i międzynarodowej. Gdy w okresie hitlerowskiej agresji ideologia komunistyczna obnażyła swą psychologiczną nieskuteczność jako instrument mobilizacji wysiłku obronnego, sięgnięto do treści patriotycznych i haseł obrony Świętej Rusi, Ojczyzny-Matki. Kiedy zaś niebezpieczeństwo minęło, triumf wojenny przedstawiano w sposób „marksistowsko-leninowski”: „Miliony ludzi za granicą, zwłaszcza w krajach wyzwolonych spod tyranii hitlerowskiej, rozumieją, że Związek Radziecki zdołał wytrwać w tej wojnie i uratować cywilizację światową dlatego, że ludzie radzieccy są wychowani w duchu nowej kultury stworzonej na gruncie ideologii leninizmu”⁸⁰. W propagandowych objaśnieniach odniesionego zwycięstwa nie zapomniano o Wielkim Wodzu: „Z myślą o Stalinie klasa robotnicza Związku Radzieckiego dokonała bezprzykładnych czynów [...]”⁸¹. Znamienne było również wielokrotne podkreślanie, sugerujące ich istotową jedność, dwóch wymiarów wojennej motywacji: „Za Stalina, Za Ojczyznę!”⁸².

⁷⁸ Cyt. za: A. Walicki, *Polska, Rosja, marksizm. Studia z dziejów marksizmu i jego recepcji*, Warszawa 1983, s. 340.

⁷⁹ Por.: H. Głębocki, *Kresy imperium. Szkice i materiały do dziejów polityki Rosji wobec jej peryferii (XVIII–XXI)*, Kraków 2006, s. 9–10.

⁸⁰ M. Jowczuk, *Leninizm...*, s. 947.

⁸¹ *Józef Stalin...*, s. 233.

⁸² Por.: tamże, s. 232–235.

Silnie akcentowany w duchowości prawosławnej, bizantyńskiej i rosyjskiej patos demaskacji, oczyszczenia, odrzucenia wszelkich form utożsamiania Prawdy z tym, co nią nie jest, i jednocześnie utożsamianie owego innego z tym, co wrogie, znalazł w ZSRR odpowiednik w kulcie walki z wszelkimi odchyleniami ideologicznymi: „Stalin – czytamy dla przykładu – zerwał maski z tych podłych kapitulantów, ujawnił ich trockistowsko-mienszewicką postawę”⁸³, a „Nie podobna skończyć z kapitalizmem, nie skończywszy z socjaldemokratyzmem w ruchu robotniczym”⁸⁴. Podobnie rytuał religijnego *pokajania się* (tj. upokorzenia się przed Bogiem) znalazł swą karykaturalną ideologiczną kontynuację: „Kłęcząc przed całym narodem i partią, proszę o łaskę i życie”⁸⁵. Ukorzeniu się przed partią i całą narodową wspólnotą towarzyszyło żądanie władzy dotyczące wyznania win – samooskarżania się – przez obwinianych. Pasowało ono dobrze do partii typu leninowskiego i tworzonego przez nią totalitarnego systemu politycznego oraz związanego z nimi typu moralno-ideologicznej więzi między poszczególnymi członkami organizacji i jej nieomylnym jakoby kierownictwem, prowadzącym wszystkich w Wielką Przyszłość. Jak podkreślał sam Stalin, hasło samokrytyki „leży u samej podstawy partii bolszewickiej. Leży ono u podstaw reżimu dyktatury proletariatu”⁸⁶. Społecznej akceptacji podobnych praktyk sprzyjały nie tylko przymus, strach i indoktrynacja, ale również utrzymująca się i podtrzymywana żywotność archaicznej percepcji świata, w ramach której istnieniu i dziełu własnej wspólnoty zagrażają nieustannie wrogie siły zła i ciemności: obcy agenci, szpiegzy, wewnątrzni zdrajcy, szkodnicy, sabotażyści.

W świadomości ludowej idea prawowitości władzy dopełniała się wzajemnie z ideą „siły nieczystej”, w której świetle „masowe procesy polityczne, służące ujawnieniu wrogów, wraz ze swoimi herosami (przywódcy partyjni i państwowi) i swoimi demonami (zdrajcy, sabotażyści, szpiegzy) stanowiły współczesne rytuały dla wypędzenia »siły nieczystej« i dlatego z dużą łatwością były przyswajane przez świadomość prostego ludu, zbitego z tropu i pozbawionego swoich korzeni, tracącego grunt pod nogami w okrutnym i nieprzerwanie zmieniającym się świecie”⁸⁷. Zrewitalizowana i zideologizowana „staroruska demonologia”, znajdująca swe podstawy w manichejskiej percepcji rzeczywistości, żywotna w świadomości rosyjskich mas, została wykorzystana przez sowiecką biurokrację, której wielu funkcjonariuszy w podobny w istocie sposób pojmowało świat⁸⁸. Potrzeba objaśniania przez władzę doświadczanych raz po raz niepowodzeń i trudności rodziło i stymulowało popyt na nieustanne wykrywanie i demaskowanie wciąż nowych winowajców.

⁸³ Tamże, s. 101.

⁸⁴ J. Stalin, *Międzynarodowy charakter rewolucji październikowej*, Warszawa 1949, s. 16.

⁸⁵ Słowa byłego komisarza ludowego Gienricha Jagody przed sądem stalinowskim; cyt. za: M. Kula, *Religiopodobny komunizm...*, s. 48.

⁸⁶ J. Stalin, *O samokrytyce*, [w:] *Słowo k towarzyszu Stalinu...*, s. 71.

⁸⁷ Por.: N. Wiert, *Istoria sowietskogo gosudarstwa. 1900–1991*, s. 261.

⁸⁸ Por.: tamże, s. 262.

Identyfikacją form rosyjskiej czy radzieckiej rzeczywistości z załącznikiem Królestwa Bożego czy komunistycznego jutra Ludzkości w ewidentny sposób sprzyjał mistyczny realizm, typowy dla mentalności rosyjskiej, ułatwiający – mimo dostrzegania ich ewidentnych negatywów i ograniczeń – przyznawanie sakralnego bądź *quasi*-sakralnego statusu formom rodzimej empiryczności. Ideologicznym konstrukcjom marksistowsko-leninowskim, ze stalinowskim *Krótkim kursem historii* na czele, towarzyszyła jednocześnie „kreacja świata obowiązującego, modelowanie swoistego przedmiotu do wierzenia”⁸⁹, nieredukowalnego do wymiaru empirii, przekraczającego ją swą nadrealnością i nadającego jej sens. Podobnym identyfikacjom sprzyjało również przekonanie, że o tożsamości tego, co istnieje, świadczy nie „upadła” teraźniejszość, lecz stan spodziewanego objawienia „istoty” oraz związana z nim orientacja nie na faktyczność, a na potencjalność.

W utrwalonym koncepcie mentalnym: Rosja-Mesjasz nowych czasów perspektywa spełnienia wykracza poza ramy narodowe, ciężąc w stronę uniwersalności: „Rosja to niechlujna, wiejska kołyska, w której niespokojnie baraszkuje i krzyczy światowa przyszłość”⁹⁰. Możliwość i zdolność aktualizacji tego, co „ukryte”, „uśpione”, „istotne”, w tym, co jeszcze „niepozorne”, ale i potencjalnie „witalne”, bo „nieroztrwonione”, tradycyjnie wiąże się tam z osobami i warstwami ludzi „niepozornych”, prostych, z ludem, klasą robotniczą bądź narodem rosyjskim, pobudzonymi do „prawdziwego życia” władcym czynem i myślą, obdarzonego nadnaturalnymi cechami, jednostkowego lub grupowego herosa⁹¹. Wiąż z masami ludowymi – konkretyzacja i specyfikacja, konserwowanego przez relatywnie silniej niż w zachodnim chrześcijaństwie zachowany przez prawosławie pierwiastek kosmiczny, archetypowego motywu więzi z Ziemią Matką, Matką-Rusią, naturą itp. – staje się wówczas niezbędnym warunkiem poznania i posiadania nie tylko prawdy, ale i siły. Zwróćmy choćby uwagę na słowa zamykające stalinowską biblię: „Można uznać jako zasadę [...], że dopóki bolszewicy zachowują związek z szerokimi masami ludowymi, dopóty będą niezwyciężeni. I odwrotnie, wystarczy, aby bolszewicy oderwali się od mas i utracili związek z nimi, wystarczy, aby pokryli się rdzą biurokratyzmu, a stracą wszelką siłę i staną się zerem”⁹².

W sferze wyrosłej na glebie prawosławia kulturze i mentalności rosyjskiej poznanie empiryczne czy czysto teoretyczne nie posiada wartości autotelicznej. Myślenie i postawy – w sposób spotęgowany duchem „maksymalizmu eschatolo-

⁸⁹ M. Głowiński, *Nie puszczać przeszłości na żywioł. O „krótkim kursie” jako opowiadaniu mitycznym*, „Res Publica” 1991, nr 11–12, s. 44.

⁹⁰ To wysoce symptomatyczne *credo* Wasilija Kluczewskiego cytuję za: S. Lewickij, *Oczerki po historii rosyjskiej filozofskiej i obywatelskiej myśli*, Frankfurt/Main 1983, s. 21.

⁹¹ Por.: J. Faryno, *Skrytyj/Nieprimietnyj/Pronicatielny*, [w:] *Mentalność...*, s. 85–86.

⁹² Cyt. za: *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików)...*, s. 410. W oczach Stalina bolszewicy przypominają jednego z bohaterów starogreckiej mitologii kosmicznej – Anteusza. Por.: tamże.

gicznego” i „mistycznego realizmu” – ciąga tam ku wiązaniu, niemal utożsamianiu, teorii i praktyki, abstrakcji i życia. Rosjanie szukają totalności, „syntetycznej jedności wszystkich stron rzeczywistości i wszystkich poruszeń ludzkiego rozumu, dążąc do ujawnienia jej jako jedności danej i zadanej zarazem”⁹³. Odpowiada temu „bardzo rosyjska myśl o zjednoczeniu prawdy-*istiny* i prawdy sprawiedliwości”⁹⁴. W ramach inteligenckiego etosu – a właśnie odłam inteligencji był nośnikiem świadomości rewolucyjnej w Rosji – otrzymuje ona dodatkowe specyfikacje, stając się prawdą myślenia-przeżywania, a zarazem postępowania, prawdą moralno-społecznych racji i prawdą mocy-skuteczności wypływającego z niej działania. Taką właśnie prawdę liczni radykałowie i rewolucjoniści rosyjscy dostrzegli w marksizmie, pojmowanym i nadinterpretowanym w odpowiadający wskazanym potrzebom i oczekiwaniom sposób. Mniej lub bardziej wyraźnie zacierają się wówczas istotowa odmiennosc poszczególnych typów wiedzy: 1) nastawionej na osiągnięcia i techniczne panowanie nad naturą, 2) dotyczącej tego, co istotowe, kształcącej oraz 3) metafizycznej, kierującej człowieka w stronę tak czy inaczej pojmowanego absolutu⁹⁵. Marksizm-leninizm zintensyfikował jeszcze bardziej, obecne już wcześniej wśród inteligencji rosyjskiej, tendencje do ideologizacji wiedzy, której społecznym zadaniem było właśnie wnoszenie w formy społeczne prawdy i sprawiedliwości, a podstawowym kryterium jej wartości i możliwej akceptacji – towarzysząca temu polityczna moc, zdolna przemienić świat: obalić stary i stworzyć nowy.

Bolszewicka wiedza-prawda swoją rację i akceptację zyskiwała, jak wierzone czy chciano wierzyć, właśnie dlatego, że wyrastała z życia społecznego i walki rewolucyjnej proletariatuszy, którzy w ideologii leninowsko-bolszewickiej odkrywali własną prawdę i samych siebie:

Nigdy nie czytali Lenina,
lecz każdy był leninowiec⁹⁶.

Wskaźnikiem niezawodności bolszewickiej prawdy, teorii i metody poznawczej była moc-skuteczność, wspierającego się o nie przemieniania świata społecznego, również zdolność przekształcania wcześniejszej słabości i klęski w siłę i zwycięstwo:

Myśmy
 dialektykę
 brali nie z Hegla,
sama
 wdzierała się z wrzawą bitewną,

⁹³ Por.: W. Zien'kowskij, *Istorija russkoj filosofii*, t. 1, cz. 1, Leningrad 1991, s. 17–18.

⁹⁴ N. Bierdiajew, *Russkaja idieja*, [w:] *Myslitieli russkogo zarubieża*. Bierdiajew. Fiedotow, Sankt-Pietierburg 1992, s. 136.

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

⁹⁶ W. Majakowski, *Włodzimierz Ilicz Lenin...*, s. 411.

kiedy precz
 pod kulami
 burżuazja biegła,
jak niegdyś
 my
 uciekaliśmy przed nią⁹⁷.

Rozkład społecznej ufności w niezawodność, pewność, uniwersalność i jedność bolszewickiej prawdy, teorii i metody rozpoczął się na dobre wtedy, gdy owej mocy-skuteczności – zdolnej przemieniać świat i przekształcać „przejściowe trudności” czy „taktyczne odwroty” w nadchodzący triumf – zaczęło coraz wyraźniej brakować.

⁹⁷ Tamże, s. 443.

IV. STĄD DO PRZYSZŁOŚCI

Marksizm, a w szczególności marksizm-leninizm, pod którego sztandarem dokonywały się procesy bolszewizacji i komunizacji Rosji, traktowany był przez swoich wyznawców jako definitywne rozwiązanie „zagadki historii”. Powstanie społeczeństwa socjalistycznego, a następnie komunistycznego, miało prowadzić do spełnienia marzeń „o społeczeństwie doskonałej jedności, w którym wszystkie aspiracje ludzkie zostaną spełnione i wszystkie wartości – pogodzone”¹. Zarówno postronnym Rosjanom, jak i obserwatorom zewnętrznym sama skala następstw rozpatrywanego zjawiska okazywała się początkowo trudna do pojęcia: skłonni byli oni przyjmować, że wydarzenia zachodzące w Rosji mają znaczenie czysto lokalne i, związany z zamieszczeniem wojennym, krótkotrwały charakter. Mało kto z nich mógł wierzyć czy przewidywać, że następstwa bolszewickiego dzieła przez szereg dziesięcioleci będą dramatycznie ważyć na losach całego świata.

Niełatwe było również ogarnięcie myślą tego, co się właściwie w Rosji stało, dlaczego taki właśnie charakter przybrał i takie konsekwencje spowodował, obfitujący w zaskakujące paradoksy, proces prowadzący do obalenia i upadku caratu. Przewrót czy rewolucja 1917 roku to – jak pokazuje Richard Pipes – nie tyle wydarzenie czy proces historyczny, co raczej szereg wypadków, niszczących i gwałtownych, mniej lub bardziej jednoczesnych, powodowanych działaniami i zachowaniami osób i grup o różnych i w znacznym stopniu wzajemnie sprzecznych celach:

Zaczęła się od wypowiedzenia posłuszeństwa carowi przez konserwatywne odłamy społeczeństwa rosyjskiego, zgorszone wybrykami Rasputina i nieudolnym prowadzeniem wojny. Po konserwatystach zbuntowali się liberałowie, którzy rzucili wyzwanie monarchii z obawy, że jeżeli się ona utrzyma, nieuchronnie dojdzie do rewolucji. Atak na monarchię podjęto nie, jak powszechnie sądzono, z powodu zmęczenia wojną, ale w celu prowadzenia jej w sposób bardziej efektywny; chodziło nie o wywołanie rewolucji, ale o jej uniknięcie. W lutym 1917 roku, kiedy garnizon pietrogradzki odmówił strzelania do tłumów, generałowie w porozumieniu z politykami parlamentarnymi skłonili Mikołaja II do zrzeczenia się tronu. Liczyli, że w ten sposób zapobiegą rozszerzeniu się buntu na oddziały frontowe. Tymczasem abdykacja cara, mająca służyć zwycięstwu wojennemu, spowodowała zawalenie się całego gmachu państwa rosyjskiego².

¹ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 1206.

² R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 525.

Jest rzeczą godną zauważenia i podkreślenia, że nawet diametralnie sprzeczne postawy Rosjan wobec rozpoczętego kilka miesięcy później dzieła rewolucji, czy przewrotu bolszewickiego, ujawniały często wzajemne pokrewieństwo, a zatem i paradoksalną bliskość w swym ogólniejszym stosunku do tradycyjnych w Rosji struktur mentalnych. Zarówno dla tych, którzy pragnęli rewolucji i identyfikowali się z jej następstwami, jak i dla tych, którzy widzieli w niej karę za grzechy, stanowiła ona w wielu przypadkach swego rodzaju oczyszczające doświadczenie inicjacyjne, przesądzające, jak wierzone, o losie Rosji, o możliwości przyszłego wypełnienia przez nią – po odrzuceniu projektu komunistycznego albo w jego ramach – jej „idei”, „misji” czy „internacjonalistycznego obowiązku”. W drugim z wymienionych przypadków droga do pełnego i globalnego wyzwolenia prowadziła przez walkę klas. Jak głosiła Międzynarodówka – rewitalizując apokaliptyczną ideę Armagedonu, ostatecznej, decydującej walki między siłami dobra i zła – „bój to jest nasz ostatni”, po którym „krwawy skończy się trud”. We wskazanym kontekście za symptomatyczne przychodzi uznać słowa rozkazu radzieckiego marszałka Michaiła Tuchaczewskiego przed szturmem na Warszawę w 1920 roku: „Na Zachodzie rozstrzygają się losy światowej rewolucji. Ponad trupem białej Polski wiedzie droga ku ogólnoswiatowej poźdździe. Poniesiemy na bagnietach szczęście i pokój pracującej ludzkości”³.

Ewidentnym przejawem fałszywej świadomości czy po prostu myślową iluzją było ideologiczne przeświadczenie – znajdujące podstawy tyleż w ogólnomarksistowskiej idei „skoku do królestwa wolności”⁴, co w ugruntowanym w kulturze rosyjskiej przekonaniu o możliwości pełnego zerwania z przeszłością i rozpoczęcia wszystkiego od początku⁵ – jakoby porewolucyjna rzeczywistość Rosji była czymś całkowicie nowym, wolnym od znanych w historii ograniczeń, determinacji i sprzeczności. Żywione przez rewolucjonistów już przed rewolucją, przetrwało niemal do końca ZSRR: „W październiku 1917 roku – głosił jeszcze w 1987 roku ostatni sekretarz generalny KPZR, Michaił Gorbaczow – odeszliśmy od starego świata, porzucając go bezpowrotnie. Idziemy ku nowemu światu – światu komunizmu. Z tej drogi nie zawrócimy nigdy”⁶. Mamy tu, zauważmy, do czynienia z mitologiczną percepcją rzeczywistości, obecną w mniejszym lub większym nasileniu w ideologiach wielu różnych ruchów radykalnych, nie tylko rosyjskich. Jest jednak pewna okoliczność wyróżniająca Rosję:

Apokaliptyczne opowieści o „nowym niebie” i „nowej ziemi” oczarowały – konstatował rosyjski semiotyk Jurij Łotman – w ciągu dziejów wiele nurtów społeczno-rewolucyjnych. Jednak na Zachodzie były to z reguły peryferyjne ruchy religijne, okresowo wpływające na powierzchnię, ale nigdy nie przewodzące wielkim kulturom historycznym. Kultura rosyjska natomiast postrzega siebie w kategoriach wybuchu⁷.

³ Cyt. za: M. Kula, *Religiopodobny komunizm...*, s. 29.

⁴ Por.: A. Walicki, *Marksizm...*, s. 90 i n.; W. S. Żydłow, K. B. Sokołow, *Diesiat' wiekow rossijskoj mientalnosti. Kartina mira i wlast'*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 458 i n.

⁵ Por.: M. Broda, *Idea szczególnej wolności Rosji*, „Obóz”, nr 29, 1995, s. 23 i n.

⁶ Cyt. za: D. Remnick, *Grobowiec Lenina*, Warszawa 1997, s. 79.

⁷ J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 235

W binarnych systemach kulturowych – za których klasyczny wręcz przykład może być uznawana Rosja – dychotomicznie kontrastujące ze sobą wartości i antywartości, chwile przełomu, „momenty wybuchowe” przeżywane są jako wyjątkowe, z niczym nieporównywalne w całych dziejach ludzkich: „Idealem systemów binarnych jest całkowite zniszczenie istniejącego porządku, jako że jest on naznaczony nieusuwalnymi wadami”⁸ i wcielenie w życie, niedającego się *de facto* urzeczywistnić, ideału. Oczywiście, absolutna destrukcja starego systemu nie jest możliwa, jednak w chwilach eksplozji element kontynuacji zostaje tu zepchnięty poza pole widzenia świadomości i konceptualizacji. Co więcej, w świadomości wykształconej w kulturze typu binarnego pełne zerwanie z dotychczasowością pojmowane jest jako warunek jakiegokolwiek poprawy warunków życia społecznego czy postępu w ogóle. Antypodą podobnej postawy jest z kolei przekonanie – żywione przez tych, którzy chcą istniejący system utrzymać – że jakiegokolwiek, drobna nawet zmiana prowadzić będzie do jego całkowitej zagłady. W sferze interakcji politycznej zderzają się wówczas ze sobą dwa równie uparte fundamentalizmy. Z obu stron odrzucane są kompromisy i reformy częściowe, a w perspektywie rewolucjonistów koniecznym warunkiem jakiegokolwiek naprawy życia społecznego staje się przeprowadzona uprzednio rewolucja, rozpoczynająca jakoby tworzenie zupełnie nowej rzeczywistości.

Jednym z tych, którzy boleśnie doświadczyli iluzyjności przekonania o rozpoczętej rzekomo dziełem rewolucji bolszewickiej – wolnej od determinacji przeszłości, ale i ograniczeń związanych z życiem społecznym w ogóle – kreacji nowego porządku był sam Włodzimierz Lenin: „Niby człowiek siedzi za kierownicą, ale samochód jedzie nie tam, gdzie go ten człowiek kieruje, lecz tam, gdzie go kieruje ktoś inny, [...] bóg raczy wiedzieć kto”⁹. By móc pozostać w sferze bolszewickiej wiary, perswadował on sobie i swym współtowarzyszom, że są to jedynie determinacje i ograniczenia przejściowe, warunkowane zacofaniem Rosji, niskim poziomem kultury w niej panującej itp. – a jednak, jak się wydaje, w ostatnim okresie życia przytłaczało go poczucie klęski¹⁰. Ideologia, którą wyznawał, w ewidentny sposób deformowała obraz rzeczywistości, zaś wskazywane przez niego negatywne okoliczności – nie przestając być, oczywiście, później ograniczeniami dla procesu rozwoju kraju – stworzyły właśnie bolszewikom szanse zdobycia i utrzymania się przy władzy, podczas gdy na bardziej rozwiniętym i kulturowo innym Zachodzie nie mieli oni szans na jakiegokolwiek, choćby przejściowy, polityczny, społeczny i ideologiczny sukces.

Moment zerwania i nieciągłości, związany z rewolucją bolszewicką, podkreślany był zresztą nie tylko przez zwolenników nowego porządku – często również przez jego radykalnych przeciwników, choćby przez Aleksandra Sołżenicyna-

⁸ Tamże, s. 225.

⁹ W. Lenin, *Dzieła*, t. 45, Warszawa 1975, s. 85.

¹⁰ Por.: R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 513.

na, którego zdaniem przejście od Rosji przedpaździernikowej do ZSRR było „nie kontynuacją, lecz śmiertelnym przetrąceniem kręgosłupa, które omal nie skończyło się zgubą całego narodu”¹¹. Podobne przekonanie spełniało jednak wówczas radykalnie odmienną funkcję psychospołeczną: akcentując nieciągłość przed- i porewolucyjnej Rosji, ułatwiało zarówno idealizację pierwszej z nich, pozytywną ocenę rosyjskiej tradycji historycznej, ufność w incydentalność bolszewickiego doświadczenia kraju, jak i, w następstwie powyższego, wiarę w jej lepszą – już niebolszewicką – przyszłość.

Podniesiony problem jest ważny, gdyż sprawa nie dotyczy jedynie przejawów kontynuacji określonych właściwości systemu społecznego, kulturowego, politycznego, postaw mentalnych itp. przed i po przełomie, ale obejmuje również kwestie znacznie ogólniejsze, związane z przekonaniami o możliwości radykalnego uwolnienia się tworzonego właśnie bądź choćby zamyślnego porządku spod determinacji przeszłości, z wiarą, że można urządzić świat zupełnie na nowo. U podstaw podobnego sposobu postrzegania rzeczywistości przez Rosjan leży cały szereg okoliczności – nie tylko te, które wiążą się z binarnym charakterem ich kultury – a ich działanie wzajemnie się potęguje. W szeroko rozpowszechnionych, uświęcanych przez tradycję, sięgających głębokich pokładów mitu odczuciach i intuicjach dotyczących Rosji, jej istota kojarzona jest z „nieokreślonością”, „niezakończeniem”, „otwartością”, „innością” (w stosunku do pozostałych krajów) i „potencjalnością”¹² – z „niezaktualizowaniem”, traktowanym jako rękojmia wielkiej przyszłości¹³. Stanowią one glebę sprzyjającą wytwarzaniu i utrzymywaniu się wiary w rosyjski przywilej szczególnej wolności Rosji, dzięki któremu losy tego państwa i procesy w nim zachodzące nie podlegają, bądź nie muszą podlegać, zasadniczym ograniczeniom, sprzecznościom i uwarunkowaniom, jakim poddane są w innych państwach, a w przyszłości, gdy Rosja wskaże drogę reszcie świata, rosyjski przywilej przekształci się – być może – w prawo powszechne¹⁴.

Jakkolwiek marksizm rosyjski kształtował się w ostrej polemice z narodnictwem, krytykowanym przezeń za woluntaryzm oraz lekceważenie obiektywnych praw funkcjonowania i mechanizmów rozwoju społeczeństwa, to pewne jego treści i pierwiastki wyraźnie odpowiadały jednak mentalności rosyjskiej, w szczególności silnie ugruntowanemu w niej przeświadczeniu o możliwości uniknięcia przez Rosję istotnych ograniczeń, któremu podlegają inne społeczeństwa. Po pierwsze, leninizm – wbrew stanowisku marksistowskiej ortodoksji, zgodnie z którym prawa rozwoju społecznego mają charakter „żelaznego”, „przyrodniczego” determi-

¹¹ Cyt. za: M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy...*, s. 6.

¹² Por.: M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 238–256.

¹³ Por.: M. Bierdiajew, *Russkaja idieja*, [w:] *Myslitieli russkogo zarubieża. Bierdiajew. Fiedotow*, Sankt-Pietierburg 1992, s. 40.

¹⁴ Por.: M. Broda, *Idea...*, s. 23–35.

nizmu, a żadna formacja społeczna nie ginie, dopóki nie wyczerpie wszystkich możliwości rozwojowych¹⁵ – uzasadniał możliwość rozpoczęcia, po przeprowadzeniu zwycięskiej rewolucji, budowy socjalizmu w kraju zacofanym, jakim była Rosja. Po drugie, determinizm praw społecznych był już przez samą teorię marksistowską ograniczony do ery społeczeństw klasowych: komunizm miał być skokiem do królestwa wolności. Po trzecie, możliwe stawało się – w co bolszewicy zdawali się wierzyć i dla swych potrzeb głosić – uwolnienie się od tradycyjnych „determinacji” aksjologicznych i moralnych (a według niektórych, dzięki tzw. logice dialektycznej, również od klasycznych praw logicznych), zidentyfikowanych i zdemaskowanych jako klasowe, zachowawcze, burżuazyjne itp. To, co na Zachodzie stanowiłoby zaprzeczenie i barbarzyńskie ograniczenie wolności – nieograniczona władza rządzącej partii, terror, cenzura, obozy koncentracyjne itp. – w bolszewickiej Rosji stawało się narzędziem i środkiem realizacji „prawdziwej”, „dobrze pojętej” wolności, określonej przez „rzeczywiste”, „obiektywne” interesy proletariatu czy budującego komunizm społeczeństwa sowieckiego. Przestrzeganie przez władzę „formalnych” swobód i wolności politycznych nie tylko traciło imperatywność i status wartości autotelicznej, ale nabierało „reakcyjnego”, „burżuazyjnego”, „antykomunistycznego” czy wręcz „antyspołecznego” charakteru.

Zamysł wykroczenia poza determinacje, ograniczenia i sprzeczności doświadczanego świata, bezpowrotnego uwolnienia się od doznawanego w nim zła i niesprawiedliwości, odpowiadający zapewne jakiejś ogólniejszej ludzkiej potrzebie, nabierał w Rosji szczególnej intensywności. Spotęgowany przez – właściwy jej religii, kulturze i mentalności – maksymalizm eschatologiczny, nacisk na totalność możliwej, zwróconej w stosunkowo nieodległą przyszłość przemiany wyraził się również w formułach ideologicznych i filozoficznych programowo antyreligijnych i wrogich prawosławiu, stających się po części jego bezwiednym surogatem i substytutem. W odniesieniu do myśli i postawy Lenina owo fundamentalne *quasi*-eschatologiczne poczucie i orientację dostrzegł przenikliwie György Lukács: „Wzrokiem geniusza w miejscu i czasie swej pierwotnej działalności rozpoznał podstawowy problem naszych czasów: nadchodzącą rewolucję. I właśnie w tej perspektywie aktualności rewolucji rozumiał i wyjaśniał wszystkie zdarzenia, tak rosyjskie, jak międzynarodowe”. Sama rewolucja nabierała u niego charakteru eschatologicznego, co przesądzało o sposobie postrzegania i pojmowania ówczesnej teraźniejszości: „Widział on stale problemy całej epoki: wkroczenie kapitalizmu w ostatnią fazę i możliwości wykorzystania nieuchronnej rozstrzygającej walki między burżuazją, a proletariatem dla dobra proletariatu, dla ratowania ludzkości”¹⁶, walki definitywnej i ostatecznej.

¹⁵ Por.: K. Marks, *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, Warszawa 1955, s. 5–6.

¹⁶ G. Lukács, *Lenin. Studium struktury myśli*, „Studia Filozoficzne. Miesięcznik” 1978, nr 10, s. 4.

Wykształcona na gruncie prawosławia mentalność i kultura rosyjska ciążyła ku koncepcjom, religijnym bądź ideologicznym, tak czy inaczej pojętej eschatologii zrealizowanej, w rezultacie czego ulega wzmocnieniu tendencja, by oczekiwany stan eschatologicznego spełnienia pojmować jako, do pewnego przynajmniej stopnia, immanentny etap dziejów historycznych – ich spełnienie i sfinalizowanie¹⁷. Marksistowska teoria –akcentująca możliwość przejścia drogą zwycięskiej rewolucji od prehistorii ludzkości do jej rzeczywistej historii, obalenia starego, przeżytego świata i wzniesienie gmachu nowego świata, świata komunizmu – znajdowała tam zatem w sposób zupełnie naturalny przesłanki swej domniemanej realności, podglebie ufności, że podobne dzieło jest nie tylko pożądane, ale i możliwe do dokonania w całkiem nieodległej przyszłości. Cały szereg omawianych w ramach niniejszego rozdziału, powiązanych ze sobą i wzmacniających się wzajemnie, właściwości mentalnych, kulturowych i społecznych rzeczywistości i świadomości rosyjskiej pomaga zrozumieć zarówno sposób pojmowania przez Lenina porewolucyjnej przyszłości, przedstawiony przezeń w książce *Państwo i rewolucja*, jak i siłę oddziaływania sformułowanej tam wizji, pozwalającej dostrzec w przywódcy bolszewickim „ideologa najmocniej akcentującego utopijno-chiliastyczny wymiar myśli marksistowskiej”¹⁸.

Dualizm i napięcie między doczesnością i zaświatami, wolnością i koniecznością, ideałem i rzeczywistością były w kulturze i mentalności rosyjskiej silniej przeżywane również dlatego, że umieszczano je tam w horyzoncie mniej odległej perspektywy eschatologicznej. Prowadziło do swoistego pogłębiania koncepcji wolności indywidualnej, która nie mogąc znaleźć dla siebie ujścia – zarówno w bizantyjskiej, jak i rosyjskiej państwowości – w zewnętrznych formach życia społecznego, krystalizowała się we wzmożonym poczuciu rzeczywistości wewnętrznej człowieka, ideale wolności wewnętrznej, w koncepcji wolności jako „wolności nie z tego świata”. Silniejszej na Zachodzie wrażliwości na historyczność, konkretność, złożoność i konfliktowość doczesności oraz związanym z nią koncepcjom wolności ograniczonej i względnej, obiektywizującej się w porządku prawnym instytucji polityczno-społecznych, przeciwstawiona została wolność absolutna, transcendująca w swej pozaświatowości ograniczenia doświadczanego świata i tym samym dająca się, paradoksalnie, pogodzić z równoczesną omnipotencją państwa w rzeczywistości społeczno-politycznej¹⁹.

Pojawiały się jednak również – zwłaszcza od drugiej połowy XIX wieku – potęgowały również postawy inne: skupionej wyłącznie na rzeczywistości wewnętrznej, anachoreckiej duchowości prawosławnych mnichów przeciwstawiony

¹⁷ Por.: P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 24, tenże, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 43; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 172.

¹⁸ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 688.

¹⁹ Por.: M. Łotman, *Struktura i swoboda (Iz zamietok o filozofskich osnovaniach siemiotičeskoj szkoły)* „Slavica Terestina” [Trieste] 1996, nr 4, s. 90.

został, z właściwą dla Rosji polarnością, ukierunkowany całkowicie na zewnętrzne formy społeczne inteligencki moralizm. Zachowując każdorazowo swój maksymalizm, wolność stawała się wówczas projektem totalnej przemiany świata społecznego. Swoistym odpowiednikiem prawosławnego odczucia znikomości i kruchości doczesnego świata stała się w szczególności rewolucyjna wiara w łatwość obalenia bez reszty istniejących struktur społecznych, oderwanych – jak sądzono – od tego, co legitymizowane i trwałe, gdyż jakoby jedynie czysto „materialnych” i „zewnętrznych”. Spotęgowaniu ulegała również wiara w możliwość wyjścia poza związane z nimi, i statusem bytu społecznego w ogóle, determinacje, w zdolność swobodnej kreacji przyszłych form instytucjonalnych. W eschatologicznie zorientowanej percepcji świata uprzywilejowaną ekstazą czasową pozostawała nieodmiennie przyszłość.

Możliwość podobnej dyferencjacji postaw i sposobów pojmowania wolności nie powinna dziwić, jeśli uprzytomnimy sobie choćby sens pojęcia „woli”, stanowiącej przedmiot intuicji, przeczuć i marzeń-pragnień rosyjskiego ludu:

„Wola” – eksplikuje Gieorgij Fiedotow – oznacza przede wszystkim możliwość życia czy przeżycia wedle swojej woli, bez skrepowania jakimikolwiek więzami społecznymi, nie tylko kajdanami. Wola ograniczona jest przez świat i ludzi. Zwycięża albo w ucieczce od społeczeństwa na szerokie przestrzenie stepu, albo poprzez władzę nad ludźmi, gwałt i przemoc²⁰.

O ile pojmowana na sposób zachodni „swoboda” zakłada poszanowanie dla wolności innych, „wola” jest po prostu dla siebie. „Nie stanowi przeciwieństwa tyranii, bowiem tyran jest również istotą wolną”²¹. Kult samodzierżawnej władzy, z Iwanem Groźnym jako ideałem cara i periodicznie powtarzający się – jako niezbędna politycznie *katharsis*, święto „dzikiej woli” – ludowy niszczycielski bunt, po którym znów wraca się do poprzedniej uległości, staje się wówczas naturalnym rytmem politycznej dynamiki kraju.

By móc zachować swój maksymalizm, wolność stawała się, przypomnijmy, ideą pełnej niezależności od uwikłania się w świat albo przeradzała się w ideologiczny projekt totalnej jego przemiany, zapanowania przez „całość” społeczną nad własnym losem, zamysł „rzeczywistej”, najlepiej ostatecznej i nieodwracalnej, samorealizacji, zakładając każdorazowo taką bądź inną, zawsze jednak wyabsolutnioną, „pozytywną” koncepcję wolności, w perspektywie której nie zostawało miejsca dla najzwyczajniej pojętej wolności indywidualnej. Nie przypadkiem słowiańskie *sobornost'* (soborowość), narodnicka emancypacja ludu czy bolszewicka wizja wchłonięcia i uspołecznienia jednostki przez kolektyw przejawiają w swym pojmowaniu wolności oraz jej instytucjonalnych implikacji ewidentne podobieństwa. Rosyjski genotyp kulturowy, akcentujący prymat całości

²⁰ G. Fiedotow, *Rosja a wolność*, „Znak. Miesięcznik”, nr 417–418, 1980, s. 85.

²¹ Tamże.

nad jednostką i słabo ją ze społecznej totalności wyodrębniający, stanowił płodne podglebie dla krzewienia się „pozytywnych” koncepcji wolności:

Tę całość – posłużmy się słowami Isaiaha Berlina, odnoszącymi się do omawianego typu konceptualizacji wolności w ogóle – uznaje się (w Rosji, zauważmy, w sposób całkowicie naturalny i nieprzypadkowy – przyp. M. B.) za „prawdziwe” ja, które narzucając swoją kolektywną czy też „organiczną” jednolitą wolę krnąbrnym „członkom”, osiąga własną, a tym samym i ich „wyższą wolność”²².

Podobnym postawom sprzyjała utrwalona w rosyjskiej mentalności, uświęcona również tamtejszą tradycją „gotowość (Rosjan – przyp. M. B.) do poświęcania swojego życia, losów, środków i dobrobytu w imię ocalenia wolności, godności i innych wielkich narodowych wartości”²³.

Perspektywy, jakie miały się w związku z powyższym otwierać przed Rosją i Rosjanami, były w każdym przypadku imponujące: „przebóstwienie” świata, prowadzące ku urzeczywistnieniu na ziemi Królestwa Bożego, narodnicka perspektywa syntezy wartości rosyjskich i zachodnich, ludowych i inteligenckich, Bierdiajewowski Eschaton czy wolna od wszelkiego przymusu i konfliktów komunistyczna wspólnota – doskonale dobro bez jakiegokolwiek domieszki zła i niedoskonałości. Religijnej bądź ideologicznej konwersji towarzyszyć miało przemienienie natury człowieka i świata: „Tak jak członkowie Królestwa Bożego są całkowicie wolni od egoizmu, tak ciało ich – nie jest materialne, ale przeobrażone. Materialne ciało jest następstwem egoizmu...”²⁴

W wykładni bolszewickiej:

W przeciwieństwie do faszystowskich i innych reakcyjno-imperialistycznych ideologii, kultywujących w człowieku niskie, zwierzęce instynkty, kultura radziecka skieruje wszystkie swe wysiłki na przewyciężenie, a następnie całkowite wypłnienie „pozostałości zwierzęcia” w człowieku; tj. przeżytków dzikości, zachłanności, moralności opartej na nienawiści do ludzi, zwierzęcego szowinizmu i innych cech świadomości, charakterystycznych dla starych, opartych na wyzysku społeczeństw²⁵.

Wraz z zanikaniem egoizmu, jednostkowego czy klasowego miały zanikać społeczne kolizje, ograniczenia i determinacje, miał się dokonywać upragniony „skok do królestwa wolności”.

Bolszewickie formuły ideologiczne w spotęgowany sposób akcentowały fundamentalną odmienność „upadłej” teraźniejszości i tworzonej przez siebie Przy-

²² I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Warszawa 1991, s. 131. Dla potrzeb niniejszych rozważań korzystam w książce z Berlinowskiego rozróżnienia „pozytywnej” i „negatywnej” koncepcji wolności.

²³ P. A. Sorokin, *Osnownyje czerty russkoj nacyi w XX stoletii*, [w:] *O Rossii i russkoj filosofskoj kultury*, Moskwa 1990, s. 471.

²⁴ N. O. Łoskij, *Charakter russkogo naroda*, t. 1, Frankfurt 1957, s. 5.

²⁵ M. Jowczuk, *Leninizm...*, s. 984.

szłości, korzystając z rozmaitych środków racjonalizacji swych wizji. Powołujący się na marksizm ideolodzy sowieccy mogli – ale i musieli – wkraczać w szczególności w sferę uzasadnień *quasi*-ekonomicznych. Szczególnie spektakularny kształt przybierały one choćby w przeciwstawianiu tzw. podstawowych praw ekonomicznych, właściwych poszczególnym formacjom społecznym. W przypadku kapitalizmu rządzące jego rozwojem prawo, sformułowane przez Stalina, brzmiało:

Zapewnienie maksymalnego zysku kapitalistycznego w drodze wyzysku, ruiny i pauperyzowania większości ludności danego kraju, w drodze ujarzmiania i systematycznego ograbiania narodów innych krajów, zwłaszcza krajów zacofanych, wreszcie w drodze wojen i militaryzacji gospodarki wykorzystywanych dla zapewnienia najwyższych zysków²⁶.

Podstawowe prawo ekonomiczne socjalizmu głosiło natomiast:

Zapewnienie maksymalnego zaspokojenia stale rosnących materialnych i kulturalnych potrzeb całego społeczeństwa w drodze nieprzerwanego wzrostu i doskonalenie produkcji socjalistycznej na bazie najwyższej techniki²⁷.

Ważną podstawę dla ufności w realność podobnych wizji przyszłości stanowił również, jak można sądzić, silnie ugruntowany w mentalności rosyjskiej, odmienny od zachodniego, sposób przeżywania swego jednostkowego i narodowego istnienia: „Podstawowa, by tak rzec, «fabuła rosyjska» polega [...] na «pokonywaniu własnego snu-śmierci», a treść tej «fabuły» – to nie życie samo w sobie, lecz wyzwolenie się ze snu, ze śmierci, swoiste zmartwychwstanie”²⁸. To, co „ukryte, uśpione, niepozorne”, stanowi wówczas „istotę”, której oczekiwane – w „czystej postaci”, „amorficzne” – ujawnienie się określać ma spodziewany „rezultat” zbliżającego się zrywu²⁹. Zdolność jej rozpoznania wymaga jednak szczególnej przenikliwości, pozwalającej na dostrzeżenie „ukrytego” i „niepozornego” – z założenia niejako odmiennego od tego, co aktualnie jawi się na powierzchni rosyjskiego życia³⁰.

Personifikację owej „niepozorności” – nieskażonej uwikłaniem w upadłą „zewnątrżność” i zachowującej więź z istotową „głębią”, połączonej jednocześnie z nadnaturalną „przenikliwością” i „mocą sprawczą”, zdolną wyzwolić-zbudzić

²⁶ J. Stalin, *Ekonomiczne problemy socjalizmu w ZSRR*, Warszawa 1952, s. 43.

²⁷ Tamże, s. 44.

²⁸ J. Faryno, *Skrytyj/nieprimietnyj/pronicielnyj*, [w:] *Mentalność...*, s. 86. Jak twierdzi Jeromach Sierafim (Rouz), Rosja wśród krajów świata będzie „pierwszym, który przebudzi się ze snu...” – Sierafim (Rouz), *Buduszczeje Rossii i koniec mira. Prawosławnoje mirowozrizenije*, Riga–Leningrad 1991, s. 10.

²⁹ Por.: I. Berlin, *Russian Thinkers...*, s. 235.

³⁰ Zdolność taką przypisuje sobie na przykład I. Iljin: „w godzinie największej demoralizacji i największego upadku – już zaczęło się i dokonuje – niewidzialne odrodzenie w dostrzegalnym umieraniu. Niech sławi się w nas Zmartwychwstanie Chrystusowe” – I. A. Iljin, *O Rossii*, Moskwa 1991, s. 16.

świat do nowego życia – lokowano i odnajdywano w szczególności w osobie bolszewickiego przywódcy:

Z drugiego końca
chyłkiem przez korytarz
niepostrzeżenie
przemknął się
Lenin
[...]
I już wiedziałem –
wszystko zrozumiane,
pojmie,
uchwyci
ten wzrok jak łowca –
[...]
Setkę
guberni
w mózgu swoim scalał,
dźwignął z półtora
miliarda
ludzi.
Świat
w ciągu nocy
ważył na szali,
by go nad ranem zbudzić [...] ³¹.

Leninowska przenikliwość – zdolność dostrzeżenia pod tym, co rzekomo jedynie zewnętrzne i pozorne tego, co wewnętrzne, prawdziwe i istotne – dobrze korelowała z ugruntowanym w mentalności i kulturze rosyjskiej „mistycznym realizmem”, implikującym potrzebę rozpoznania pozazjawiskowej istoty rzeczywistości, umożliwiającego zarówno odnalezienie się w świecie, jak i moc jego przekształcania. Dlaczego np. człowiekiem niezwykłym był w przekonaniu Stalina właśnie Lenin? Dlaczego nie był jedynie „zwykłym kierownikiem partii”, ale jej prawdziwym twórcą? Było tak, „ponieważ tylko on rozumiał wewnętrzną treść i palące potrzeby naszej partii”³².

Przyszłość przedstawiała być limitowana dotychczasowością, pojmowaną w perspektywie profana czy nauki empirycznej, pozbawionych daru wspomnianej przenikliwości. Nie może być ona zatem, jak się wówczas sądzi, rozpatrywana w kategoriach „rozsądku”, na poziomie empirycznie uchwytnej prawidłowości czy mechanizmów ich dynamiki i reprodukcji; nie przez nie jest ona bowiem wyznaczana w istotny sposób.

Momenty kryzysu doświadczane przez Rosję rodzą nieodmiennie tęsknotę za „inwersją”, przemienieniem dokonujących się procesów i zaistniałych stanów w ich przeciwieństwo: rozkładu w krzepnięcie, bezsilności w potęgę, upadku w rozkwit, triumfu wrogów w ich klęskę, peryferyjności w centralność, zapóźnienia w pro-

³¹ W. Majakowski, *Włodzimierz Ilicz Lenin...*, s. 419–420.

³² *Józef Stalin. Krótki życiorys*, Warszawa 1949, s. 12–13.

downictwo, antywartości w wartości itp. Obok symboli związanych z ofiarą bądź poświęceniem się, wiąże się z nimi kwestia winy, branej na siebie bądź, co oczywiście nie służy autentycznej, głębokiej przemianie, przerzucanej na innych – pojawiają się wówczas symbole inwersji i odrodzenia³³, służące wyrażeniu „nowej” czy „przywróconej” tożsamości Rosji. Moment spodziewanej, pozytywnej inwersji odnoszony jest do momentu szczytowego nasilenia sprzeczności i procesów destrukcji³⁴. Nie może zatem dziwić – abstrahując od rozmaitych politycznych uwarunkowań i intencji jej ogłoszenia – teza Stalina o zaostrzeniu się walki klasowej w miarę postępów socjalistycznego budownictwa. W wyznaczonej przez nią perspektywie ostateczne zniesienie klas możliwe jest jedynie przez nasilenie walki klasowej, a droga do definitywnego zniesienia państwa wiedzie jedynie przez maksymalne jego wzmocnienie³⁵. Załączki podobnego sposobu myślenia można dostrzec jednak już u Lenina: „Socjalizm – to zniesienie klas. [...] Dyktatura będzie niepotrzebna, gdy znikną klasy. Nie znikną one jednak bez dyktatury proletariatu”³⁶. Możliwość pozytywnej zmiany wiązana jest z momentem największej głębi upadku: działania podejmowane wcześniej postrzegane są nie tylko jako bezskuteczne, ale nawet nabierają dwuznacznego sensu; skoro opóźniając osiągnięcie „dna”, odwlekają zarazem przyszłe odrodzenie i rozkwit.

Jak objaśnia Georges Nivat: „W Rosji horyzont historyczny nie jest uregulowany ani przez warunki życia, ani przez umowę”³⁷. O ile, diagnozuje on, „czas zachodni” stanowi raczej mieszaninę Eliadowskiego czasu świeckiego i archetypowego modelu „umowy”, odznaczającego się wzajemnością, obowiązkowością i umownością, to „czas rosyjski” jest przemieszaniem czasu świętego, „hierofanicznego” – kiedy człowiekowi wydaje się, że poprzez czas dotyka *sacrum* – i aktu bezwarunkowego oddania się władzy. „Z jednej strony umowa, prawo rzymskie, przewidywalna, nawet przymusowa (w sensie utrwalonego związku akcji i reakcji, działań i ich rezultatów – przyp. M. B.) przyszłość (Zachód!), z drugiej strony jednostronne, dobrowolne oddanie się, dar (państwowość na Rusi wywołuje religijne uczucie »oddania siebie«)”³⁸. Sfera empirycznej faktyczności, ograniczającej zakres swobody kształtowania się przyszłości, zostaje wówczas przesłonięta, schodzi na dalszy plan. W perspektywie wyznaczonej nałożeniem się czasu świętego – wyniesionego ponad empiryczne uwarunkowania, sprzeczności i ograniczenia – oraz aktu bezwarunkowego „oddania się” wszystko staje się możliwe. Możliwe staje się również Wszystko, w sensie finalnego Wy-

³³ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 208.

³⁴ Może się zatem pojawić pokusa przyspieszenia procesów destrukcyjnych, korespondująca w strukturach myślenia mitycznego z zabiegami mającymi na celu przyspieszenie rozkładu świata. Por.: tamże, s. 291–292.

³⁵ Por.: S. Raïnkó, *Marksizm Stalina*, „Studia Filozoficzne. Miesięcznik” 1981, nr 3, s. 21.

³⁶ W. Lenin, *Ekonomika i polityka*, „Colloquia Communia. Miesięcznik” 1986, nr 6 (29), s. 152.

³⁷ Z. Niwa, *Modeli buduszczege w russkoj kulturie*, „Slavica Fergestina” [Triješte], 1996, nr 4, s. 141.

³⁸ Tamże, s. 134.

pełnienia się dojrzewającej „istoty”. Wyraźnie eksponowany w kulturze i świadomości rosyjskiej wymiar przyszłości wytwarza podatną glebę dla myślenia i funkcjonowania ideologii politycznych, traktujących „teraźniejszość wyłącznie w kategoriach instrumentalnych jako klucz do przyszłości uznawanej za prawdziwą realność³⁹”. Oczekiwana, nadchodząca – jak się wierzy czy chce wierzyć – przyszłość zyskuje wówczas status szczególnej nadrealności, kosztem teraźniejszości, przemijającej, nieuchronnie skazanej na zagładę, a zatem w „głębszym sensie” już właściwie nierealnej.

Ważne jest jednocześnie uchwycenie innych jeszcze swoistości głęboko zakorzenionego w Rosji sposobu pojmowania „przyszłości”: lokuje się ona w nieokreślonym bliżej *futurum*, trzeba do niej dążyć, ale najczęściej na nią się po prostu oczekuje, albowiem to ona ma nadejść, przybierając w zależności od orientacji charakter apokaliptyczny, zbawczy lub postać idealnie urządzonego świata⁴⁰. Wyraźnie podkreślony zostaje – choćby *implicite* – moment nieciągłości, oddzielający teraźniejszość od oczekującej na swe spełnienie Przyszłości. Przeżywa się go i pojmuje w formie przeszkody, którą trzeba pokonać, nie poprzez systematyczny, rozłożony w czasie i intelektualnie kontrolowany wysiłek, lecz jednym, nadludzkim zrywem. Stanowi to również, zauważmy, ważną przesłankę mentalnościową, pomagającą zrozumieć naturalność, z jaką różne orientacje rosyjskie oczekują zaistnienia często radykalnie odmiennych metamorfoz rosyjskiej przyszłości, uwalnianych każdorazowo z ograniczeń i determinacji teraźniejszości, innych niż „istotowe”. Podobnie, związane ze spodziewanym rezultatem owego zrywu, ujawnienie się „istoty” sprzyja oczywistości, z jaką spodziewane są zarówno niezwykła łatwość i definitywność zwycięstwa uprzywilejowanej alternatywy, jak i „czystość” formy, w której ma się ono dokonać (w sensie oczekiwanej nieobecności elementów heteronomicznych i dysfunkcyjnych, zdolnych podważyć harmonijny charakter całości).

W przedstawionych wyżej warunkach mentalno-kulturowych ufność w sens i realność bolszewickiej wizji przyszłości nie musi – właśnie w sytuacji przeżywanego głębokiego kryzysu politycznego i społecznego – szczególnie dziwić. Proponowany przezeń totalny system ideologiczny zdawał się w sposób ekskluzywny dostarczać formuły zdolnej rozwiązać wszystkie problemy społeczeństwa, wyprowadzając je definitywnie poza ramy istniejącego porządku społecznego. U jej podstaw leżała apokaliptyczna wizja:

Koniec czasów obecnych i wejście w nową epokę wymaga projektu globalnego, przekształcającego wszystko, od rzeczy możliwych do niemożliwych, a więc marzenia prometejskiego, a nie drogi połowicznych rozwiązań, reform i kierowanych rozsądkiem adaptacji istniejącego porządku⁴¹.

³⁹ J. Staniszkis, *Zwierzę niepolityczne...*, s. 154.

⁴⁰ Por.: J. Faryno, *Buduszczeje*, [w:] *Mentalność...*, s. 12; T. Stefanienko, *Etnopsychologija*, Moskwa 2004, s. 145 i n.

⁴¹ H. C. d' Encausse, *La malheur russe...*, s. 383.

Skupiona na sprawie zdobycia władzy ideologia bolszewicka wyróżniała się od innych również tym, że zdawała się jednocześnie określać środki i działania zdolne do realizacji tej wizji.

Bardzo symptomatyczne pod omawianymi wyżej względami są – jak wskazuje autor najgłośniejszej historii filozofii rosyjskiej o. Wasyl Zienkowski – w szczególności postawa i myśl samego przywódcy bolszewików: „Główny akcent także u Lenina spoczywa na historiozofii (zresztą – powtarzającej wprost schematy Marksa), a nie na jej przesłankach »samych w sobie«; to, co »samo w sobie«, jest niepotrzebne i nieinteresujące dla Lenina”. Oryginalność jego historiozofii sprowadza się w ocenie Zienkowskiego do teorii „skoków” – korespondującej, zauważmy, z ugruntowanym w kulturze i mentalności rosyjskiej sposobem pojmowania relacji między teraźniejszością (i przeszłością) a przyszłością oraz z charakterem więzi między myślą a czynem. Zadaniem filozofii nie jest szukanie prawdy teoretycznej dla niej samej, powinna ona służyć „zmienianiu świata”⁴². Następcy tego myśliciela nie mieli również żadnych wątpliwości przy określaniu podstawowych cech „filozofii radzieckiej”: istnieje dla niej jedno kryterium prawdy – obrona „rewolucyjnego przekształcania świata”⁴³.

Oslabieniu świadomości momentów ciągłości, podważeniu jej dostrzegalnych podstaw sprzyjało również – silnie akcentowane w prawosławnej i postprawosławnej kulturze rosyjskiej, mające jednak także źródła m.in. w doświadczeniu życia społecznego w warunkach politycznego *samodzierżawia*⁴⁴ – negatywne przeciwstawianie Prawa, nośnika trwałości istniejącego porządku, nieprzewidywalnej w swej istocie Łasce, zaś pisanego prawa państwowego moralności. Nie można zapominać również o – wspomnianej już, stanowiącej swoisty odpowiednik prawosławnego odczucia znikomości i kruchości doczesnego świata – inteligentkiej wierze w zasadniczą łatwość obalenia istniejących struktur społecznych i wyjścia poza związane z nimi determinacje, ograniczenia i sprzeczności, w możliwość stworzenia wolnego od wszelkich negatywów nowego kształtu świata. W kraju, gdzie, jak sądzono, mrzonką jest stopniowy, ewolucyjny rozwój, oparty o kolejne umiarkowane reformy, w sposób niejako naturalny pojawia się kompensacyjna wiara w możliwość i realność całkowitej pozytywnej przemiany. W podobnym kierunku działał charakterystyczny dla mentalności rosyjskiej sposób pojmowania własnej przyszłości w kategoriach próby inicjacyjnej i sprostania bądź niesprostania przez Rosję i Rosjan zadaniom, jakie postawiła przed nimi Opatrzność, prawa historii, internacjonalistyczny obowiązek proletariacki czy tak bądź inaczej konceptualizowany sens „rosyjskiej idei”. Jak symptomatycznie wywodził Mikołaj Bierdiajew: „Naród rosyjski [...] zdąża ku koń-

⁴² Cyt. za: W. W. Zienkowski, *Istoria russkoj filosofii*, t. II, cz. 2, Leningrad 1991, s. 51.

⁴³ Cyt. z pracy *Główne momenty dialektycznego procesu poznania* wg tamże.

⁴⁴ Warto tu m.in. zauważyć, jak radykalnie zdawały się, zwłaszcza osobom im współczesnym, różnić rządy w Rosji w okresie panowania kolejnych, nawet bezpośrednio następujących po sobie władców Rosji.

cowi historii, ku urzeczywistnieniu królestwa Bożego: chce on albo królestwa Bożego, braterstwa w Chrystusie, albo koleżeństwa w Antychryście, królestwa księcia tego świata”⁴⁵.

Przedstawiony wyżej sposób myślenia sprzyjał dychotomicznemu pojmowaniu przyszłości Rosji w kategoriach: życie albo śmierć, wolność albo niewola, rozkwit albo upadek – przy czym obie strony zestawianych ze sobą polarnośći wyzwalane były ze zwykłych społeczno-historycznych czy wręcz antropologicznych determinant i ograniczeń. Zakładały one, odpowiednio, realność pozytywnego i przeciwstawianego mu negatywnego – jeśli można tak powiedzieć – *coincidentia oppositorum*, łączącego zgodnie wszystkie antywartości. W konsekwencji całego zespołu podobnie działających okoliczności i wpływów wykształcił się tam charakterystyczny sposób postrzegania rzeczywistości: „Nawet tam, gdzie badanie empiryczne odsłania stopniowe procesy, które angażują wiele czynników, na poziomie samoświadomości stykamy się z ideą całkowitego i bezwarunkowego zniszczenia tego, co stare i apokaliptycznych narodzin nowego porządku”⁴⁶.

Podobnej percepcji rzeczywistości i związanej z nią postawie bolszewików, w ramach której intencji pełnego zerwania z przeszłością towarzyszył uruchomiony mechanizm spotęgowanej kontynuacji jej negatywów, sprzyjał fakt narzucania nowego ustroju siłą: o jego nieuchronnych konsekwencjach pisał – właśnie w odniesieniu do ideału socjalizmu – jeszcze w XIX wieku Włodzimierz Sołowjow:

Polega on jedynie na pewnym, z góry określonym i narzuconym z zewnątrz ekonomicznym i społecznym ustroju życia; dlatego wszystko, co człowiek może uczynić dla osiągnięcia tego zewnętrznego ideału, sprowadza się do usunięcia zewnętrznych przeszkód, jakie mogą stać na jego drodze. W ten sposób sam ideał odnosi się wyłącznie do przyszłości, w teraźniejszości zaś człowiek ma do czynienia tylko z tym, co sprzeczne z owym ideałem, i cała jego aktywność od nieistniejącego ideału zwraca się ku zniszczeniu tego, co istnieje, że zaś ono utrzymuje się w ludziach i społeczeństwie, przeto całe to dzieło zmienia się w przemoc nad ludźmi i całym społeczeństwem⁴⁷.

Forsowanie bolszewickiego ideału przemocą i siłą wymagało despotycznej – nieliczącej się z opinią ludzką i istniejącymi dotychczas sposobami zbiorowego i indywidualnego życia – władzy, wzmacniając dodatkowo jeszcze bardziej panujący tam już wcześniej system politycznego samoderżawia.

Na jeszcze jeden pozorny paradoks należy zwrócić uwagę. Przecistawienie przez bolszewików tworzonego przez siebie porządku, świata, z którym chciano bezpowrotnie zerwać, wzmacniało *de facto*, choć bezwiednie, więź pomiędzy nimi. Po raz kolejny w historii Rosji powtarzała się sytuacja podobna do tej, która miała miejsce podczas zderzenia się chrześcijaństwa z podłożem pogańskim (i ponownie, zauważmy, w związku z symbolizowaną imieniem Piotra I dyfuzją

⁴⁵ M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, Warszawa 1936, s. 181.

⁴⁶ J. Łotman, *Kultura...*, s. 235.

⁴⁷ W. Sołowjow, *Wybór pism*, t. 3, Poznań 1988, s. 149.

pierwiastków zachodnich): nowa kultura „w znacznym stopniu formowała się w obliczu starej – i w ten sposób stara [...] kultura w charakterze antykultury występowała jako niezbędny warunek kultury jako takiej. Tym samym ta »nowa kultura«, która pojmowała siebie jako negację i pełną destrukcję »starej«, w praktyce była potężnym środkiem zachowania tej ostatniej”⁴⁸. Co więcej, patrzenie na świat przez pryzmat, pochodzącej ze świata zachodniego utopii marksistowskiej, uruchamiało – uchodzące zwykle uwagi samych ich głosicieli i wyznawców – mechanizmy reprodukcji i akceptacji rosyjskiej faktyczności. „Posługiwanie się bowiem ową utopią (która ze swej istoty była radykalnym odrzuceniem i przeciwieństwem systemu, w jakim powstała) prowadzi do pozytywnego wartościowania cech społeczeństwa, które – jak rosyjskie – samo jest przeciwieństwem Zachodu”⁴⁹.

Konsekwencje powyższego można dostrzec choćby w sferze charakterystycznego podobieństwa rosyjskiego narodnictwa i marksizmu, znajdującego podstawę m.in. w połączeniu krytyki carskiej autokracji z odrzuceniem kapitalizmu, co w rezultacie sprzyjało apologii struktur i działań społecznych, stanowiących *de facto* bazę politycznej autokracji (wspólnoty wiejskie, eliminacja bądź ograniczanie rynku itp.)⁵⁰. Istniał również inny, przesłaniany po 1917 roku przez zwycięską ideologię, aspekt wpływu rodzimego podłoża: myślowe struktury marksizmu-leninizmu, objaśniające historię w kategoriach klas społecznych, ich sprzecznych interesów ekonomicznych i toczonej przez nie walki, spychały poza pole widzenia, a co najmniej marginalizowały – pojmowane przez siebie po prostu jako przedkapitalistyczne relikty ze sfery polityczno-ideologicznej nadbudowy – znaczenie i wpływ szeroko pojętej tradycji kulturowo-duchowej i państwowej Rosji.

Teoria marksistowska – wiążąca sprzeczności, konflikty, a także żywiołowość praw rozwoju społecznego, z istnieniem antagonizmów klasowych – uwalniała od podobnych negatywów bezklasowe społeczeństwo przyszłości. Jego ideologiczna wizja wydaje się być jedną z historycznych metamorfoz i artykulacji mitologicznego stanu *coincidentia oppositorum*, wyrażającego ludzką tęsknotę za rajem utraconym, nostalgię za życiem i ładem społecznym, wolnym od dramatycznego konfliktu wartości i interesów, łączącym wolność, harmonię, jedność i pełnię⁵¹. Marksowska formuła tworzenia społeczeństwa komunistycznego, w której pełna wolność zostanie finalnie pogodzona z równie pełną jednością, a wszystkie aspiracje, dążenia, interesy i wartości zostaną w sposób bezkonfliktowy zharmonizowane ze sobą, dobrze odpowiadała mentalności i kulturze mieszkańców Rosji. Ufności w jego bliską realność sprzyjały w kulturze i mentalności rosyjskiej m.in. maksymalizm eschatologiczny, moment nieciągłości, od-

⁴⁸ J. Lotman, B. Uspieski, *Rola modeli w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 26.

⁴⁹ J. Staniszkis, *Zwierzę niepolityczne...*, s. 152.

⁵⁰ Por.: tamże.

⁵¹ Por.: M. Eliade, *Sacrum...*, s. 248–250.

dzielający przyszłość od teraźniejszości, zamysł realizacji Królestwa Bożego na ziemi, soborowość, idea pozytywnej „wszechjedni”, przekonanie o ogólnoludzkim charakterze „duszy rosyjskiej”, uwiarygadniając wiarę w możliwość zasadniczego przełomu w dziejach i przejścia w nowy świat.

Wskazany wcześniej – utrwalony w rosyjskiej tradycji, kulturze i mentalności – moment nieciągłości, oddzielający teraźniejszość od Przyszłości, wymagający dla jego przekroczenia nadludzkiego *de facto* czynu, stwarzał potrzebę i pożywkę dla wiary w heroiczną bolszewickiego dzieła i jego przywódców. Ich kult nie był tylko zaspokojeniem subiektywnych tęsknot samych przywódców, lecz niezbędnym elementem ideologicznego uzasadnienia realności celów rewolucji i budowy komunistycznego społeczeństwa, wyzwolonego jakoby z ciężarów determinacji przeszłości i w ogóle nieuniknionych gdzie indziej sprzeczności, uwarunkowań i ograniczeń. Bez dokonanej owym heroicznym czynem fundamentalnej i finalnej *quasi*-boskiej przemiany świata ich realność musiałaby pozostać jedynie iluzją.

Myśl i dzieło Lenina zdawały się tym, którzy w nie uwierzyli bądź choćby pragnęli uwierzyć, wskazywać właśnie możliwość finalnego wykroczenia poza nieuchronne dotychczas podstawowe dychotomie i opozycje rosyjskiego życia i myślenia – słowianofilstwa i okcydentalizmu, myślenia i praktyki życia społecznego, inteligencji i ludu, Rosji i Europy itp. W stworzonej przezeń partii zaczęto jednocześnie dostrzegać „skuteczny instrument, mający posłużyć jako dźwignia, przy pomocy której Rosja zdoła się podnieść i który pomoże rozbić to słabe ogniwo w imperialistycznym łańcuchu, co z kolei przyspieszy światową rewolucję. W ten sposób połączone zostają marksizm zachodni, teoria rozwoju historycznego Europy Zachodniej i rosyjskie marzenia o Trzecim Rzymie, powołanym do odgrywania kluczowej roli w procesie rewolucyjnego odkupienia ludzkości”⁵².

Przytoczmy symptomatyczny wywód Józefa Stalina, zgodnie z którym rewolucji październikowej nie należy traktować jedynie jako rewolucji w „ramach narodowych”, gdyż jest ona przede wszystkim rewolucją o charakterze światowym. Różni się ponadto zasadniczo od „wielkich” rewolucji w Anglii, Niemczech czy we Francji, jej celem nie jest bowiem zastąpienie jednej formy wyzysku inną jej formą, wyzysku jednej grupy wyzyskiwaczy przez inną ich grupę, lecz „zniesienie wszelkich grup wyzyskiwaczy [...] zorganizowanie nowego, bezklasowego społeczeństwa socjalistycznego. Właśnie dlatego zwycięstwo Rewolucji Październikowej oznacza zasadniczy przełom w historii ludzkości, zasadniczy przełom w losach dziejowych kapitalizmu światowego [...], zasadniczy przełom w sposobach walki i formach organizacji, w życiu codziennym i tradycjach, w kulturze i ideologii mas wyzyskiwanych całego świata”⁵³. Podobnie widział

⁵² H. C. d' Encausse, *La malheur russe...*, s. 383–384.

⁵³ J. Stalin, *Międzynarodowy charakter rewolucji październikowej*, Warszawa 1949, s. 5.

sprawę polityczny rywal Lenina, Lew Trocki, który intencje inicjatorów rewolucji określał jako „światowy przewrót”, wpisując w jego istotę „całkowitą przebudowę państwa, społeczeństwa, gospodarki i kultury w całym świecie” i, w ostatecznym wymiarze, „stworzenie nowego człowieka”⁵⁴. Wraz z Październikiem „historia ludzkości wkroczyła w nową drogę – drogę przejścia do socjalizmu w skali świata”⁵⁵.

Nieodwracalność, a więc i ostateczność rozpoczętego jakoby w październiku 1917 roku przejścia od przedrewolucyjnej przeszłości ku socjalistyczno-komunistycznej Przyszłości, znajdowały ideologiczne uzasadnienia ugruntowane w strukturach myślenia mitycznego. Komunistyczna wizja czasu przypominała religijną wizję czasu: „Chrystus był wśród nas, odszedł – ale wróci [...]. Społeczeństwo klasowe w swoim czasie istniało (wspólnota pierwotna) – ale wrócimy do niego (w komunizmie)”⁵⁶; w komunistycznej wspólnocie ogólnoludzkiej nie trudno dostrzec ziemski – wyzwolony jednak od dotychczasowych ograniczeń, determinacji i sprzeczności – substytut Boskiego raj. Komunistyczne oczekiwania nie obywały się bez *quasi*-naukowych prób ich racjonalizacji. Finalność komunistycznej fazy rozwojowej uzasadniona była wówczas m.in. w ramach marksistowsko-leninowskiej teorii rozwoju społeczno-ekonomicznego poprzez wskazanie na brak zasadniczych ograniczeń rozwojowych i mechanizmów samonegacyjnych w socjalistyczno-komunistycznym systemie produkcji. W systemach klasowych, w szczególności w kapitalizmie, dochodzi, jak głoszone, nieuchronnie do potęgującej się z czasem sprzeczności między rozwojem sił wytwórczych społeczeństwa a stosunkami produkcji, podporządkowanymi interesowi klas posiadających, co hamuje rozwój sił wytwórczych społeczeństwa, rodzi kryzysy, generuje sytuację rewolucyjną i wytwarza coraz liczniejszą klasę rewolucyjną, doprowadzając do obalenia dotychczasowej formacji społecznej. System socjalistyczno-komunistyczny miał być natomiast wolny od podobnych ograniczeń i mechanizmów autonegacyjnych, skoro „podstawowym prawem ekonomicznym socjalizmu”, opisującym immanentną dla niego tendencję rozwojową, miało być właśnie wszechstronne zaspokojenie rosnących wciąż potrzeb społeczeństwa poprzez służący temu i niehamowany żadnym partykularnym interesem klasowym rozwój jego sił wytwórczych⁵⁷.

Ufność w realność pogodzenia w systemie sowieckim, odnowionym przez powrót do norm leninowskich, pewnych fundamentalnych, niemożliwych gdzie indziej do pogodzenia sprzeczności interesów, wartości i celów podzielał nawet, przez pierwszy przynajmniej okres sprawowania władzy, jego ostatni przywódca

⁵⁴ Por.: R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. XI.

⁵⁵ P. Fiedosiejew, *Rewolucja Październikowa i postęp społeczny*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10, s. 5.

⁵⁶ M. Kula, *Religiopodobny komunizm...*, s. 28.

⁵⁷ Por.: J. Stalin, *Ekonomiczne problemy...*, s. 44.

i symboliczny „grabarz” Michaił Gorbaczow. Pragnął on w szczególności, by posłużyć się słowami polskiego badacza Andrzeja Skrzypka, „połączyć władzę jednopartyjną z wewnątrzpartyjną demokracją, gospodarkę planową z elementami ekonomii wolnorynkowej”⁵⁸. Podjęte przez jego ekipę działania polityczne, zamiast osiągnięcia stanu oczekiwanej „pozytywnej syntezy”, przyspieszyły – ale i ucywilizowały – rozkład systemu komunistycznego w Związku Sowieckim.

Żywotność podobnych nadziei i ambicji – związanych z zamierzonym wkroczeniem w nową, zasadniczo odmienną i wolną od sprzeczności i ograniczeń Przyszłość – nie była zatem w Rosji czymś przypadkowym. Wręcz przeciwnie, miały one podstawy w charakterze tamtejszego podłoża religijnego, mentalnego i kulturowego, zachowującego wiele treści właściwych dla świadomości i kultury archaicznej, a wykształconego na konkretyzującym je fundamencie prawosławia. Silniejszy niż w chrześcijaństwie zachodnim pierwiastek „maksymalizmu eschatologicznego” zwracał wiernych ku perspektywie bliskiej już – jak oczekiwano i przeczuwano – finalnej, paruzyjnej przemianie świata, związanej z powtórным przyjściem Chrystusa. Dla chrześcijan „paruzja” to oczekiwana „»zbawcza obecność« Jezusa Chrystusa, czyli jego obecność w ostatecznym i do końca ujawnionym rezultacie historii zbawienia i świata [...] (będąca – przyp. M. B.) dopełnieniem historii (Jezusa Chrystusa i świata) w Bogu”⁵⁹, uwiecznieniem nieodwracalnego procesu rozpoczętego przez Zmartwychwstanie. Przemianie świata towarzyszyć miało wówczas wyjawienie wszystkim ostatecznej Prawdy, dotyczącej losu ludzi i stworzenia w ogóle, wypełnienia się rzeczywistości Zmartwychwstałego⁶⁰. „Prawosławie [...] żyje w świetle paruzji, której antycypacja jest na tyle żywym przeżyciem, że dla niektórych może być niemal faktem już spełnionym”⁶¹. Osłabieniu uległa w następstwie wrażliwość na determinacje i sprzeczności rzeczywistości historycznej, wzmacniając nie tyle poszukiwania sposobów zadomowienia się w istniejącym świecie i prób jego – świadomej ograniczeń, uwarunkowań i kosztów własnych – częściowej poprawy, co raczej możliwości wykroczenia poza upadły świat i jego całościowej przemiany. „Eschatologia, jako wymiar egzystencjalny czasu, mieści się wewnątrz dziejów, pozwala mistycznie powiązać rzeczy pierwsze i ostatnie, zakłada bowiem pewną immanencję raju i Królestwa Bożego tu i teraz”⁶².

Prawosławie ciąży ku eschatologii zrealizowanej, dostrzegając znaki rzeczy ostatecznych w historii pojmowanej jako swoisty odwet eschatologiczny⁶³. „Kosmos związany z człowiekiem i uczestniczący w ekonomii zbawienia, ma swój

⁵⁸ A. Skrzypek, *Druga smuta. Zarys dziejów Rosji. 1985–2004*, Warszawa 2004, s. 18.

⁵⁹ *Paruzja*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 318.

⁶⁰ Por.: tamże, s. 319.

⁶¹ J. Klinger, *O istocie prawosławia...*, s. 172.

⁶² P. Evdokimov, *Kobieta...*, s. 43.

⁶³ Por.: R. Mazurkiewicz, *Eschatologia Rusi Kijowskiej*, [w:] *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje*, pod red. R. Łużnego, Lublin 1988, s. 19.

rytm i zdąża do doskonałości”⁶⁴. Podkreśla ono nie tyle aktualność, co potencjalność sił duchowych i całego świata. W centrum uwagi wyrosłej na glebie wschodniego chrześcijaństwa świadomości rosyjskiej lokuje się nie upadła terażniejszość, lecz stan finalnego spełnienia dziejów, gdy świat – nie bez udziału decydującego wkładu Rosji – rozwiąże w końcu zagadkę ziemskiej historii. „Naród rosyjski – wskazywał Bierdiajew – zarówno w swej metafizycznej naturze, jak i w swej ziemskiej misji jest narodem końca [...]. Rosjanin pragnie zawsze innego życia, innego świata, jest wiecznie niezadowolony z tego, co jest. Orientacja eschatologiczna należy do struktury duszy rosyjskiej”⁶⁵. Silniej niż miarkowane Boską jurysdykcją zbawienia indywidualne, akcentowane przez wschodnie chrześcijaństwo zbawienie-przemienienie świata potęguje wspólnotowy charakter świadomości i odpowiadającej mu wizji przyszłości. „Chrześcijaństwo – podkreślał trafnie rosyjski teolog prawosławny Nikita Struwe – jest religią integralnego zbawienia nie tylko człowieka, ale i całego świata (nowa ziemia, nowe niebo)”⁶⁶.

Jednocześnie – przekonująco pokazał to choćby Leszek Kołakowski – eschatologizm wpisany był również w fundamentalną intencję i podstawowe pytanie twórcy marksizmu, wyznaczając niezmiennie rdzeń jego myśli: „Jak sprawić, by człowiek doszedł do pojednania z samym sobą? Inaczej: jak znieść obcość między człowiekiem i światem?”⁶⁷. Marks nie tylko dostrzegał, ale zakładał i uznawał realność perspektywy ostatecznego pojednania człowieka z samym sobą, z innymi ludźmi i ze światem w ogóle. Źródła sytuacji wyobcowania szukał w sytuacji społecznej człowieka, a możliwości przezwyciężania stanu alienacji wiązał z finalną przemianą życia społecznego, przywracającą ludziom rzeczywistą wspólnotę: równocześnie jedność i wolność, zniesienie sprzeczności między tym, co partykularne, a tym, co ogólnospołeczne, usunięcie przeciwieństwa wolności i konieczności, dynamiki dziejowej i swobodnej inicjatywy. Społecznym podmiotem owej przemiany miał być kapitalistyczny proletariatus, którego klasowy, partykularny interes zbiega się – jak twierdził Marks – z interesem ogólnym, w następstwie czego, wyzwalać siebie, wyzwoli on wszystkich⁶⁸.

W jednym z pism Lenina pojawia się charakterystyczne sformułowanie, dotyczące priorytetów i celu aktywności rewolucyjnej proletariatus: „Jedność w tej rzeczywiście rewolucyjnej walce klasy uciemiężonej o stworzenie raju na ziemi jest dla nas ważniejsza niż zgodność poglądów proletariuszy na sprawę raju w niebie”⁶⁹. Z *quasi*-eschatologicznym charakterem bolszewickiego projektu przyszłej społecznej Jedni wiązało się pryncypialne podkreślanie przez jego twórców i wyznawców ostateczności „wiecznie żywej” i jednocześnie jedynej Prawdy, leżącej

⁶⁴ T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 431.

⁶⁵ Cyt. za: R. Mazurkiewicz, *Eschatologia...*, s. 53.

⁶⁶ N. Struwe, *Prawosławie i kultura*, Moskwa 1992, s. 62.

⁶⁷ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 148.

⁶⁸ Tamże, s. 148–151.

⁶⁹ W. Lenin, *Socjalizm a religia*, „Res Publica” 1986, nr 6 (29), s. 58.

jakoby u jego podstaw, wskazującej drogę ludzkości: „Społeczeństwo komunistyczne – czytamy w ostatnim zdaniu stalinowskiego *Materializmu dialektycznego* – które w końcu zwycięży we wszystkich krajach, będzie w swym nieustannym rozwoju, idącym po linii wstępującej, zawsze kierować się filozofią marksistowsko-leninowską”⁷⁰ – dziś, jutro, zawsze... W momentach krańcowego zagrożenia, któremu naród radziecki potrafił sprostać, „w ciemności bez granic”, jeszcze silniej zdaje się jaśnieć przyszłe zwycięstwo i prowadząca do niego bolszewicka prawda:

Jest twarz zwycięstwa. Lecz w jego wawrzynach
Już rodzą się promienie. Nas okrywa
Sztandar Lenina, jego prawda żywa.
W przyszłość prowadzi nas prawda Stalina.
Jesteśmy drogą do przyszłych stuleci
I nikt nie zgasi światła, co w nas świeci⁷¹.

Relatywnie silniejszy niż w chrześcijaństwie zachodnim ładunek eschatologiczny prawosławia i związane z nim zintensyfikowane pragnienie przyśpieszenia paruzji stanowiły jedną z głównych matryc, w których wykształcały się postawy i światopogląd kolejnych pokoleń Rosjan – również tych spośród nich, którzy programowo i pryncypialnie zrywali z religią. Nie może zatem dziwić ewidentne spotęgowanie eschatologicznego pierwiastka marksizmu w ideologii bolszewickiej, z leninowską ideą przyśpieszenia historii na czele. Jak wskazuje Jerzy Faryno, wśród nadrzędnych intencji próby wprowadzenia w stalinowskiej Rosji przełomu lat 20. i 30. kalendarza, w którym tydzień składał się jedynie z pięciu dni (w tym czterech pracujących), można odnaleźć – obok chęci zerwania z chrześcijańską tradycją – również intencję przyśpieszenia czasu. „Podobnie miały się sprawy z planami pięcioletnimi – ogłaszano je po to, by je przekraczać, by pięć lat realizować w cztery lub trzy. W analogicznym duchu należałoby odczytywać także Chruszczowowskie ustanawianie konkretnych dat nadejścia Komunizmu, czyli Doby Obfitości”⁷². Jest znamienne, że Gorbaczowowska *piestrojka*, która stanowiła jednocześnie świadectwo rozpadu ideologicznej utopii marksistowsko-leninowskiej z jednej strony, i – w szczególności poprzez powrót do leninowskich źródeł – próbę jej rekonstrukcji i odnowy „rozpoczęła się w najczystszej tradycji bolszewickiego, andropowskiego »przyśpieszenia« [...] oraz »intensyfikacji« [...]”⁷³.

⁷⁰ *Materializm dialektyczny*, Warszawa 1954, s. 442.

⁷¹ W. Inbier, *Z poematu „Pułkowski Południk”*, [w:] *Dwa wieki poezji rosyjskiej...*, s. 490. Swój wiersz rosyjska poetka Wiera Inbier napisała w oblężonym przez wojska hitlerowskie Leninradzie.

⁷² J. Faryno, *Buduszczeje...*, s. 13.

⁷³ L. Heller, M. Niqueux, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris 1995, s. 268.

Wpływ rodzimej tradycji kulturowej i duchowej sprzyjał pod wieloma względami kształtowaniu się nowej formy rosyjskiego despotyzmu, kolejnego „państwa prawdy”, otwierającego jakoby finalny rozdział dziejów ludzkości. Wpływ owej tradycji nie sprowadzał się, podkreślmy to raz jeszcze, do swego prawosławnego składnika. Ujawniał jednocześnie szereg zachowanych, mniej lub bardziej głęboko zakamuflowanych treści archaicznych: „Gnostycka intencja, droga odrzucenia tego świata, pojawiająca się na tle intensywnej tęsknoty za innym – niebieskim światem – znajduje ideologiczną kalkę (w wyobrażeniu – przyp. M. B.) komunistycznej przyszłości. Przedindywidualne intencje patriarchalnego mira, przeciwstawne sytuacji wyodrębnienia się jednostek i wypadnięcia ich ze wspólnoty (ulega przekształceniu – przyp. M. B.) w bolszewicki kolektywizm. Zasada racji autorytarnej całości patriarchalnej [...] – w tak zwany centralizm demokratyczny. Nihilizm prawny – w bolszewicką zasadę celowości rewolucyjnej”⁷⁴. Podobne analogie można mnożyć, pamiętając jednak jednocześnie, że wskazanie określonych przejawów podobieństwa, korespondencji i odpowiedniości nie jest równoznaczne z konstatacją domniemanej istotowej tożsamości jednych i drugich, ani z akceptacją jakichś jednoczynnikowych czy „głębinowych” schematów wyjaśniających.

Weryfikacja bolszewickiej wizji okazała się bolesna nie tylko z uwagi na ewidentny wpływ i momenty kontynuacji całego szeregu, spotęgowanych jeszcze w wielu wypadkach, negatywów rosyjskiej przeszłości, również dlatego, że – wbrew żywionym oczekiwaniom – nowy porządek nie był bynajmniej wolny od kolizji swych podstawowych wartości, a jego tworzenie wyzwalało interesy i siły podważające i instrumentalizujące, głoszone idee i wartości. Posłużmy się słowami Isaacka Deutschera: „Starając się zrealizować swoje marzenia, bolszewicy zbudowali ogromną i scentralizowaną maszynę władzy, poświęcając na jej ołtarzu kolejne marzenia: demokrację proletariacką, prawa małych narodów, a w końcu własną wolność. Skoro mieli urzeczywistnić swoje ideały, nie mogli zrezygnować z władzy, władza ta zaczęła jednak spychać w cień ideały”⁷⁵. Maksymalizm celów wymagał i wzmacniał tendencje prowadzące w kierunku stworzenia wielkiej maszyny biurokratycznej, generującej złożone układy społecznych interesów – tworu, który w ramach samej teorii marksistowskiej, na którą powoływali się bolszewicy, jawił się jako nieprzewidywalny i niemożliwy do rzeczywistego objaśnienia.

W kontekście sformułowanych wcześniej uwag nie może dziwić centralne miejsce i zdecydowana dominacja w społeczeństwie rosyjskim neoplatonistycznego typu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata oraz związanego z nim typu postaw życiowych i ideałów działań społecznych, w odróżnieniu od dominującego na Zachodzie najszerzej pojętego typu arystotelesowskiego. Twierdząc

⁷⁴ A. Achijezzer i in., *Socyokulturnyje osnovanija...*, s. 131–132.

⁷⁵ Cyt. za: R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 495.

tak, jestem oczywiście świadomy faktów, podkreślonych słusznie przez Janusza Dobieszewskiego, że „neoplatonizm to jeden z najświetniejszych, najbardziej wpływowych, stale odradzających się nurtów filozofii zachodniej, że neoplatonizm rosyjski (nawet ten spontaniczny i „ludowy”) ma swe źródła w Aleksandrii, Kuzie czy Berlinie [...]” i że „najszerzej rozumiany arystotelizm (a więc także pozytywizm, indywidualizm) nie jest zupełnie obcy myśli i kulturze rosyjskiej”⁷⁶.

Zaproponowane w książce rozróżnienie i przeciwstawienie obu wskazanych typów służy – przypomnę to raz jeszcze – pokazaniu odmienności obu sposobów percepcji, konceptualizacji świata (przede wszystkim świata społecznego). Traktuję je jako typy idealne, służące badaniu i rozumieniu rzeczywistości ze świadomością, że nie jest i nie może być ona z którymś z nich całkowicie zgodna, a jedynie mniej lub bardziej do niego zbliżona. Nazwy, jakimi zostają one obdarzone, mają do pewnego stopnia znaczenie drugorzędne – choć w moim przekonaniu właśnie one dobrze oddają w sposób syntetyczny sposoby myślenia i związane z nimi postawy wobec świata, funkcjonujące w tradycji arystotelesowskiej i neoplatońskiej – ważne są przede wszystkim treści, jakie są z nimi wiązane. W ramach jednej i drugiej tradycji, gdyby uznać to za badawczo potrzebne, można byłoby oczywiście rozróżnić określone podtypy, np. w tradycji neoplatońskiej plotyński i platoński, a także kilka innych. Uzyskane w ten sposób zniuansowanie sytuacji prowadziłoby jednak do zatarcia zasadniczej odmienności i przeciwstawności obu typów podstawowych i o wiele bardziej przeszkadzałoby niż pomagałoby w realizacji celów stawianych analizom przeprowadzanym w książce. Jest tak również dlatego, że ich zasadniczym zadaniem nie jest przecież rozpatrywanie rosyjskiej i – jako punkt odniesienia – zachodniej myśli filozoficznej. Z punktu widzenia związków między mentalnością i tradycją rosyjską a bolszewickim doświadczeniem Rosji nie mniej ważne, a z reguły ważniejsze, są sposoby postrzegania, pojmowania i problematyzacji rzeczywistości, obecne w myśleniu potocznym, schematach myślenia religijnego, ideologicznego i politycznego oraz związane z nimi postawy, działania, ambicje, oczekiwania itp.

Najszerzej pojęta tradycja arystotelesowska kładzie akcent na pierwotność bytowo odrębnych, jednostkowych substancji, których dynamika – w horyzoncie ziemskiego świata – nie może przekroczyć granicy oddzielającej historię od eschatologii. Ujednostkowanie, ograniczoność, konfliktowość, zróżnicowanie, przemijalność, przypadkowość itp. uznawane są tutaj za stan, z którym zasadniczo można i trzeba się pogodzić, koncentrując swoje wysiłki na stwarzającym z kolei nowe wyzwania rozwiązywaniu konkretnych problemów. Tradycja neoplatońska uznaje natomiast pierwotność całości, sprowadzając jednostkowość, i zróżnicowanie w ogóle, do roli „momentu dialektycznego” owej całości, ujętej

⁷⁶ J. Dobieszewski, *Winy Rosji...*, s. 244.

w perspektywie finalnej paruzji⁷⁷. Historia zostaje wówczas przesycona eschatologią, szuka wyjścia poza stan Upadku, zmierzając ku spełnionej totalności, wierząc w jej efektywną osiągalność i możliwą do uzyskania trwałość. Już samo abstrahowanie od eschatologicznego horyzontu i autonomiczna analiza empirycznej dyferencjacji świata, typów wiedzy czy różnorodności odmiennych porządków sensu zostają wówczas rozpoznane i ocenione negatywnie jako, bezwiedny bądź zamierzony, środek petryfikacji upadłego oblicza świata. W perspektywie pierwszej cele dynamiki historycznej mają charakter immanentny, realny, względny i skończony, druga zorientowana jest natomiast – odczytując to w kategoriach tradycji poprzedniej – na cele transcendentne, idealne, bezwzględne i wieczne⁷⁸.

Właśnie perspektywa neoplatońska – określona w przedstawiony wyżej sposób – pozwala, w moim przekonaniu, dobrze opisać ugruntowany w rosyjskiej kulturze i mentalności sposób pojmowania rzeczywistości, w szczególności zaś status i wizje oczekiwanej przyszłości, nadzieje z nią związane, a także cele i wartości, jakie ma ona spełniać. Bolszewicko-komunistyczna wizja rzeczywistości stanowi jedną z możliwych historycznych konkretyzacji podobnego sposobu postrzegania, konceptualizacji i problematyzacji świata. Pokazywane zakorzenienie, dominującego w Rosji, neoplatońskiego typu percepcji rzeczywistości w szerszych strukturach świadomości archaicznej, weryfikowana przedstawionymi w książce analizami zasadność zastosowania go do opisu i objaśnienia rozpatrywanego aspektu świadomości rosyjskiej, a także – wyrażany już samą jego nazwą, zakładającą możliwość przekroczenia etnicznych czy narodowych specyfikacji – charakter owego typu ewidentnie koliduje z hipertroficznym absolutyzowaniem domniemywanej unikalności czy wyjątkowości rosyjskiego sposobu doświadczania i przeżywania świata. Jednocześnie zaś specyfiki rosyjskiej bynajmniej nie wyklucza; pomaga ją natomiast badać, objaśniać i miarkować...

⁷⁷ Por.: *Między logiką i wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1988, s. 76.

⁷⁸ Por.: L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 19 i n.

V. BOLSZEWICKI AZJOPA

Sposób postępowania bolszewików, cele, do których realizacji zmierzali, a także kwestia kulturowej i historycznej tożsamości ich dzieła, rewitalizowały – rodząc jednocześnie nowe – wiele tradycyjnych sporów, wątpliwości i niejasności, dotyczących Rosji w ogóle. Za granicą rosyjskich komunistów uważano powszechnie „za dzikich Azjatów, szerzących śmierć i zniszczenie, jak niegdyś Attyla czy Dżingis-chan”¹. Na rodzimym gruncie byli oni natomiast przez jednych potępiani jako sztucznie przeszczepiony twór Zachodu, inni, przeciwnie, widzieli w rewolucji zbawienne przecięcie więzów łączących ich kraj z „dekadencką” Europą, wierząc, że odrodzona, nowa Rosja zapanuje już wkrótce nad wrogim, upadłym światem. Lenin i jego „starzy” współtowarzysze – uważając się za spadkobierców tradycji rewolucji francuskiej i niemieckiego ruchu robotniczego – identyfikowali się z Europą, od czego przynajmniej *de facto* odciął się Stalin. W okresie bezpośrednio porewolucyjnym znacząca grupa emigracyjna intelektualistów rosyjskich, określana mianem „euroazjatów”, sceptyczna wobec Zachodu, próbowała zaakcentować azjatyckie elementy rodzimej mieszaniny kulturowej². Współtwórca tzw. smienawiechostwa, Mikołaj Ustriałow, wzywając w roku 1921 do zaprzestania oporu przeciw bolszewikom, dostrzegł w Trzeciej Międzynarodówce szansę na urzeczywistnienie moskiewsko-rosyjskiej idei Moskwy-Trzeciego Rzymu³. W komunistycznym Związku Radzieckim kulturowaniu „uczuć internacjonalistycznych” towarzyszyło – w sposób jedynie na pozór paradoksalny – nasilanie się postaw ksenofobicznych. Ideologiczne utożsamianie Zachodu z kapitalizmem, ekonomiczna, polityczna i militarna rywalizacja z USA i Europą Zachodnią czy wreszcie po prostu skrywany kompleks niższości i cywilizacyjna zawiść sprzyjały wzmocnieniu postaw antyokcydentalistycznych.

Fundamentalna dla teoretyczno-ideologicznych struktur marksizmu opozycja kapitalizmu i socjalizmu, funkcjonująca jednak również w koncepcjach nie-marksistowskich nie prowadziła – jako punkt identyfikacyjnego odniesienia – do jednoznacznej tożsamości bolszewickiego dzieła: ustroju, który wykształcił się w Rosji po 1917 roku. Dla jednych było to społeczeństwo postkapitalistyczne, następujące po kapitalizmie („realny socjalizm”, „wczesny socjalizm”, jego „przejściowa forma”), dla drugih – społeczeństwo typu kapitalistycznego („pań-

¹ N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 36.

² Por.: tamże, s. 36–37.

³ Por.: M. Heller, *Historia...*, s. 9.

stwowy kapitalizm”, „kapitalizm zależny”, „trzecioświatowy”), dla trzecich – równoległe do kapitalizmu społeczeństwo innego typu („społeczeństwo totalitarne”, „biurokratyczny kolektywizm”), dla czwartych wreszcie – społeczeństwo przedkapitalistyczne, poprzedzające kapitalizm („społeczeństwo azjatyckie”, „feudalne”)⁴. W sytuacji – eksplikowanego wprost bądź *implicite* zakładanego – kojarzenia kapitalizmu z Zachodem wskazane problemy identyfikacyjne ujawniały swój drugi wymiar, uwikłany w centralny dla rosyjskiej tradycji myślowej i kulturowej spór okcydentalistów ze słowianofilami, dotyczący wzajemnej relacji między Rosją i światem zachodnim.

Nie przestaje trwać spór o to, czy rewolucja bolszewicka i powstanie systemu komunistycznego w Rosji były raczej wytworem czy przerwaniem ciągłości rodzimej tradycji⁵. Zdrowy rozsądek, połączony z elementarną wiedzą historyczną, kulturologiczną i socjologiczną, skłania do uwzględnienia przy odpowiedzi zarówno egzogenego charakteru importowanych idei, jak i podatności gleby rosyjskiej na możliwość realizacji i ekstremalizacji rewolucyjnej utopii. Stanowisko takie reprezentuje choćby Zbigniew Brzeziński, dla którego marksistowski eksperyment historyczny w Rosji był swoistym nowotworem, dokonanym z dużym wkładem działalności Lenina, przeszczepem zachodnioeuropejskiej w swej istocie doktryny autorstwa Marksa (zdolnej pobudzić w kilku krajach zachodniej Europy znaczący ruch społeczno-ekonomiczny o wyraźnym charakterze politycznym) na *quasi*-orientalną tradycję despotyzmu imperium euroazjatyckiego⁶. Podobnie widzi sprawę Richard Pipes: „System sowiecki powstał nie z samej tylko tradycji rosyjskiej, ale z jej połączenia z ideologią marksistowską. Tradycja jest tu jakby podłożem, a ideologia tworzy »nadbudowę«. To się razem znakomicie łączy”⁷.

Wśród rosyjskich zwłaszcza uczestników ideologicznych polemik przeważa jednak wyraźna polaryzacja stanowisk, skłonność do myślenia w kategoriach „albo – albo”. Według pierwszego z przeciwstawnych stanowisk bolszewizm jest zjawiskiem i wytworem typowo rosyjskim, wyrastającym z tamtejszej dziejów i tradycji, a jego obecność w historii Rosji oznacza zmianę potwierdzającą jedynie dziejową ciągłość kraju. Konkretyzacją podobnego sposobu myślenia jest np. dostrzeganie w bolszewizmie wytworu ciągłości „tradycji rosyjskiego pojmowania konfliktów społecznych i socjotechniki sprawowania władzy”⁸. Lenin i jego następcy, wraz ze swoimi „zawodowymi rewolucjonistami” i „funkcjonariuszami aparatu”, pojmowani są wówczas jako kontynuatorzy Iwana Kality, Iwana Groź-

⁴ Por.: G. Zawalko, *Poniatije „riewolucija” w filozofii i obszczestwiennych naukach*, Moskwa 2005, s. 195–212.

⁵ Por.: J. Bratkiewicz, *Rosja, Związek Sowiecki: ciągłość czy jej zerwanie*, [w:] R. Pipes, *Rosja carów*, Warszawa 1990, s. V–XII.

⁶ Por.: Z. Brzeziński, *Wielkie bankructwo. Narodziny i śmierci i komunizmu w XX wieku*, Pa-ryż 1990, s. 23.

⁷ R. Pipes, *Rosja, komunizm i świat...*, s. 215.

⁸ J. Goćkowski, *Bolszewizm i Rosja...*, s. 111.

nego, Piotra I i Mikołaja I. W konsekwencji, skoro bolszewizm jest wytworem rosyjskim, obcym i wrogim europejskiej tradycji myślowo-kulturowej nie może być uznawany za endogenną patologię Zachodu.

Zgodnie ze stanowiskiem drugim, przeciwnie, klucza do objaśnienia charakteru bolszewickiego tworu należy szukać w tradycji europejskiej (zawierającej m.in. idee platońskie, jakobińskie, heglowskie i marksowskie), widząc w nim endogenną patologię zachodniego świata. Zamiast podkreślania zasadniczej ciągłości i endogennej determinanty rosyjskich dziejów, akcentuje się wówczas moment zerwania, nowości i egzogeny charakteru czynnika powodującego zmianę. W bolszewizmie, traktowanym jako egzogenne *novum*, widzi się wówczas np. „doktrynę i socjotechnikę gruntowego odmienienia Rosji jako obszaru władania bolszewików, a to wedle zupełnie nowych zasad i reguł tworzenia »nowego typu« państwa i społeczeństwa, gospodarki i prawa, nauki i oświaty, sztuki i pracy, przy czym narzędziem właściwym do kierowania procesem takiej metamorfozy jest »partia nowego typu«, a produktem edukacji i socjalizacji jest »nowego typu człowiek«”⁹.

W gorącej atmosferze prowadzonych sporów uchodzi uwagi, że oba z przeciwnych stanowisk współpozostają w sferze „świadomości fałszywej”: zakładają taką wizję przedrewolucyjnej i porewolucyjnej Rosji, w której – wbrew rzeczywistości – pierwiastki „rosyjskie” i „zachodnie”, „wewnętrzne” i „zewnętrzne” zachowują esencjalną odrębność i jedynie wtórnie, jakby mechanicznie, współskładają się na pojmowaną jako ich agregat historyczną całość. Jest oczywiste, że Rosja, podobnie jak każdy system społeczno-kulturowy, istnieje w przestrzeni wypełnionej innymi, zmieniającymi się w czasie systemami, pozostającymi z nim w złożonych procesach wzajemnego oddziaływania. Immanentne czynniki rozwojowe i różnorakie wpływy zewnętrzne „ściśle się przeplatają i ich rozdzielenie jest możliwe jedynie w porządku abstrakcji badawczej”¹⁰. Zatem wszelkie izolowanie – ale i absolutyzowanie któregoś z nich – zarówno czynników immanentnego rozwoju, jak i wpływów zewnętrznych prowadzi w sposób nieunikniony do deformacji obrazu procesów przemian.

Niezbędne jest konsekwentne uświadomienie sobie, że w rzeczywistości Rosji popiotrowej zarówno rdzenna „rosyjskość”, jak i czysta „europejskość” w odniesieniu do Rosji ostatnich stuleci stanowić mogą jedynie abstrakcje myślowe o domniemywanej, wysoce spekulatywnej, wtórnie konstruowanej treści¹¹. To samo dotyczy strony podmiotowej: świadomość inteligencji rosyjskiej – zaczynu rewolucji – jest genetycznie i strukturalnie ukonstytuowana przez dyfuzję kultury zachodniej w Rosji, zatem jej samorozumienie nie może dokonywać się już (również wtedy, gdy subiektywne intencje niektórych jej przedstawicieli są całkowi-

⁹ Tamże, s. 113.

¹⁰ J. Łotman, *Kultura...*, s. 105–106.

¹¹ Por.: M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja*, Łódź 1994, s. 54 i n.

cie przeciwstawne) bez nieuniknionej obecności europejskiego zapośredniczenia¹². By wskazać symptomatyczny przykład: nawet rosyjskie próby samoutwierdzenia własnej samoistości były podejmowane w znacznym stopniu pod wpływem i przy wykorzystaniu inspiracji zachodnich. To samo można powiedzieć o zwróceniu przez socjalistów rosyjskich uwagi na doniosłe, jak sądzono, znaczenie utrzymujących się w Kraju Carów form wspólnotowego władania ziemią i, w następstwie, na rozpoznanie w nich świadectwa presocjalistycznych instynktów ludu rosyjskiego – załączka nowej gospodarki i domniemanej przesłanki, krótszej niż gdzie indziej i łatwiejszej, drogi w socjalistyczną przyszłość¹³. Oddajmy głos Aleksandrowi Hercenowi: Niemiecki podróżnik „Haxthausen twierdzi bowiem, że w Rosji wspólnota gminna jest wszystkim. W niej – zdaniem barona – tkwi klucz do zrozumienia przeszłości i zagadki jej przyszłości, to żywotna monada państwa rosyjskiego. »Każda wspólnota gminna – mówi Haxthausen – [...] od dawna wprowadziła w życie część utopii socjalistycznych; tutaj ludzie nie umieją inaczej żyć i nawet nigdy inaczej nie żyli«”¹⁴.

Uogólniając wcześniejsze uwagi. W odniesieniu do Rosji trzech ostatnich stuleci, której charakter i dynamikę wyznacza interakcja „substancji” zastanej i treści kultury zachodniej, a oba genetycznie odmienne pierwiastki współstapiają się – chociaż nie do końca – ze sobą, tworząc niesprowadzalną już do nich rzeczywistość *sui generis*, stosowanie rozróżnień typu „wewnętrzne” i „zewnętrzne”, „endogenne” i „egzogenne” wymaga szczególnej ostrożności. Gdy nie towarzyszy im dostateczna samoświadomość kontekstu, stają się one zabiegiem sztucznym, absolutyzującym w manicheizującym duchu dualizm przemieszanych ze sobą, ale i przenikających się wzajemnie w znacznym stopniu składników rzeczywistości rosyjskiej.

Kluczowy dla Rosji w ogóle – i dla kwestii rosyjskiego komunizmu szczególnie – problem jej stosunku do Zachodu jest zatem bardzo złożony. Na kwestie wymogów modernizacji od dawna nakładają się – w przekonaniu milionów Rosjan – treści związane z utrzymaniem bądź odzyskaniem własnej zagrożonej tożsamości narodowo-kulturowej społeczeństwa, dla którego przecież zarówno czysta „rosyjskość”, jak i „europejskość” pozostają *de facto* od trzystu lat jedynie zmitologizowanymi konstrukcjami myślowymi. Najbardziej samoświadomi zwolennicy konsekwentnej europeizacji w Rosji nie mogą lekceważyć historycznych doświadczeń swego kraju, które wskazują na w znacznym stopniu destrukcyjny, jak dotąd, efekt „naświetlenia” Rosji indywidualistyczną kulturą Zachodu. Proces ów nazbyt często prowadził do rozpadu tradycyjnych więzi środowiskowych, do wzrostu wykorzenienia i atomizacji jednostek, skłonnych do zachowań skraj-

¹² Dostrzegał to już Piotr Czaadajew. Por.: P. Czaadajew, *Filosofskie pisma*, [w:] M. Gierszenzon, *P. Ja. Czaadajew. Żywność i myślenie*, Sankt-Pietierburg 1908, s. 272.

¹³ Por.: M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje...*, s. 118–124.

¹⁴ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, s. 17.

nych, przy równoczesnych trudnościach połączenia ich więzią opartą na rynku i prawach obywatelskich.

„Przywykliśmy rozważać te zagadnienia – pisze jeden z rosyjskich filozofów Aleksander Kara-Murza – w kategoriach totalitaryzm – demokracja, *tertium non datur*. Tymczasem istnieje trzeci wariant, jest nim stan degeneracji i rozpadu społeczeństwa”¹⁵. Totalitaryzm okazuje się wówczas – barbarzyńską i zbrodniczą skądinąd w swym przebiegu i rezultatach – próbą przywrócenia porządku społecznego, stworzenia więzi społecznych w obliczu groźby rozpadu społecznego i możliwości rewolucyjno-nihilistycznego samounicestwienia społeczeństwa. Źródła tragedii Rosji, konkluduje Kara-Murza, należy zatem wiązać nie z zachowawczym kolektywizmem społeczeństwa rosyjskiego, lecz ze wzrostem wykorzenienia, w sytuacji, w której kulturowa nowość nie powoduje reformy w sferze stosunków produkcyjnych i prowadzi nie do nowego ładu prawnego i tworzenia społeczeństwa obywatelskiego, a do rozpadu więzi społecznych i jego rozkładu¹⁶.

Powraca tu stary, podnoszony już m.in. przez Konstantego Leontjewa, problem trudności stabilizacji życia społecznego Rosji w oparciu o instytucje rynkowe i prawne oraz zasady etycznego utilitaryzmu. „Każda nowa generacja reformatorów – podsumowuje doświadczenia historyczne swego kraju Kara-Murza – nieodmiennie zaczyna od radykalnego odrzucenia dotychczasowej tradycji (»przeszłości ślad dłoń nasza zmiata«), czyniąc to w imię »historycznego zrywu ku świetlanej przyszłości«”¹⁷. Aktualizacji ulega wówczas, wskazana już przez Mikołaja Bierdiajewa, „fundamentalna antynomia” rosyjskiej umysłowości, współtworzona przez „dwójjedyność nihilizmu i Apokalipsy”. Objasniając rzecz bliżej i mniej metaforycznie: „Licytując się w odżegnywaniu od »przeklętej przeszłości« w imię »świetlanej przeszłości« – i oddając, tym samym, historyczną tradycję swoim oponentom, radykalni reformatorzy własnymi rękami przygotowują swoją bliską klęskę”¹⁸. W konsekwencji:

Spółeczna aktywność – wskazuje, uogólniając historyczne doświadczenia państwa rosyjskiego, A. Kara-Murza – wynaturza się w imię dziejowego przeznaczenia, rzekomo gwarantowanego przez prawa historii („słuszną drogą idziemy, panowie, towarzysze”). Błędy i porażki reformatorów tłumaczone są zawsze „knowaniami wrogów”, a każda z rządzących ekip „bardzo szybko utwierdza się w przekonaniu o swojej bezalternatywności”¹⁹.

¹⁵A. Kara-Murza, *Wobec wykorzenienia*, „Res Publica” 1991, nr 2, s. 37–38. Por.: G. Fiedotow, *Rossija i swoboda*, [w:] tenże, *Sud'ba i griechi Rossii*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1991, s. 296.

¹⁶ Por.: A. Kara-Murza, *Wobec wykorzenienia...*, s. 37. W podobnym duchu Gieorgij Fiedotow ostrzegał już wcześniej, że zetknięcie się Rosji z kulturą Zachodu prowadziło w stronę nihilizmu. Por.: G. Fiedotow, *Rossija i swoboda...*, s. 296 i n.

¹⁷ A. Kara-Murza, *Azjopa czy pop we fraku*, „Forum” 1998, nr 50, s. 7.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

Podobne przypadki, twierdzi badacz, miały miejsce w historii Rosji już wcześniej: przynajmniej trzy razy przechodziła ona rozczarowanie kolejnymi projektami przebudowy społecznej, zakładającymi „ucywilizowanie rodzimej gleby według wzorów zachodnich: »Kto winien?«. Obstać przy koncepcji tak zwanej »negatywnej syntezy«. Nie zawiniło ani rodzime podglebie, ani napływowe idee, ale szczególny typ ich wzajemnego oddziaływania na siebie, mechanizm przyciągania się zbarbaryzowanych elementów zarówno rosyjskiej tradycji, jak i tkwiących w projektach zachodnich”²⁰. W następstwie powyższego, by – za cytowanym ostatnio badaczem – posłużyć się słowami Bierdiajewa:

Po dotknięciu Zachodu nastąpił w rosyjskiej duszy prawdziwy przewrót i to przewrót w zupełnie innym kierunku, niż wiedzie szlak cywilizacji zachodniej. W tym samym czasie, gdy na Zachodzie oświecenie i kultura stworzyły pewien podporządkowany normom porządek, w Rosji oświecenie i kultura obalały normy, unicestwiała bariery, ujawniała rewolucyjną dynamikę²¹.

W narodzie rosyjskim, diagnozował w podobnym duchu Siergiej Askoldow, kultura i humanizm nie zakorzeniły się jako energie pozytywne, natomiast zaaklimatyzowały się i rozprzestrzeniły jako energie negatywne, w szczególności bogoburcze i antyreligijne: „Świętość w duszy rosyjskiej zaczęła słabnąć i kruszeć, humanizm nie zapuszczał korzeni, zwierzęcość zaś nie została poskromiona, co więcej, gdy lud zaakceptował ideę walki klas, rozbudziła się w swych najgorszych instynktach”²².

Pokrewne intuicje wyrażały, dosadne niekiedy, określenia rosyjskiej tożsamości czasów popiotrowych, dokonywane przez myślicieli o najróżniejszych orientacjach intelektualnych i politycznych (tu kolejno przez: A. Ułybyszewa, I. Aksakowa, M. Gogola, A. Hercena, W. Rozanowa, L. Trockiego, D. Konczałowskiego): „»owoc« z jednej strony zielony i zgniły po drugiej”; „niespotykane połączenie dziecięcej niedojrzałości z niemocą zgrzybiałej starości” i „tatarska nahajka roboty niemieckiego majstra”; „pop we fraku”; „niemiecki biurokrata, zrośnięty z bizantyjskim eunuchem”; „dziecię-starzec”; „nikczemne połączenie azjatyckiego knuta i europejskiej giełdy”; „pruski formalizm w połączeniu z chamstwem i nieuczciwością rosyjskich funkcjonariuszy” itp.²³

Jak lapidarnie zreasumował sprawę Paweł Milukow: zamiast „Euroazji” w Rosji zawsze powstaje „Azjopa”. A. Kara-Murza twierdzi wręcz, że „barbaryzacja jakiegokolwiek projektu cywilizacyjnego na glebie rosyjskiej wplata się w tragiczny algorytm rosyjskiego losu”²⁴. Prowadzone przez Kara-Murzę i grono jego współpracowników analizy bolszewizmu i sowieckiego totalitaryzmu prze-

²⁰ Tamże.

²¹ Tenże, *Wobec wykorzenienia...*, s. 37.

²² Cyt. wg tamże.

²³ Por.: tenże, *Azjopa...*, s. 7.

²⁴ Tamże.

szły – wskazuje on – przez trzy etapy. Na pierwszym sowiecki totalitaryzm pojmowany był jako „negatywna synteza” cywilizacji; w myśl tej koncepcji winę za jego triumf w Rosji ponosi „nie miejscowa gleba i nie napływowa idea (tj. marksizm – przyp. M. B.), a ich szczególnego rodzaju konstelacja, rezultat wzajemnego oddziaływania między nimi”²⁵. W trakcie drugiego etapu istotę bolszewickiego komunizmu badacze ci widzieli w przeciwstawianiu się przezeń nie demokracji, a chaosowi. Dostrzegali w nim wówczas reakcję nie na demokrację, a na nieudającą się demokrację, reakcję tradycji nie na modernizację, a na nieudającą się modernizację, obronną reakcję tradycjonalistycznego społeczeństwa nie na zagrożenie reformami, a na groźbę degradacji i rozpadu. Zmierzając ku władzy, bolszewizm zgotował społeczeństwu kolejną wersję tradycyjnej zabawy rosyjskiej: „barbarzyńskiej walki przeciwko barbarzyństwu”. We wskazanej perspektywie bolszewickiej komunizm okazywał się jedną z najbardziej radykalnych form rosyjskiego barbarzyństwa, pozostającego jednak – intencjonalnie i programowo – opozycją nie wobec cywilizacji, a, przeciwnie, wobec Barbarzyństwa (rzeczywistego lub wyobrazonego) w imieniu Cywilizacji...”²⁶

Na trzecim etapie uwaga badaczy skupionych wokół Kara-Murzy skoncentrowała się na analizie wewnętrznej logiki rozwojowej bolszewizmu i komunizmu rosyjskiego. Głównym problemem stała się wówczas kwestia „bolszewizmu jako intencji, bogatego treściowo nastawienia i stylu postępowania ideokratycznej władzy”²⁷. Obok „lokalnej gleby” i „napływowej idei” w polu widzenia pojawiał się wówczas jeszcze trzeci – najważniejszy, jak twierdzą – czynnik: represja totalitarna. Poszukuje ona niezbędnych dla siebie elementów represyjnych zarówno w rodzimej glebie, jak i w sferze zewnętrznych zapożyczeń – przyswaja je i pasozżytuje na nich. „Badanie bolszewizmu w jego różnych hipostazach dowodzi: ideologia może sama być represją”²⁸; co więcej, w ówczesnej Rosji bolszewizm natrafił na glebę wytwarzającą zintensyfikowany popyt na ideologiczną totalność i represyjność. Powołując się na myśl wypowiedzianą już w latach 30. przez Fiodora Stiepuna, Kara-Murza twierdzi, że „główną intencją bolszewizmu jako formy represji ideowej jest gra w »przypisywanie winy« ze stałym przemieszczaniem »obiektu winy«”²⁹, przy czym represyjna procedura „przypisania winy” komuś innemu i „zwolnienia od winy siebie” zachodzi tu, w odróżnieniu od totalitaryzmu hitlerowskiego, wewnątrz własnego społeczeństwa.

W rezultacie przeprowadzonych analiz rosyjski badacz proponuje następujące rozgraniczenie kluczowych dla nich kategorii pojęciowych:

²⁵ A. Kara-Murza, *Bolszewizm i komunizm: intierprietacyi w russkoj kulturie*, [w:] *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticeskoj antologii*, pod red. A. Kara-Murzy, A. Polakowa, Sankt-Pietierburg 1999, s. 366.

²⁶ Tamże, s. 367.

²⁷ Tamże, s. 368.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

„Bolszewizm” – to represyjna ideologia, system werbalnych i tekstowych inwektyw, uruchamiający „totalizator”. „Totalitaryzm” – to społeczna represja, skierowana na socjalne uproszczenie społeczeństwa (w tym znaczeniu „totalitaryzm” – to nie ostateczny, końcowy stan społeczeństwa, a sam proces jego uproszczenia). „Realny socjalizm” – to faktyczny stan społeczeństwa, otrzymywany w rezultacie (dzięki, a niekiedy i wbrew nim) represyjnych praktyk totalitarnych³⁰.

Nie ulega, jak sądzę, wątpliwości, że przypadek komunistycznego eksperymentu w Rosji świadczy, że związana z nim barbaryzacja rosyjskiego życia społecznego posiada jednak również swoje „niealgorytmiczne” źródła, wiążąc się m.in. z charakterem i postępowaniem partii bolszewickiej:

W sytuacji rewolucyjnej przy braku ogólnie przyjętych reguł gry bolszewicy wykorzystują swoje przewagi i pragmatyzm, gotowość do wyrzeczenia się zasad. Ich nie wiąże to, co ogranicza swobodę manewru innych sił politycznych – wyobrażenia, dotyczące dopuszczalnych form stosowania przemocy, patriotyzmu, interesów kraju. Byli oni gotowi zgodzić się na pokój za każdą cenę w imię zachowania władzy i stosować przemoc w stosunku do własnego narodu w skali i formach bezprecedensowych na przestrzeni poprzednich wieków. Wszystko to przesłonięte mesjańską ideologią globalistyczną, usprawiedliwiającą każdą nikczemność w Rosji i odpuszczającą wszystkie grzechy w imię nadchodzącej rewolucji światowej³¹.

W ujęciu Jurija Afanasjewa, patrzącego na dzieje Rosji z perspektywy przełomu XX–XXI wieku, podobne negatywne doświadczenia jego kraju nie ograniczają się wyłącznie do importu zachodnich idei reform państwowych i społeczno-cywilizacyjnego wymiaru przemian:

Ordyńskie, pogańskie dążenie do zaboru i władania zostało [...] podniesione do (rangi – przyp. M. B.) wschodniochrześcijańskiej idei mesjanistycznej rozszerzania cesarstwa rosyjskiego, a sama ta idea określała się przez wyznawanie „prawdziwej” czy nawet „najbardziej prawosławnej wiary”. W ten sposób na podstawie ordyńsko-bizantyjskiej tradycji chrześcijaństwa z religii wolności i niezależności jednostki przekształciło się w Rosji w religię panowania nad jednostką³².

W znacznie bardziej metaforycznej i mglistej formie podobne intuicje odnaleźć można już w latach 20. ubiegłego wieku w poglądach niemieckiego historyka Oskara Spenglera. Faktyczną konkretyzacją wskazanego wyżej zjawiska „negatywnej syntezy” jest u niego koncepcja „pseudometamorfozy”, odnoszona do sytuacji, w której na młode, rodzime formy życia i samoświadomości nakłada się stare, obce struktury, w następstwie czego „młode uczucia sztywnieją w starcze praktyki i zamiast rozrastania się mocą własnej twórczości, urasta tylko na ogromną skalę nienawiści do obcej kultury”³³. W odniesieniu do Rosji zjawisko

³⁰ Tamże, s. 369–370.

³¹ J. Gajdar, *Dołgoje wriemia...*, s. 292.

³² Ju. Afanasjew, *Opasnaja Rossija. Tradiciji samowlastija siegodnia*, Moskwa 2001, s. 56.

³³ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, Warszawa 2001, s. 299.

pseudomorfozy badacz ten wiązał w szczególności z – zapoczątkowanym przez Piotra I, który w jego ocenie stał się w konsekwencji postacią zgubną dla rosyjskości³⁴ – procesem wtłaczania przemocą pierwotnej duszy rosyjskiej w obce formy późnego baroku, a następnie oświecenia i XIX wieku. O ile „moskiewski caryzm jest jedyną formą, która dziś jeszcze odpowiada potrzebom rosyjskości”, to „w Petersburgu uległ on wypaczeniu, przybierając dynastyczną formę zachodnioeuropejską”³⁵. Bezhistoryczna jeszcze młoda narodowość została siłą wtłoczona w sztuczną i obcą dla niej historię, której ducha lud rosyjski nie był w stanie pojąć. Jego apokaliptyczna nienawiść skierowała się ku „Europie” – traktowanej przezeń jako synonim tego, co nierosyjskie, będące „trucizną i kłamstwem”. Społeczeństwo Rosji straciło integralność duchowo-kulturową, rozpadając się na cienką warstwę inteligencji – wytwór procesów okcydentalizacji, lektury zachodnich książek, żyjącą książkowymi problemami i konfliktami – u góry oraz na wykorzenione z popiotrowej rzeczywistości chłopstwo – „z całym metafizycznym smutkiem, lękiem i niedolą”, z „ciągłą nostalgią za rozległą ziemią” i zacieklą nienawiścią do sędziwego, kamiennego świata, do którego zwabił je Antychryst.

W popiotrowej Rosji, wywodził Spengler, głębokie i szczere, młodzieńcze religijne przeżywanie świata i starcza klarowność umysłowa mieszają się wzajemnie. Kwintesencją rosyjskiej pseudomorfozy – negatywnej syntezy pierwiastków rodzimych i zachodnioeuropejskich – stał się tołstoizm. Chrześcijaństwo Lwa Tołstoja „było nieporozumieniem. Mówił on o Chrystusie, a miał na myśli Marksa”³⁶; był „oświeconym” umysłem, „nastawionym prospołecznie”, w którego percepcji wszystko przybierało późną, wielkomiejską i zachodnią formę „problemu”, a nienawiść do państwa brała się ze spekulatywnej teorii politycznej. Tołstoj nie był świętym, lecz rewolucjonistą – twierdził Spengler. „I wyłącznie od niego – prawdziwego następcy Piotra Wielkiego – pochodzi bolszewizm, nie przeciwieństwo, lecz ostateczna konsekwencja petrynizmu, skrajna degradacja metafizyczności do sfery socjalności, a przeto tylko nowa forma pseudomorfozy”³⁷. Impet rewolucji nadała nie tyle nienawiść inteligencji – „z jednej strony do tego, co obce, co zatruwa embrionalną jeszcze kulturę w macierzystym łonie krajobrazu, a z drugiej wstręt do własnej kultury, której przesyt jaskrawo się odczuwa”³⁸ – co „sam lud, który bez nienawiści, powodowany tylko chęcią wyleczenia się z choroby, zburzył skażony westernizmem świat rękoma szumowin i będzie mu owe szumowiny podsyłać; bezmiejski lud, który tęskni za własną formą życia, własną religią, własną przyszlą historią”³⁹.

³⁴ Por.: tamże, s. 302.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 306.

³⁷ Tamże, s. 305.

³⁸ Tamże, s. 303.

³⁹ Tamże, s. 306.

Perspektywę „syntezy pozytywnej” chrześcijaństwa i nauki, rosyjskości i europejskości wskazywał – zdaniem Spenglera – Fiodor Dostojewski. Tołstoj był natomiast całym sercem związany z Zachodem, nawet jego negacja była w zachodnim stylu:

Jego przemożna nienawiść kieruje się ku Europie, od której sam nie może się uwolnić. Nienawidzi jej w sobie i nienawidzi siebie. Staje się przez to ojcem bolszewizmu. Cała bezsilność tego ducha i „jego” rewolucji 1917 roku przemawia z pośmiertnych scen *Światłość świeci w ciemnościach*⁴⁰.

Inaczej ma się sprawa z twórcą *Zbrodni i kary*, nieznającym podobnej nienawiści, kochającym również wszystko to, co zachodnie, i wyznającym wprost: „Mam dwie ojczyzny: Rosję i Europę”⁴¹. Dlatego właśnie Dostojewski – objaśniał metaforycznie Spengler – jest lepszą przyszłością Rosji.

Interesującej próby zrozumienia przesłanek fenomenu negatywnych rezultatów podejmowanych w Rosji wysiłków syntezy okcydentalizmu i słowianofilstwa, których przejawem był bolszewizm, podjął się kilka lat temu współczesny badacz rosyjski Władimir Kantor. Kwestionuje on rozpowszechnioną tendencję do sprowadzania wszystkich przejawów i dążeń rosyjskiego życia społeczno-kulturowego do dwóch przeciwnych typów stanowisk: słowianofilstwa i okcydentalizmu, przesłaniającą fakt, że to, co wspólne dla obu nurtów, przeważa *de facto* nad ich wzajemną odmiennością. Zwłaszcza w momentach kryzysowych, twierdzi Kantor, wyraźnemu spotęgowaniu ulega skłonność do syntezy wskazanych postaw, która – jak pokazują liczne nauki dotychczasowej historii – okazuje się z reguły „synteza negatywną”. Jedno z historycznych wcieleń, i konkretyzacji, podobnej „syntezy” badacz dostrzega w dziele bolszewików, łączących karykaturalnie – Kantor idzie tu śladem Fiodora Stiepuna – ateizm z pseudoreligią, przesąd z nauką, sekciarstwo z socjalizmem, przesąd z rozumem, przemoc i przymus z rzekomą wolnością itp. Głoszone przez Lenina i jego współtowarzyszy kierowanie się stanowiącą „wytwór zachodniego rozumu” teorią Marksa było jedynie mistyfikacją. W rezultacie bolszewickich działań wykształcił się system, w którym agitowanie za pokojem maskowało przygotowanie się do wojny, proklamowaniu humanitarnych haseł towarzyszyły, ułatwiane przez nie, masowe zbrodnie, kultywowaniu rzekomych wartości demokratycznych spotęgowany polityczny despotyzm itp.

W ramach proponowanej przez Kantora perspektywy teoretycznej, jednocześnie przez bolszewizm społecznych, politycznych, kulturowych i intelektualnych „negatywów” rosyjskiej i zachodniej tradycji kulturowej było nie tylko nieprzypadkowe, ale i konieczne dla powstania, utrzymywania się i funkcjonowania sowieckiego systemu. Swoje korzenie i potrzebę ujawnia ono już w sferze postaw

⁴⁰ Tamże, s. 304.

⁴¹ Cytat za: tamże.

życiowych i charakterystyk kulturowych Lenina i bolszewików, którzy łączyli cechy skrajnego okcydentalizmu (m.in. nienawiść do prawosławia i rosyjskiej *oblomowszczyzny*) i skrajnego nacjonalizmu (m.in. przeniesienie stolicy do Moskwy, ogłoszenie burżuazyjnego Zachodu głównym wrogiem Rosji). W konsekwencji: „W Rosji zwyciężył bolszewizm, ta diabelska mieszanina słowianofilstwa i okcydentalizmu...”⁴²

Warto nieco bliżej przyjrzeć się proponowanemu przez Kantora objaśnieniu rozpatrywanej sprawy: „Jak pokazuje doświadczenie historyczne, podobieństwo »westernizatorów« i »samoistników« [...] prowadziło do katastrofalnych następstw, rodząc szczególny typ osobowości – »osobowość na przekór« – negującej zarówno chronione przez prawo instytucje społeczne, jak i samą siebie”⁴³. U jego podstawy leżała nie miłość do ojczyzny, a przekonanie, że Rosja jest przeciwstawna Europie: i słowianofile, i okcydentaliści zaczynali swą aktywność intelektualną od przyswojenia teorii zachodnioeuropejskich, nawet więcej – od idealizacji Zachodu i traktowania wartości zachodnich jako ogólnoludzkich. Im jednak bardziej ślepa była ich wiara w Zachód, tym silniejsze stawało się późniejsze rozczarowanie. Jedni i drudzy bali się dostrzeganych negatywów, problemów i sprzeczności Zachodu, przechodząc od idealizacji Europy do idealizacji samych siebie jako nosicieli i realizatorów najwyższych idei – socjalizmu i rewolucji – wymyślonych przez Zachód, niezdolny jednak, jak oceniali, do ich urzeczywistnienia. W podobnej perspektywie krajem, który mógłby zrealizować owe idee stawała się w ich oczach Rosja i naród (bądź lud) rosyjski. Dokonywana przez nich idealizacja ojczyzny nie była fenomenem genetycznie samoistnym, a rezultatem pobierania przez słowianofilów i okcydentalistów nauki u zachodnioeuropejskich romantyków.

Za antytezę postawy romantycznej w obu jej wersjach, słowianofilskiej i okcydentalistycznej uznaje Kantor „ten realistyczny i historyczny pogląd na los Rosji i Zachodu, dla którego żywa rzeczywistość była ważniejsza niż utopijne nadzieje związane z możliwością istnienia gdzieś jakiegoś idealnego ustroju świata”⁴⁴. Pogląd ów, twierdzi myśliciel, wyrazili właśnie ludzie nazywani przez niego „»rosyjskimi Europejczykami«, którzy znali samych siebie, wychodzili ze swoich potrzeb, z rzeczywistych potrzeb narodu”⁴⁵, widzieli swoje rosyjskie otoczenie realnie i obywali się bez iluzji. Opierali się oni przede wszystkim na własnych siłach, nie po to jednak, żeby przeciwstawiać Europie jakąś „trzecią drogę” (prowadzącą do Trzeciego Rzymu, Trzeciej Rzeszy, Trzeciego Świata itp.). Rozumieli oni, że Europa to „rzecz realna”, a nie jakiś cudowny wzór, że nie ro-

⁴² Tamże, s. 17.

⁴³ W. Kantor, *Russkij jewropiejec kak jawlenije kultury (filosofsko-istoriczeskij analiz)*, Moskwa 2001, s. 3.

⁴⁴ Tamże, s. 5.

⁴⁵ Tamże.

ści sobie ona pretensji do ostatecznego rozwiązania problemów, a jedynie w samokrytycznym duchu potrafi je na bieżąco rozwiązywać.

Termin „rosyjscy Europejczycy” nie jest zatem używany przez Kantora w sposób klasyczny, odnoszący go do okcydentalistów. Negatywnym punktem proponowanego przezeń odniesienia jest również obraz Wiersiłowa (z powieści Dostojewskiego *Młodzik*), rzekomego „rosyjskiego Europejczyka”, przekonanego, że uchwycił ducha kultury europejskiej w jego istocie i integralności, a nie, jak to jakoby czynią nieuchronnie sami zachodni Europejczycy, jedynie którąś z poszczególnych idei narodowych krajów wchodzących w skład Zachodu. „W tym roszczeniu sobie prawa do uniwersalności, do rozumienia centrum Europy tkwi i wielkość tego rzekomego rosyjskiego Europejczyka [...], i jego słabość, jakaś mimo wszystko umowność, iluzja jego europeizmu, albowiem prawdziwy europeizm wyrasta ze swej kultury – ale w procesie przewycięzania i nadania nowego sensu, uduchowienia i przeistoczenia jej fundamentalnych podstaw”⁴⁶, do czego okazali się zdolni np. tyleż Dante, co Puszkina.

Autentyczny europeizm, konstatuje Kantor, rodzi się właśnie z przewycięzania narodowego zamknięcia każdej poszczególniej kultury – pierwszy krok został uczyniony przed dwoma tysiącami lat w Palestynie, gdzie zrodziła się ideologia chrześcijańska, dla której nie było „ni Greczyna, ni Żyda”, a która stała się podstawą rozszerzającej się stopniowo chrześcijańskiej ekumenii. Jej podstawę stanowi idea godności i wolności jednostki ludzkiej, ucieleśniająca się stopniowo w kulturze europejsko-chrześcijańskiej. O ile „średniowiecze, choć pielęgnowało w sobie światopogląd chrześcijański, zachowywało jeszcze cechy pogaństwa, szczególnie w świadomości ludowej”⁴⁷, to odrodzenie wyzwoliło jednostkę, czyniąc rozum fundamentem tworzenia przez nią siebie i swych wzajemnych stosunków ze światem. Totalitarne reżimy XX wieku – faszyzm i komunizm – były w istocie próbami odrodzenia plemiennych, pogańskich idei przedchrześcijańskiej gleby.

Historyczny rozwój narodu zależy, twierdzi rosyjski myśliciel, przede wszystkim nie od naturalnych właściwości ziemi-matki, lecz od trudnego i bolesnego procesu indywidualizacji, ludzkość nie wymyśliła innej drogi rozwoju⁴⁸. Sens przeżywanego obecnie i w bliskiej przyszłości okresu historycznego polega jego zdaniem właśnie na dalszej „europeizacji Europy”, na przekształceniu kontynentu w harmonijną całość, łączącą obie jego części, zachodnią i wschodnią. Odbudowa zasady osobowości pozwala Europie znaleźć środek i metodę ponadkulturowego i ponadnarodowego jednoczenia się ludzkości, a jej rozkwit jest możliwy tylko na fundamencie wolności i niezależności jednostki.

⁴⁶ Tamże, s. 6.

⁴⁷ Tamże, s. 689–690.

⁴⁸ Por.: tamże, s. 695.

Czy Rosjanie są zdolni do podobnego rozwoju? Rosja – odpowiada Kantor – zawsze „szukała siebie w Europie, albowiem kiedyś już tam była. Na początku kształtowania się była ona krajem europejskim, odciętym przez najazd koczowników od powstałego kontynentu chrześcijańskiego”⁴⁹. Innego wyboru niż proeuropejski – twierdzi badacz – Rosja zresztą *de facto* nie ma, gdyż jedyną alternatywą dla prowadzącego do nuklearnego kataklizmu „rozwiązywania” przez Rosję problemów światowych jest właśnie ideologia rosyjskiego europeizmu. „Wspólne działanie despotyzmu i wolności, oświecenia i niewolnictwa – oto polityczna kwadratura koła, zagadka rozwiązywana u nas przez dwa wieki od czasów Piotra i dotąd nierozwiązana. I dzisiaj stoimy przed koniecznością rozwiązania całej tej zagadki”. Od znalezienia go zależy w ostatecznym rozrachunku to, czy Rosja potrafi stać się społecznością cywilizowaną, czy grozi jej nowe wtargnięcie barbarzyństwa, „zdolne zrzucić nas w nowy »wykop« Boję się jednak, że w takim przypadku w tym wykopie znajdzie się wówczas cała ludzkość”⁵⁰. Apokalipsa – rozumiana jako ogólnoświatowa katastrofa – jest, konstatuje Kantor, całkiem możliwym finałem ludzkiej historii.

Uważny czytelnik zauważy, że proces wyzwalania się przez Kantora ze zmiestyfikowanych oczywistości i przesądzeń kulturowych ojczystej tradycji nie odbywa się bez pewnych niejednoznaczności i ambiwalencji. Programowemu wykroczeniu poza struktury myślenia binarnego w odniesieniu do opozycji słowianofilstwa i okcydentalizmu oraz poza schemat przewyżczającej ją „wyższej syntezy” (demaskowanej jako „negatywna”) towarzyszy binarność przeciwstawienia „rzekomych” – wszędzie wyobcowanych, autodestrukcyjnych – i „prawdziwych” – czujących się wszędzie u siebie, afirmujących swą osobowość i wolność – „rosyjskich Europejczyków”. Z „negatywnością” pierwszych skontrastowana zostaje „pozytywność” drugich. Dostrzeganiu trudności rozwoju „zasady osobowości” w Rosji towarzyszy europocentryczna ufność w możliwość stworzenia ogólnoświatowej cywilizacji, opartej na fundamencie praw i wolności jednostkowych, a wśród obszarów sukcesów owego procesu – w sposób bardzo kontrowersyjny – wymieniony zostaje, m.in. „świat islamu”. Nie odbywa się również czasem bez pewnych uproszczeń: słuszne powiązanie sprawy godności i wolności jednostki z chrześcijaństwem i Europą oraz przeciwstawienie ich pogańskim ideom plemiennym zdaje się w pewnej mierze przesłaniać u Kantora złożoność wzajemnych relacji chrześcijaństwa i indywidualizmu czy liberalizmu w postrenesansowym świecie, wewnętrzne sprzeczności i niekonsekwencje procesów sekularyzacji i racjonalizacji itp. Przy całym dystansie Kantora wobec wszelkich prób czynienia z Rosji tak bądź inaczej pojmowanej „duszy świata”, pomyślna przyszłość ludzkości zostaje przez niego *de facto* uzależniona od – będącego, jak twierdzi,

⁴⁹ Tamże, s. 691–692.

⁵⁰ Tamże, s. 73.

jedynym sposobem uchronienie świata przed nuklearnym kataklizmem – rozwiązania „rosyjskiej zagadki”, do której klucz stanowić ma dopełnienie kulturowego dzieła rosyjskich Europejczyków.

W perspektywie przedstawianej w niniejszej książce pytanie o krach komunizmu i rozkład radzieckiego imperium staje się pytaniem o sens całej kultury rosyjskiej i jej tradycji intelektualnej. Nie wystarczy, jak czynią to skrajni nacjonałści rosyjscy, piętnować importowany, zachodni charakter ideologii komunistycznej, gdyż kultura europejska jest bardzo różnorodna, nie można zatem uciec od pytania, dlaczego właśnie totalitarogenny nurt myśli zachodniej został w Rosji zaadaptowany i zradykalizowany, odnosząc w niej ogromny sukces w opanowaniu i zreformowaniu mentalności całego niemal społeczeństwa w ciągu trzydziestu najwyżej lat po rewolucji⁵¹. Bolszewizm – co zauważył m.in. już Mikołaj Bierdiajew – jest daleko bardziej zgodny z rodzimą tradycją, niż jest przyjęte o tym myśleć, „jest on zgodny ze swoistością rosyjskiego procesu historycznego. Dokonała się rusefikacja i orientalizacja marksizmu”⁵². Myśliciel idzie nawet dalej, twierdząc: „Komunizm jest zjawiskiem rosyjskim mimo ideologii marksistowskiej. Komunizm jest rosyjskim losem, momentem wewnętrznego losu narodu rosyjskiego”⁵³. Rosja carska była od wieków imperialnym państwem samodzierżawnym, autorytarnym i scentralizowanym – a utworzone po jej załamaniu państwo sowieckie odtworzyło szereg cech poprzedniego reżimu, potęgując jeszcze jego polityczny despotyzm, wszechwładzę i wszechkontrolę – ku zaskoczeniu i wręcz rozpacz samemu Leninowi, ale przecież jednocześnie pod przewodnictwem i zgodnie z decyzjami kierowanej przezeń partii, a więc w wielkim stopniu w rezultacie jego własnych wyborów i działań⁵⁴.

Już na długo przed rewolucją bolszewicką koncepcje Marksa były nie tylko popularne w Rosji, ale i odczytywane tam w szczególny sposób: „Rosjanie przyjmowali jego teorie w bardzo wybiórczy sposób, czerpiąc z nich idee, które były zgodne z ich narodową tradycją patrymonialną i ignorując wszystkie inne, zwłaszcza ich składnik liberalny”⁵⁵. Zachodni rodowód marksizmu utrudnia dostrzeżenie głębokich uwikłań mentalno-kulturowych rosyjskiego komunizmu i stworzonego przez niego państwa.

Bolszewizm – diagnozuje Wacław Bartczak – zaistniał i utrwalił się nie dlatego, że był atrakcyjną ideologią, lecz dlatego, że był fenomenem cywilizacyjnym – coraz bardziej z ro-

⁵¹ Nie oznacza to, oczywiście, by można było po prostu „dedukować” istotę radzieckiego totalitaryzmu z właściwości rosyjskiej tradycji intelektualnej i kultury politycznej. Jak słusznie wskazuje Andrzej Walicki, cechy totalitarne ruchu komunistycznego nie były czymś specyficznie rosyjskim, choć wpływ właściwości rosyjskiego podłoża był zapewne większy niż zdaje się wynikać z lektury jego książki. Por.: A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 473 i n.

⁵² N. Bierdiajew, *Istoki i sensy rosyjskiego komunizmu*, Moskwa 1990, s. 86.

⁵³ Tenże, *Russkaja idieja*, [w:] *Myслиiteli russkogo zarubieża. Bierdiajew. Fiedotow*, Sankt-Pietierburg 1992, s. 254.

⁵⁴ Por.: E. Morin, *O naturze...*, s. 38.

⁵⁵ R. Pipes, *Communism: The Vanished Specter*, New York 1994, s. 20.

syjska rdzennym, autochtonicznym. Ów „rodzimy marksizm” począł w czasach Stalina ewoluować w kierunku tzw. narodowego bolszewizmu, adaptując dla potrzeb imperium tradycyjne treści mocarstwowe i rusofilskie⁵⁶.

W ocenie amerykańskiego sowietologa Roberta Danielsa, to, co w Rosji istniało po 1917 roku i upadło w rezultacie gorbaczowskiej *periestrojki* pod koniec XX wieku, było już nie marksizmem a zmilitaryzowanym socjalizmem państwowym – ogniwem rosyjskiej tradycji imperialnej – powiewającym jedynie skradzionym przez siebie sztandarem marksizmu⁵⁷.

O ile w krajach zachodnich – wskazuje Richard Pipes – marksizm jako system rządzenia, doszedłszy do władzy „pod przykrywką socjaldemokracji”, ewoluował do form demokratycznego państwa opiekuńczego, o tyle w Rosji przybrał charakter wyjątkowo despotyczny i zapoczątkował totalitaryzm. Wskazana odmienność losów ideologii marksistowskiej w Rosji i na Zachodzie nasuwa myśl, że rosyjska kultura polityczna jest „skłonna do przekształcania wszelkich idei, jakie stamtąd (tj. z Zachodu – przyp. M. B.) czerpie, w sposób niesprzyjający wytworzeniu społeczeństwa obywatelskiego”⁵⁸. Przy najbardziej nawet pełnej świadomości wielości i różnorodności czynników wpływających na przebieg i charakter procesów historycznych, nie da się zaprzeczyć faktom, że podczas, gdy wielkie rewolucje społeczne Zachodu, angielska, amerykańska i francuska, prowadziły – zwykle nie bez czasowych, dramatycznych czasem, zahamowań i trudności – do monarchii konstytucyjnej bądź republikańskiej demokracji, w Rosji rzeczywistość porewolucyjna przybrała postać nieskrępowanej niczym dyktatury totalitarnej.

Uwarunkowań i przyczyn, dla których tak się stało, jest zapewne wiele. Nie sprowadzają się one po prostu do stereotypowego przeciwstawienia obywatelskiego Zachodu i despotycznego Wschodu, tradycji łacińskiego Rzymu i bizantyjskiego Konstantynopola. Wśród źródłowych religijno-ideologicznych przesłanek, niesprzyjających wykształceniu się w Rosji regulowanej i chronionej prawem społeczności wolnych obywateli, wskazać można m.in. szczególny charyzmat władzy politycznej. Obrzędy koronacyjne, namaszczenie cara, poczynając od Iwana IV, nadają osobie władcy i patriarchy (z nasilającą się tendencją do podkreślania faktycznej drugorzędności tego ostatniego) „odrębny status sakralny, szczególny charyzmat”, w następstwie czego znajdują się oni „niejako poza sferą działania ogólnych zasad kanonicznych; nie rozciągają się na nich te prawa, które obowiązują pozostałych śmiertelników; car i patriarcha jak gdyby należą do innej, wyższej sfery bytu”⁵⁹.

W odróżnieniu od Bizancjum funkcje administracyjne władcy nie są określane przez decyzje prawne, lecz „są na Rusi traktowane jako przejaw odrębnego charyzmatu, charyzmatu władzy”⁶⁰ – pełnomocnictwa prawne zostają tu przekształ-

⁵⁶ W. Bartczak, *Wiek koryfeuszy, wiek kaznodziejów*, „Gazeta Wyborcza”, 5–6 IV 2003, s. 21.

⁵⁷ Por.: R. V. Daniels, *The End of the Communism Revolution*, London–New York 1993, s. 175.

⁵⁸ R. Pipes, *Rosja. Przeszłość i przyszłość – brzemie historii*, „Obóz”, nr 31/32, 1997, s. 10.

⁵⁹ B. Uspienski, *Car i patriarcha. Charyzmat władzy w Rosji*, Katowice 1999, s. 72.

⁶⁰ Tamże.

cone w pełnomocnictwa charyzmatyczne. O ile w Bizancjum i na Zachodzie namaszczonego monarcha upodabniał się do królów Izraela, w Rosji upodabniał się do samego Chrystusa, co sprzyjało tendencjom do deifikacji władzy, postrzeganiu sytuacji nieliczenia się przez nią z prawem nie jako powodu do jej delegitymizacji, lecz jako przejawu i świadectwa szczególnego jej charyzmatu⁶¹.

Wysztalceniu się społecznego roszczenia do uznania praw jednostkowych nie sprzyjał również stan swoistego rodzaju ontologicznej winy, w jakiej na przestrzeni wieków znajdowali się mieszkańcy Rosji. System niezliczonych zakazów i ograniczeń rosyjskiej Cerkwi prawosławnej stawiał olbrzymią większość społeczeństwa, niezdolną do ich spełnienia, w sytuacji osób grzesznych i winnych, niegodnych praw, zasługujących na karę bądź – co najwyżej, bez żadnych jednak gwarancji – na łaskę i miłosierdzie. Z podobną sytuacją, potęgowaną przez hipertroficzną tendencję władzy do reglamentacji rozmaitych dziedzin życia ludzkiego, która staje się często celem samym w sobie⁶², Rosjanie spotykali się w sferze politycznej. Symptomatyczny jest tu, zauważmy, charakterystyczny izomorfizm religijnego i politycznego wymiaru podniesionej sprawy.

Warto zwrócić uwagę na inną jeszcze właściwość systemu i reguł rządzenia w przedrewolucyjnym państwie rosyjskim, kontynuowaną, wzmocnioną i wykorzystywaną przez władzę sowiecką:

Państwo zapewnia swym poddanym bezpieczeństwo zewnętrzne, które zdefiniowane zostaje poprzez odniesienie imperialnej wielkości do początkowych kłopotów związanych z tłumieniem inwazji i dławieniem prób ponownego podboju. W zamian jednak narzuca im konieczność ciągłej mobilizacji sił ekonomicznych, które w przeciwnym wypadku uległyby nadmiernemu rozproszению, oraz ograniczenie wolności uznawanych za niekompatybilne z dyscypliną bezpieczeństwa⁶³.

W wymiarze ideologicznym za legitymizowane i „prawdziwe” uchodzić mogły jedynie wartości zgodne z imperialno-autorytarnym charakterem i typem rozwojowym państwa: określone przez te ostatnie aksjologia i polityka zostały sprzężone ze sobą, podobnie jak niesubordynacja polityczna jednostki i towarzyszące jej poczucie winy.

Jak podkreśla Józef Maria Bocheński: „Ideologia komunistyczna powstała, kiedy Lenin wchłonął i przekształcił nauki Marksa i Engelsa. Ale Lenin był też bardzo mocno ukształtowany przez rewolucyjną tradycję rosyjską”, która „rozwinęła się w kręgu kultury zupełnie odmiennym od zachodnioeuropejskiego, odznaczającego się zawsze szczególnym radykalizmem i metafizycznym spekulatywnym sposobem myślenia”⁶⁴. Podobnie twierdzi amerykański sowietolog, Robert C.

⁶¹ Na Zachodzie niesprawiedliwych władców porównywano ze złymi królami biblijnymi, w Rosji zaś z Antychrystem. Por.: tamże. s. 22.

⁶² Por.: W. M. Sołowjew, *Tajny russkoj duszy...*, s. 52–53.

⁶³ G. Sokołoff, *Metamorphose de la Russie. 1984–2004*, Paris 2003, s. 14.

⁶⁴ J. Bocheński, *Lewica, religia, sowietologia*, Warszawa 1996, s. 94.

Tucker: „Sowiecka mentalność, jaka pojawia się tu (tj. w ZSRR – przyp. M. B.), nie jest po prostu sowiecka; pod wieloma względami jest ona rosyjską mentalnością polityczną”⁶⁵, stanowiąc – mimo pewnych zmian – kontynuację zarówno tradycyjnych postaw Rosjan wobec władzy, jak i dziedzictwo ruchu rewolucyjnego, którego wzorem stał się w drugiej połowie XIX wieku radykalny odłam narodnictwa.

Przy historycznym formowaniu się kultury rosyjskiej, wskazywał R. Pipes, nie działał żaden z czynników, jakie ukształtowały ducha zachodnioeuropejskiego: zabrakło w niej feudalizmu, scholastyki, dualizmu Kościoła i państwa, renesansu, reformacji, racjonalizmu, Oświecenia. Na podobne okoliczności zwrócił uwagę Leszek Kołakowski:

Kultura rosyjska nie przeszła przez scholastykę, nie wykształciła przeto tych umiejętności logicznych i analitycznych, tych wszystkich sprawności w klasyfikowaniu i definiowaniu pojęć, w mnożeniu argumentów i kontrargumentów, jakie pozostawiła Europie filozofia chrześcijańska średniowiecza. Ale Rosja nie uczestniczyła również w kulturze renesansu, nie została więc przeorana pługiem sceptycyzmu i relatywizmu, który w sposób trwały naznaczył całą europejską kulturę⁶⁶.

Radykalizm większości rewolucjonistów rosyjskich, poprzedników Lenina, „przekraczał znacznie wszystko niemal, co znamy na Zachodzie”⁶⁷, a przyjmowana przez nich postawa metafizyczno-spekulatywna prowadziła do skrajnego dogmatyzmu, sprzyjając skłonności do rozpatrywania wszystkiego w świetle najogólniejszych zasad. Przekształcenie historii, logiki czy jednej z nauk pozytywnych – biologii albo socjologii – w teodyceę; poszukiwanie w ich obrębie – i stwarzanie pozorów, że się znalazło – rozwiązań moralnych i religijnych wątpliwości i dylematów nurtujących ludzi; przekształcanie owych koncepcji w świeckie ideologie – to wszystko nie było niczym nowym w historii ludzkości. Jednak właśnie Rosjanie, podkreśla Isaiah Berlin, zaangażowali się w ten proces desperacko i heroicznie, zapoczątkowując coś, co dziś nazywa się całkowitym oddaniem idei⁶⁸.

W analogiczny sposób, choć akcentując inne jej aspekty, widzi sprawę Pipes. Jego zdaniem, jakkolwiek marksistowsko-leninowski reżim został narzucony i był utrzymywany siłą, korzenie komunizmu tkwiły głęboko w historii Rosji, przede wszystkim w długiej tradycji rządów autokratycznych. Nie szanowały one praw obywatelskich, ani nie zezwalały społeczeństwu na branie udziału w podejmowaniu decyzji politycznych. Przez większą część swej historii carat był krainową formą absolutyzmu, która polegała nie tylko na tym, że władca rządził, jak

⁶⁵ R. C. Tucker, *The Soviet Political Mind*, New York 1972, s. IX.

⁶⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 609.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por.: I. Berlin, *Myśliciele rosyjscy...*, s. 127–133.

chciał, ale był również właścicielem całego kraju wraz z jego mieszkańcami. Komunizm jedynie umocnił te tradycje, niszcząc zarówno własność prywatną, jak i niezależne instytucje prawne i społeczne kraju⁶⁹.

Podobne okoliczności wpłynęły w wielkim stopniu na sposób funkcjonowania administracji i struktur politycznych państwa sowieckiego. „Biurokracja komunistyczna, zarówno partyjna, jak i państwowa, w sposób naturalny poszła w ślady swojego poprzednika. Ta klasa służebna, mająca obowiązki i przywileje, ale żadnych niezwykłych praw, tworzyła zamkniętą i ściśle zhierarchizowaną kastę odpowiedzialną tylko przez zwierzchnikami”⁷⁰. Jedna i druga stały ponad prawem i działały poza kontrolą publiczną, nie tolerowały organizacji znajdujących się poza sferą swej kontroli, dążąc do ich „upaństwowienia”, a nomenklatura partyjna stała się komunistycznym odpowiednikiem szlachty służebnej⁷¹.

O stopniu zasadniczej ciągłości przed- i porewolucyjnej Rosją świadczy, w myśl diagnozy Pipesa, przede wszystkim patrymonializm, utrwalony w instytucjach politycznych i kulturze obu systemów. Jego filarami były: jednowładztwo – jednostkowa, faktycznie nieograniczona władza; dysponowanie przez jedynowładcę bogactwami kraju; prawo jedynowładcy do dowolnego rozporządzania swoimi poddanymi; państwowa kontrola nad informacją⁷². „Porównanie (we wskazanych kwestiach – przyp. M. B.) rządów carskich u szczytu potęgi z reżimem komunistycznym w momencie śmierci Lenina ujawnia – rekapitułuje Pipes – wyraźne podobieństwa”⁷³. W przekonaniu amerykańskiego badacza fakt ich istnienia nie jest, oczywiście, jednoznaczny z konstatacją jakiegoś komunistycznego fatum wpisanego w dzieje Rosji, którego koniecznym jakoby przejawem było zwycięstwo bolszewików w Rosji:

Jakkolwiek upadek caratu nie był nieuchronny, stał się prawdopodobny z powodu głęboko zakorzenionych słabości politycznych i kulturalnych, które nie pozwoliły caratowi przystosować się do ekonomicznego i kulturalnego rozwoju kraju, słabości, które okazały się zabójcze w trudnej sytuacji stworzonej przez I wojnę światową. Jeśli były szanse na takie przystosowanie, przekreśliła je działalność wojowniczej inteligencji, zdecydowanej obalić rząd i użyć Rosji jako poligonu rewolucji światowej. To kulturalne i polityczne mankamenty tego rodzaju spowodowały upadek caratu, a nie „ucisk” czy „nędza”. Korzenie tej narodowej tragedii sięgają głęboko w przeszłość⁷⁴.

Podobną diagnozę przedstawił Kołakowski:

Istotna cecha zjawiska, które w XX-wiecznym języku nazywa się totalitaryzmem – mianowicie panowanie zasady, iż całość życia społecznego, w szczególności aktywność eko-

⁶⁹ Por.: R. Pipes, *Własność a wolność*, Warszawa 2000, s. 241–243.

⁷⁰ Tenże, *Rosja bolszewików...*, s. 540.

⁷¹ Por.: tamże.

⁷² Por.: tamże, s. 539–542.

⁷³ Tamże, s. 539.

⁷⁴ Tamże, s. 532.

nomiczna i kulturalna, ma być tylko pod nadzorem państwowym – wydaje się w Rosji wielowiekową tradycją: zasada ta, oczywiście, nie zawsze dawała się urzeczywistnić z taką samą skutecznością, lecz leżała nieprzerwanie u podstaw aktywności aparatu państwowego⁷⁵.

Państwo traktowano tam jako jedyne prawomocne źródło wszelkiej inicjatywy społecznej, a obywatela jako własność państwa. Jak utrzymywał autor *Głównych nurtów marksizmu*, jedna z podstawowych różnic między historią Rosji a historią krajów zachodnich polega na słabym rozwoju własności w państwie rosyjskim. Totalitaryzm, który osiągnął pełnię w Związku Radzieckim, tkwił korzeniami głęboko w systemie polityczno-ekonomicznym, panującym od dawna w Rosji, nieuznającym żadnego rozróżnienia między własnością a suwerennością. W przekonaniu Pipesa, głównym powodem słabości Rosji w sferze rozwoju praw i swobód była natomiast likwidacja własności w Wielkim Księstwie Moskiewskim, państwie, które podbiło całą Rosję i narzuciło jej system polegający na tym, że monarcha nie tylko rządził królestwem i swymi poddanymi, ale dosłownie był ich właścicielem⁷⁶. Długotrwały brak własności prywatnej pozbawiał mieszkańców Rosji carskiej narzędzi skutecznego ograniczania politycznego samodzierżawia panujących.

Niektórzy badacze idą jeszcze dalej:

Mimo internacjonalistycznych zrazu ambicji i proletkultowskiego antytradycjonalizmu – twierdzi Jarosław Bratkiewicz – komunizm rosyjski wkomponował się czy raczej wsiąkł w rosyjski paradygmat cywilizacyjny, poddał się adaptacyjnej obróbce kulturowej, oddziałując przy tym zwrotnie na kulturę rosyjską. [...] Przeobrażenia te jednak nie przekroczyły granicy określonej przez znamionujący etniczną cywilizację rosyjską i przyrodzony „styl”, słowem wszystko to, co stanowiło o jej tożsamości w dziejach⁷⁷.

Komunistyczną Rosję, konkluduje badacz, należy zatem traktować jako kontynuację Rosji carskiej.

Nie można jednak nie dostrzegać również, że – niezależnie od wszelkich trudności, zahamowań i kontrtendencji – zwłaszcza w ostatnim siedemdziesięcioleciu istnienia Rosji carskiej dokonywały się w niej istotne procesy europeizacyjno-modernizacyjne, choćby te, które zainicjowali Aleksander II czy Piotr Stołypin. Nie zostały one jednak doprowadzone do końca. Śmierć Aleksandra II z rąk narodnickich terrorystów przerwała na ćwierć wieku ostrożną drogę Rosji w stronę parlamentarnych form ustrojowych. Pokojowa ewolucja systemu została podważona, a następnie przerwana przez jednoczesne przejście do metod terrorystycznych zarówno rządu, jak i jego przeciwników. „Chęć powstrzymania historii zdarzyła się z pragnieniem zmuszenia jej do skoku”⁷⁸. Obie wojujące strony upodabniała niechęć do zwolenników stopniowego rozwoju oraz orientacja na swoją

⁷⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty...*, s. 608.

⁷⁶ R. Pipes, *Własność...*, s. 242.

⁷⁷ J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji*, Warszawa 1991, s. 19.

⁷⁸ J. Łotman, *Kultura...*, s. 229.

wyłącznie prawdę za wszelką cenę, co wykluczało jakikolwiek kompromis, forsując zamiast niego wojnę do zwycięskiego końca i całkowitej likwidacji przeciwnika: „Samo zwycięstwo przedstawia się jako »bój ostatni i decydujący«, po którym nastąpi panowanie królestwa Bożego na ziemi”⁷⁹.

Przed rewolucją 1917 roku niewielu chłopów opuściło gminy wiejskie wspólnie władające ziemią, zdecydowana większość mieszkańców wsi pozostała w nich. Utrwalone przez wieki instynkty wspólnotowe sprzyjały łatwości pogodzenia się Rosjan z powszechną kolektywizacją i nacjonalizacją bolszewicką. Niezrealizowaną, czysto hipotetyczną alternatywą rozwojową stała się perspektywa europejsko-demokratyczna, w ramach której „gdyby Rosja uniknęła rewolucji – spekuluje R. Pipes – owa niezokcydentalizowana jeszcze większość najprawdopodobniej uległaby w końcu procesowi okcydentalizacji, a Rosja dołączyłaby do systemu polityki międzynarodowej na dobre jak to się stało z Japonią. Rewolucja październikowa uniemożliwiła taki obrót spraw”⁸⁰. Sama własność prywatna – w odniesieniu do szlachty uznana przez Katarzynę II w 1785 roku – nie wystarczyła, twierdzi Pipes, do zbudowania wolności. Akceptując coraz szerzej i bardziej konsekwentnie własność prywatną, carat nadal lekcewał jednak swobody obywatelskie i zwłaszcza polityczne mieszkańców swego kraju.

Na przełomie XIX i XX wieku Rosja była zbiorowiskiem przeciwieństw, a rewolucja 1905 roku stała się eksplozją owych sprzeczności⁸¹. Ograniczone swobody obywatelskie i wolność polityczna pojawiły się – pod jej wpływem – dopiero w latach 1905–1906 jako desperacka próba samodzielnego uchronienia się przed groźbą rewolucji. Gdy ta wybuchła w 1917 roku, wszystkie wolności, prawa i własność prywatna ulotniły się natychmiast, miały bowiem zbyt płytkie fundamenty; rzecz w tym, że „wolności nie można zadekretować; ona musi narastać stopniowo w ścisłym związku z własnością i prawem”⁸². Wartości liberalne nie były tam trwale zinstytucjonalizowane, ani głęboko i powszechnie zinternalizowane, a tempo ich porewolucyjnej atrofii potęgował krańcowo instrumentalny i cyniczny sposób traktowania przez bolszewików haseł – i związanych z nimi wartości – głoszonych przez siebie z powodów całkowicie utylitarnych i taktycznych. Zmierzając do zdobycia władzy, każdej niezadowolonej grupie społecznej obiecywali to, czego pragnęła. Pozyskaniu chłopów służyło przyjęcie eserowskiego programu „uspołecznienia ziemi”, pozyskaniu poparcia robotników – syndykalistyczne hasła „robotniczej kontroli” nad fabrykami, pozyskaniu żołnierzy – obietnica zawarcia pokoju, a mniejszości narodowych – hasło „samostanowienia”. Były to obietnice sprzeczne *de facto* z bolszewickim programem i wszystkie one – gdy tylko spełniły swą taktyczną rolę – zostały cofnięte⁸³.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ R. Pipes, *Rosja, komunizm...*, s. 114.

⁸¹ Por.: tenże, *Rewolucja rosyjska...*, s. 71.

⁸² Tenże, *Własność...*, s. 310.

⁸³ Por.: tenże, *Rosja bolszewików...*, s. 120.

Cały szereg uwarunkowań, czynników i okoliczności historycznych, politycznych, ekonomicznych, kulturowych i ideologicznych przyczynił się do zwycięstwa bolszewizmu w państwie rosyjskim i wpłynął na jego naturę.

Są jednocześnie powody, by przewrót bolszewicki widzieć nie jako krok w przód, ale pod wieloma względami jako regres rozwojowy⁸⁴. Głęboko zakorzeniony w rodzimej rzeczywistości, bolszewizm „przywraca – diagnozował po przewrocie 1917 roku historyk Paweł Milukow – rosyjską przeszłość teraźniejszości. Tak jak wskutek procesów geologicznych niższe warstwy ziemi wypiętrzają się na powierzchnię i mówią o wcześniejszych epokach w dziejach naszej planety, tak samo rosyjski bolszewizm, usuwając cienką górną warstwę społeczną, odsłania pozbawione kultury i organizacji podłoże rosyjskiej rzeczywistości”⁸⁵. Pisarz Borys Pilniak, w wydanej w 1922 roku powieści *Nagi rok*, zaakcentował wręcz – dostrzegane w dziele i następstwach rewolucji bolszewickiej – „odrodzenie tradycyjnej kultury moskiewskiej, znajdującej się od czasów Piotra I w stanie uśpienia”⁸⁶.

W lutym 1917 roku – przygotowana przez procesy, dokonujące się w niej, nie bez trudności zahamowań i cofnąć, co najmniej od czasu reform Aleksandra III – Rosja podjęła próbę radykalnego wyrwania się z ram starego tradycyjnego porządku. Jednak „W rezultacie przewrotu bolszewickiego – wskazuje w 85. rocznicę wydarzeń 1917 roku Walerij Mildon – próba ta nie powiodła się, Rosja wróciła w dawne koleiny – bez indywidualnego życia, z przytłaczającą wszystko władzą państwa i okazała się jedynym z europejskich mocarstw, określających bieg spraw na kontynencie, które nie potrafiło wejść w nowoczesność”⁸⁷. Wydarzenia październikowe w porównaniu z lutowymi należy zatem, jego zdaniem, uważać nie za rewolucję, lecz za triumf kontrewolucji, która na długo zahamowała rozwój kraju⁸⁸.

Przy podobnych diagnozach i ocenach należy być, oczywiście, bardzo ostrożnym: regresywny bądź progresywny charakter danego procesu lub okresu w dziejach danego narodu czy państwa jest przecież w pierwszej kolejności konsekwencją przyjęcia takiego bądź innego kryterium rozwojowego. Rzeczywiste procesy i okresy historyczne zawierają całą gamę różnorodnych czynników, tendencji, wymiarów itp., poddane są również oddziaływaniu wielu wpływów zewnętrznych, co – generując określone mechanizmy adaptacyjne i różnokierunkowe tendencje rozwojowe – prowadzi w rezultacie do nieuniknionej niejednoznaczności ocen, wymusza potrzebę ich specyfikacji i relatywizacji.

⁸⁴ Por.: np. L. Szestow, *Czym jest bolszewizm*, „Gazeta Wyborcza”, 6–7 XI 1999, s. I–IV.

⁸⁵ Cyt. za: R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 538.

⁸⁶ Por.: tamże, s. 323.

⁸⁷ W. I. Mildon, *Nowy feodalizm*, *Ż. De Miestr*, *A. de Pokwil*, *W. G. Korolenko o rewolucji* [maszynopis w posiadaniu autora], s. 5.

⁸⁸ Podobnie widzi sprawę A. Jakowlew, dokonujący przeciwstawienia demokratycznej rewolucji lutowej październikowej kontrewolucji. Por.: A. Jakowlew, *Sumierki*, Moskwa 2003, s. 90 i n., 107 i n.

Możliwe jest mimo to zestawianie historycznych przemian, kontrtendencji i osiągnięć rozwojowych danego państwa z analogicznymi danymi dotyczącymi innych, porównywalnych państw, których rozwój poszedł inną drogą. Nawet i wtedy, szczególnie w interesującym nas przypadku Rosji, nie brakuje trudności. Po pierwsze, trudno jest znaleźć państwa dostatecznie do niej podobne i znajdujące się w rzeczywistości analogicznej sytuacji. Po drugie, wszelkie porównania i oceny – zwłaszcza te bardziej ogólne – społeczno-cywilizacyjno-kulturowe zakładają odniesienie do określonych standardów, które wcale nie są ponadcywilizacyjne i ponadkulturowe, lecz zakładają określone wartości właściwe poszczególnym wspólnotom cywilizacyjno-kulturowym. Na pewne oceny jednak trudno się nie zdobyć, wskazując nie tylko na zbrodniczy charakter systemu komunistycznego w Rosji, ale i na zmarnowane przez nią szanse rozwojowe, na mechanizmy funkcjonowania społeczeństwa sowieckiego, powodujące jednostronny charakter rozwoju niektórych z jego dziedzin, kolidujący z rozwojem innych sfer życia (m.in. obciążenie gospodarki nadmiernymi wydatkami zbrojeniowymi, kosztami eksportu rewolucji, ambicjami rozprzestrzenienia imperialnych wpływów; hipertrofia tajemnicy ograniczającej możliwość dyfuzji osiągnięć naukowo-technicznych z sektora wojskowego w obszary cywilnych działów gospodarki; eliminowanie postaw i działań innowacyjnych czy przedsiębiorczych) i wraz z upływem czasu osłabiający coraz bardziej globalne zdolności rozwojowe kraju.

Wizja czysto rodzimej tożsamości i dynamiki rozwojowej Rosji – w szczególności, choć przecież nie tylko – ostatnich stuleci może być, oczywiście, uznana jedynie za myślową hipostazę pojawiającą się w niej niekiedy nostalgicznej tęsknoty. Społeczno-kulturową rzeczywistość historyczną przedrewolucyjnej Rosji – w której narastający eschatologiczny utopizm, zarówno inteligencji, jak i mas chłopskich⁸⁹, potęgował poczucie „nienaturalności”, „przejściowości”, „rozdarcia” i „nielegitymizowalności” istniejącej sytuacji, a dyfuzja pierwiastków indywidualistycznej kultury Zachodu prowadziła do rozpadu tradycyjnych więzi i sił integrujących, do wzrostu wykorzenienia, atomizacji i zachowań skrajnych jednostek i grup społecznych przy trudnościach z ponowną integracją systemu, opartą na rynku i prawach obywatelskich – określała bowiem już od dawna współobecność i wzajemna interakcja pierwiastków rodzimych i zachodnich. Ona właśnie, nie zaś domniemany „wewnętrzny” wymiar rosyjskiej rdzenności czy całkowicie „zewewnętrzny” wobec niej „wirus” europejskości, stanowiła o przebiegu i rezultatach dynamiki historycznej kraju, w szczególności o możliwości triumfu i obliczu bolszewizmu w Rosji.

Zwraca uwagę występowanie charakterystycznych zjawisk i procesów, przekraczających swym zasięgiem granice kulturowe i państwowe, nazbyt radykalnie rozdzielanych natomiast często przez badaczy składników rzeczywistości rosyj-

⁸⁹ Por.: J. Kucharzewski, *Od białego do czerwonego caratu*, Gdańsk 1990, s. 64–72, 118 i n., 163–166 i n.; R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. 94–95, 121–122. Świadectwem świadomości tego w myśli rosyjskiej może być przede wszystkim wydany w 1921 roku zbiór *Iz głubiny*.

skiej, w szczególności wskazanego wyżej eschatologicznego utopizmu świadomości zeuropeizowanej inteligencji i ludu rosyjskiego, pozostającego przecież w dużym stopniu poza procesami europeizacji: „Wykształceni Rosjanie widzieli w swych marzeniach raj na ziemi, tak samo prawie chimeryczny, jaki w swych marzeniach widział chłop rosyjski: widzieli oni wolną Rosję, całkiem nową, zupełnie niepodobną do dotychczasowej”⁹⁰. Żywotności podobnych postaw sprzyjało, silniejsze niż gdziekolwiek indziej, zachowanie się w Rosji początków XX wieku wczesnośredniowiecznych w swej genezie oczekiwań chiliastycznych ludu, przeczuwającego rychłe nadejście tysiącletniego królestwa powszechnej szczęśliwości⁹¹. Wiele z komponentów, powołującej się na marksizm, bolszewickiej utopii korespondowało i harmonizowało – w głęboko zakorzenionych pokładach psychologii kolektywnej Rosjan – „z zalegającymi tam od wieków pogańsko-prawosławnymi mitami-ideałami, na przykład, z wyobrażeniami o rosyjskiej soborowości, o Państwie Prawdy, o Antychryście, o bogactwie jako grzechu i o bogatych jako bezbożnikach, o Rosji jako »Trzecim Rzymie«, o Carze-ojczulku jako Boskim wysłanniku na ziemi, etc.”⁹². Żywotność podobnych wyobrażeń nie może dziwić w przypadku społeczeństwa, które w początkach XX wieku w swej przytłaczającej większości (ponad 80%) żyło w tradycyjnych strukturach wiejskich, a towarzysząca im kultura agrarna podtrzymywała archaiczne formy sakralizacji „ziemi” i „władzy”⁹³.

Z podobnymi, niemal nieznanymi świadomości zachodniej, przejawami żywienia się ideologii bolszewickiej miejscowymi wierzeniami mieliśmy do czynienia również na wschodnich, już niechrześcijańskich obszarach Związku Radzieckiego. Prowadziły one – szczególnie w latach 20. XX wieku – do tworzenia rozmaitych syntez parareligijno-ideologicznych, których przykładem może być choćby pojmowanie Lenina jako kontynuatora dzieła Buddy bądź jako nowego Mahometa; w tym ostatnim przypadku Moskwa traktowana była jako „nowa Mekka”, a w rewolucji światowej odnajdywano anielskie posłannictwo⁹⁴. Degenerująca ideologiczna instrumentalizacja treści religijnych, a także fenomen „negatywnej syntezy” wartości rosyjskich i obcych nie towarzyszyły zatem – Jurij Afanasjew ma tu pełną rację – jedynie interakcji kulturowej Rosji z Zachodem, ale również jej zetknięciu z kulturami azjatyckiego Wschodu czy wręcz z kultami ludów prymitywnych⁹⁵.

⁹⁰ A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des Tsars et les Russes*, Paris 1990, s. 175.

⁹¹ Por.: E. Sarkisyanz, *Russland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955, s. 401.

⁹² Ju. Afanasjew, *Opasnaja Rossija...*, s. 118.

⁹³ Por.: S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia...*, s. 664.

⁹⁴ Por.: E. Sarkisyanz, *Russland...*, s. 406.

⁹⁵ W ocenie I. Deutschera złożony fenomen stalinizmu może być wręcz rozpatrywany jako „skundlone potomstwo marksizmu i prymitywnej magii” – I. Deutscher, *Marxism and Primitive Magic*, [w:] *The Stalinist Legacy. Its Impact on Twentieth-Century World Politics*, Suffolk 1984, s. 116.

Nie ma, oczywiście, podstaw, by owe negatywne doświadczenia można byłoby – czy wręcz należałoby – uczynić podstawą dla formułowania bezwzględnie zabsolutyzowanych i zgeneralizowanych tez, opisujących jakieś domniemane ciążące nad Rosją, transhistoryczne fatum. Błędem byłoby jednak również podobne doświadczenia ignorować bądź lekceważyć, dedukując rzeczywistość historyczną z założeń, intencji i treści, tak bądź inaczej pojmowanej i racjonalizowanej, „rosyjskiej idei”.

VI. SOWA MINERWY NIE ZAWSZE WYLATUJE O ZMIERZCHU

Rosyjskie pytania o bolszewizm i szerzej o komunistyczne doświadczenie kraju nie rozpoczęły się z chwilą jego upadku. Pewne przeczucia dotyczące „czerwonej” przyszłości Rosji pojawiły się nawet jeszcze przed 1917 rokiem. Próby rozpoznania, identyfikacji i oceny tego, co się później tam stało, przybrały na aktualności, intensywności i dramatyzmie z chwilą, gdy bolszewicka władza stała się faktem, zaś komunistyczny eksperyment przechodził kolejne fazy: wznoszenia, potęgi i ekspansji, a następnie stagnacji, kryzysu i rozkładu.

Czym w ujęciu myślicieli rosyjskich był bolszewizm? Gdzie doszukiwali się oni i doszukują jego istoty czy kwintesencji? W deklaracjach swych przywódców i ideologów, w sferze *quasi*-religijnej wiary swoich wyznawców bolszewizm, czy szerzej eksperyment komunistyczny w ogóle, pojmowany był jako instrument, środek, forma i załączek rozpoczętego na ziemi rosyjskiej przejścia od „klasowej prehistorii” ludzkości do jej właściwej historii, do tworzenia ogólnoludzkiej wspólnoty, stanowiącej – rozpoznane w sposób jedynie prawdziwy i naukowy przez teorię marksistowsko-leninowską – ukoronowanie i finalne spełnienie dziejów, rzeczywisty „skok do królestwa wolności”.

Radykalnie bardziej zróżnicowany obraz intuicji, identyfikacji, diagnoz i objaśnień dotyczących bolszewizmu – pełen paradoksów, ambiwalencji, wzajemnych kontrastów i przeciwstawności – odnaleźć można u niebolszewickich myślicieli rosyjskich. Według niektórych spośród nich, bolszewizm był, odpowiednio, przede wszystkim: społeczną barbaryzacją i kulturową degradacją Rosji (wylewem pierwotnego komunizmu ordy, linią najmniejszego oporu dla ciemnych instynktów natury ludzkiej, najazdem wewnętrznego barbarzyństwa, królestwem leni i próżniactwa, rewolucją zmęczonych katorżników, obróceniem ludzi w błoto w celu panowania nad nimi itp.)¹; panowaniem gorszych (buntem pracy materialnej przeciw pracy duchowej, „ludu” przeciw „kulturze”, systemem wzajemnej wulgaryzacji ludzi, wytworem biologicznych odpadów narodu, dyktaturą kultuwującą podłość, triumfem szarości, władzą „uczniów trójkowych nad prymusami” itp.)²; systemem kryminalnego podziemia (ideologią socjalnego przestępstwa, mafią rewolucyjno-socjalistyczną, która zdobywszy władzę, stworzyła świat „złodziei na mocy prawa”, gangsterską organizacją społeczeństwa, prze-

¹ Por.: A. Kara-Murza, A. Polakow, *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 11 i n.

² Por.: tamże, s. 35 i n.

kształceniem Rosji w „stan rozbójniczy”, reżimem, w którym komunizm jest zmiękczony przez kapitalizm, a kapitalizm utrzymywany przez komunizm itp.)³.

Inni myśliciele rosyjscy istotę bolszewizmu próbowali z kolei zidentyfikować w kategoriach kultury, dostrzegając w nim w szczególności: reprodukcję i jeden z przejawów tamtejszej tradycji historycznej (wyniesienie na powierzchnię starych pokładów rosyjskiej historii, wariant staroobrzędostwa, kontynuację moskiewskiego samodzierżawia, kolejne wcielenie idei samozwaństwa, obnażenia się starej, gogolowskiej, nieludzkiej, półzwierzęcej Rosji, zapłatę-karę za grzechy dawnej Rosji itp.)⁴; azjatyzację Rosji (paradoksyzm azjatyizmu, wyraz azjatyckiej części duszy rosyjskiej, powtórna orientalizację Rosji, awangardę Wschodu w walce z Zachodem, prymitywną despotię azjatycką, opartą na bezprawiu i samowoli, konkretyzację „azjatyckiego sposobu produkcji”, analog ordy tatarsko-mongolskiej, kitaizację Rosji itp.)⁵; metamorfozę rosyjskiego okcydentalizmu lub antyokcydentalizmu (kolejną próbę naciągnięcia na Rosję niemieckiego kaftana, apoteozę negacji Rosji według schematów Europy Zachodniej, apogeum rosyjskiej „miłości-nienawiści” do kultury zachodniej i niespełnionego pragnienia zniszczenia Europy, próbę uczynienia z „brudnej, pijanej i prostackiej Rosji” mesjasza Europy, apogeum europeizacji, prowadzące jednak do barbarzyństwa, azjatycką reakcję na europeizację Rosji w formie „ultraokcydentalizmu”, odrzucenie kulturalnego europeizmu na rzecz antyintelektualnej amerykanizacji, ostateczny zwrot Rosji na zachodnią drogę totalizacji – od razu od strony socjalizmu itp.)⁶; innobyć kapitalizmu (pasywną reakcję na świat burżuazyjny, doprowadzenie do końca kultury burżuazyjnej, odpady świata burżuazyjnego, negatywny sobowtór kapitalizmu, metamorfozę kapitalizmu, „Kapitało-Komunizm”, odsłonięcie „żywej tragedii socjalizmu” itp.)⁷; a także „negatywną syntezę kultur i cywilizacji (rezultat skrzyżowania chorób Rosji z chorobami Europy, chimeryczny owoc zejścia się chorej Rosji i zachodniego wygnańca-schizofrenika – marksizmu, owoc grzechu pierwotnego dwóch narodów mesjańskich: rosyjskiego i żydowskiego, negatywną syntezę azjatyckiego despotyzmu i radykalnych teorii zachodnich, zderzenie kresowej Azji i kresowej Europy, wybuchową mieszaninę zachodnich idei i wschodniej świadomości narodowej, rezultat tragicznego skrzyżowania rosyjskiej religijności przedkulturalnej i europejskiej kultury postreligijnej itp.)⁸.

Pojawiły się również próby identyfikacji istoty bolszewizmu w sferze duchowo-psychicznych wymiarów rozpatrywanego zjawiska. Dostrzegano w nim wówczas: chorobę psychiczną (paranoję, rezultat pełnego obłądu, samobójczą spraw-

³ Por.: tamże, s. 49 i n.

⁴ Por.: tamże, s. 57 i n.

⁵ Por.: tamże, s. 94 i n.

⁶ Por.: tamże, s. 100 i n.

⁷ Por.: tamże 119 i n.

⁸ Por.: tamże 125 i n.

kę diabelską, racjonalne szaleństwo, opętana nienawiść ideologiczną, marzycielski idiotyzm, formę bredzenia przedsiębiorczych profanów, freudowski sen wymyślony przez Rosję jako motywacja dla grabieży itp.)⁹; metamorfozę rosyjskiej duszy narodowej (zjawisko typowo rosyjskie, charakterystyczną właściwość plebienia wielkoruskiego, skłonnego do metafizycznej histerii i opętania, odpowiedź Rosji prawosławnej na wyzwania modernizacji, odsłonięcie odwiecznego „rosyjskiego draństwa”, najgłębszy żywioł duszy rosyjskiej, wytwór charakterystycznego dla Rosji kompleksu „serwilizmu-służalności” itp.)¹⁰; lub skutek „kompleksu podrostrka” cywilizacji rosyjskiej (bunt dzieci przeciw rodzicom, wypełnienie woli ojcobójstwa, realizację podrostkowego kompleksu europejskich prowincjuszy, skutek duchowego dzieciokratyzmu rosyjskiej klasy wykształconej itp.)¹¹.

W rosyjskiej debacie nad bolszewizmem nie zabrakło również tych, którzy wiązali jego istotę z rolą odegraną przez inteligencję (w bolszewizmie widzieli oni w szczególności: apogeum rosyjskiego nihilizmu inteligenckiego, rezultat oderwania inteligencji od narodu, wynik rozwoju szczególnej klasy społecznej – inteligencji rosyjskiej, formę demagogii zagranicznej półinteligencji przeciw rosyjskiej inteligencji pracującej, przewyciężenie inteligencji na drodze rewolucji, rozprawę okcydentalistycznej inteligencji z Rosją, rezultat rozkładu świadomości społecznej inteligencji rosyjskiej, krachu inteligencji rewolucyjno-humanistycznej, eksperyment rewolucjonistów-technokratów, przekształcenie Rosji ze „Świata Człowieka” w „Świat Maszyny”, antynarodową dyktaturę inteligencji nomenklaturowej w sojusz z inteligencją liberalną itp.)¹².

Istoty bolszewizmu i komunizmu doszukiwano się w sferach: metafizycznej (grzech Rosji, triumf „Królestwa Ludzi Płaskich”, zwycięstwo szatańskiego „Królestwa Nudy”, wyraz ciemnej, nieświadomej strony historii, wytwór wiary w ideę „czystego człowieka, kara Boża, trzecie wcielenie demona wielkomocarstwowej państwowości z pomocą uniwersalnej Doktryny – marksizmu, przygotowane ustanowienie powszechnej satanokracji itp.)¹³; lub społecznej (formuła społecznego maksymalizmu, zorganizowane koczowisko, lewicowy ekstremizm, zwrócony przeciwko chłopstwu, rezultat „demokratyzacji reakcji”, socjobiologiczny organizm, realizujący cele Hobbessowskiego Lewiatana, kolonizacja Rosji przez Moskwę, wymuszony kolektywizm w formie totalitarnego industrializmu państwowego, dyktatura nomenklatury jako jeden z etapów przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, modernizacja oddolna, rozrastanie się „komunalności” przy jednoczesnym ograniczaniu jej żywiołowości itp.)¹⁴. Byli i tacy, którzy w bolsze-

⁹ Por.: tamże, s. 137 i n.

¹⁰ Por.: tamże, s. 141 i n.

¹¹ Por.: tamże, s. 154 i n.

¹² Por.: tamże, s. 161 i n.

¹³ Por.: tamże, s. 302 i n.

¹⁴ Por.: tamże, s. 270 i n.

wizmie rozpoznawali przede wszystkim metamorfozę świadomości religijnej (nie naukę, lecz fanatyczne zasady wiary, „nowy islam”, który bolszewicy chcą ogniem i mieczem narzucić narodowi, przejaw „czerwonego żywiołu chłystowsko-pogańskiego”, „Nowe Średniowiecze”, szatańskie przenicowanie wiary religijnej, rezultat zastąpienia religijnego poczucia winy przez społeczne poczucie krzywdy, „czerwoną imitację Cerkwi”, przejaw opętania Rosji przez diabła itp.)¹⁵.

Jeszcze inni w bolszewizmie dostrzegali głównie plód wojny (wytwór militarizmu, „przedłużenie wojny innymi środkami”, destrukcyjny socjalizm – prawowite dziecko destrukcyjnego kapitalizmu, który przejawiał się w latach wojny, panowanie ciemnej soldateski, polityczny „armiocentryzm” i „armiomorfizm”, stan permanentnego przygotowania się do wojny światowej, przedłożenie wojny nad pracę itp.)¹⁶ albo utopijny terrorizm (system terroru jako taki, terrorizm państwowy, rezultat niezrozumienia anarchizmu życia, próbę doprowadzenia życia do Formuły, wiarę w zbieganie się owej Formuły z życiem, zaślepienie schematem i cyniczny stosunek do człowieka traktowanego jako środek, sprzeczny z naturą sposób zbudowania antynaturalnej konstrukcji społecznej, terrorystyczną formę postępowania, usiłującą wyprzedzić czas „świętej władzy” itp.)¹⁷. Nie zabrakło również myślicieli, którzy istotę bolszewizmu wiąжали z narodzinami nowego typu antropologicznego (rezultat zwycięstwa nowego typu ludzkiego – „nowego raznoczyńca”, syntezę dwóch typów rosyjskiego inteligenta: racjonalisty liberała i aktywisty-narodnika, wytwór doktrynerów-pólinteligentów, dzieło „Homo Europea-Americana”, twór „rosyjskiego marzyciela oderwanego od gleby” itp.)¹⁸.

Sedno bolszewizmu próbowano także uchwycić, poszukując jego odpowiedników w historii świata (dostrzegano je m.in. w etatystycznych despotiach przeszłości, w sakralizowanej władzy egipskich faraonów, starożytnej Sparcie, grabieżczych podbojach Attylii, europejskiej reformacji, inkwizycji, państwowym socjalizmem wprowadzonym przez jezuitów w Paragwaju, jakobinizmie, termidorze, mesjańskiej tradycji europejskiej, w jednoczesnym odtwarzaniu archetypów chiliastycznego rewolucjonizmu i inkwizytorskiego *ochranitelstwa*, platońskiej idei państwa-koszar i sekciarstwie anabaptystów)¹⁹; w charakterze wzajemnych relacji bolszewizmu i marksizmu (ten pierwszy identyfikowano wówczas jako: ortodoksyjny marksizm, odrzucenie teorii Marksa o prymacie gospodarki i oparty na tym gwałt ideologii nad życiem, uproszczony marksizm, w sposób odpowiadający rosyjskiej glebie, marksizm potraktowany wyłącznie jako narzędzie nienawiści itp., a w bezpośrednim odniesieniu do jego stalinowskiej wersji – pełne przeciwieństwo marksizmu, autentyczny leninizm, deformacja leninizmu, chulikańską kpinę z marksizmu itp.)²⁰.

¹⁵ Por.: tamże, s. 191 i n.

¹⁶ Por.: tamże, s. 343 i n.

¹⁷ Por.: tamże, s. 328 i n.

¹⁸ Por.: tamże, s. 241 i n.

¹⁹ Por.: tamże, s. 173 i n.

²⁰ Por.: tamże, s. 252 i n.

Tożsamość bolszewizmu i komunizmu starano się również zidentyfikować, rozpatrując go jako zjawisko o charakterze i znaczeniu ogólnoświatowym (rozpoznawano w nim wówczas m.in. sposób dyskredytacji socjalizmu, wskazywanie dróg przyszłego życia ludzkości, symptom popadnięcia świata w antychrześcijańskość, rezultat ogólnoeuropejskiego chaosu, sposób ocalenia Europy, chorobowy spazm ogólnoświatowej rewolucji, ujawnienie podstawowych trendów losu społeczeństwa europejskiego, dowód niemożliwości absolutnego upaństwowienia gospodarki, krwawą zorzę zwiastującą przyszłość)²¹; bądź – w sposób pośredni – przez refleksję nad możliwością jego przezwyciężenia (szans na pokonanie bolszewizmu szukano m.in. w walce o dusze ludzi, zapanowaniu nad metafizycznymi głębinami rewolucji, pracy nad wewnętrznym rozbolszewinieniem, odsunięciu od władzy doktrynerów i maksymalistów, nieposłuszeństwie ideologicznym, prawosławnym pokajaniu się za grzechy, terapii duchowej, odrodzeniu religijno-narodowym, tysiącstuletniej historii narodu rosyjskiego, interwencji zewnętrznej)²².

Dla wielu innych myślicieli rosyjskich istotowy sens bolszewizmu wiązał się z kolei przede wszystkim z charakterem jego wpływu na los Rosji: jedni widzieli w nim ocalenie Rosji (uratowanie jej przed anarchią, zdyscyplinowanie rewolucyjnego wandalizmu, dobro, jakie bolszewizm przyniósł milionom ludzi, stworzenia „ideologicznego ziemskiego raju”, bezalternatywność dla możliwości istnienia porządku w Rosji, patriotyczną obronę kraju przed obcą interwencją, zapewnienie Rosji międzynarodowego szacunku i prestiżu, uchronienie jej przed podbojem przez zagraniczny kapitał, pochłonięcie biospołecznego indywidualizmu przez biospołeczny socjalizm, bycie najmniejszym złem – najlepszą władzą ze wszystkich możliwych w Rosji itp.)²³; albo, przeciwnie, samobójstwo bądź zabójstwo Rosji (cudzoziemski podbój, zorganizowany przez Niemcy środek zniszczenia Rosji, nie zabójstwo, lecz samobójstwa narodu rosyjskiego, istnienie na granicy bytu i niebytu, negacja życia, zburzenie organicznego biegu życia narodu, zabójstwo „rosyjskiego Erosa” i „wieczno-kobiecego pierwiastka” duszy rosyjskiej, narzędzie światowego żydostwa, przekształcenie Rosji w kolonię w celu wykupienia jej przez światowy kapitalizm, instrument zniszczenia Rosji jako samoistnej alternatywy dla zachodniej cywilizacji industrialnej itp.)²⁴.

Sytuacja, w której Rosjanie już po upadku komunizmu pytali i pytają do dziś o swoją tożsamość i przyszłość, określona jest przez rozpad imperium komunistycznego i postępujący rozkładem wiary w towarzyszące mu, wszystko jakoby wyjaśniające, formuły ideologiczne. Ów, niepozbawiony zresztą licznych niekonsekwencji, rozkład ideologii marksistowsko-leninowskiej – panującej przez dziesięciolecia w świadomości milionów mieszkańców Związku Sowieckiego –

²¹ Por.: tamże, s. 313 i n.

²² Por.: tamże, s. 352 i n.

²³ Por.: tamże, s. 203 i n.

²⁴ Por.: tamże, s. 220 i n.

zawierał niewątpliwie silny pierwiastek dramatyczny, wiążąc się z ogólnym kryzysem tożsamości społecznej i narodowej. Należy pamiętać, że historia „została tu [tj. w ZSRR – przyp. M. B.] świadomie i konsekwentnie zaprzęgnięta w służbę władzy. Po przewrocie październikowym znacjonalizowano nie tylko środki produkcji – znacjonalizowano wszystkie dziedziny życia. A przede wszystkim pamiętać, historię”²⁵. Bolszewicy nie stworzyli jednak w ten sposób czegoś całkowicie nowego w Rosji. Zwolennikiem – by podać symptomatyczny przykład – dekretoowania wizji przeszłości (ale także teraźniejszości i przyszłości) był już choćby szef carskiej żandarmerii z czasów Mikołaj I hrabia Benckendorf²⁶. Komuniści i ich zwolennicy poszli w swej uniformizacji wizji przeszłości o wiele dalej: „Musimy wiedzieć wszystko, co działo się w przeszłości, ale nie tak, jak zostało to opowiedziane, lecz w naświetleniu nauki Marksa-Lenina-Stalina”²⁷ – podkreślał Maksym Gorki.

Niepokojąca obecność homologii między niektórymi strukturami prawosławia, heterodoksji religijnej, rosyjskiego genotypu kulturowego w ogóle, a także ideologii komunistycznej²⁸ i niektórych ruchów postkomunistycznych – dostrzeżona nie tylko przez nielicznych, izolowanych myślicieli, ale również przez szerszy odłam opinii społecznej w okresie rozpadu imperium radzieckiego – rodzić może podejrzenie, że to, co stało się w Rosji po roku 1917, nie było czymś zupełnie obcym jej rodzimej tradycji, przyniesionym z zewnątrz i przypadkowym. Powinna ona również prowadzić do zastanowienia się nad myślą, że ideologii bolszewickiej dane było spróbować tego, o czym mniej lub bardziej świadomie marzyła i czego Rosja szukała od końca XVII wieku – reintegracji całego życia rosyjskiego, ukształtowania nowej jednorodnej duchowości, takiej jak dawniej, antropocentrycznej, z wyczuleniem na problematykę społeczną i historiozoficzną, z silnym ładunkiem mesjanizmu i planem budowy doskonałego społeczeństwa²⁹.

Państwo bolszewickie „zaczynało od dezorganizacji władzy, terrorem ratowało się przed rozpadem, a potem starało się powtórzyć w karykaturalny sposób państwo carów – jedyne znane rewolucjonistom doświadczenie państwowe”³⁰. Świadomości ideologicznej rosyjskich komunistów, że tworzą coś zupełnie nowego, towarzyszył w rzeczywistości skrywany moment reprodukcji szeregu istotnych cech przedrewolucyjnego *status quo*, dostrzegany najwyraźniej i najwcześniej z pozycji niekomunistycznych: „Sponiewieranie wolności i najbardziej ludzkich interesów, do którego doprowadziła rewolucja komunistyczna i despo-

²⁵ M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy...*, s. 5.

²⁶ Por.: A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 135.

²⁷ Cyt. za: tamże.

²⁸ Por.: G. Wetter, *Rosyjska filozofia religijna a marksizm*, „Aletheia” 1989, nr 2–3, s. 172–182.

²⁹ Por.: A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 8.

³⁰ *Głos w dyskusji „Rosyjska choroba”*, „Rzeczpospolita. Raport o Rosji”, 9 XII 1998, s. II.

tyzm bolszewików, niczym nie różni się od samowoli i despotyzmu władzy carskiej...”³¹ – konstatował w pamiętniku z lat 1917–1921 Władimir Korolenko. We wskazanym sensie – konkludował on w liście do jednego z ideologów nowego porządku, Anatola Łunaczarskiego – „Rosja sobie na was zasłużyła [...]. Jesteście jedynie teraźniejszym wyrazem jej przeszłości...”³² Należy jednak zaznaczyć, że w formułowanych przez siebie objaśnieniach Korolenko nie absolutyzował rosyjskiej swoistości obserwowanych procesów. Dostrzegał liczne paralele między rewolucją bolszewicką a przebiegiem wydarzeń w czasie rewolucji francuskiej 1789 roku, czemu sprzyjały w jego przekonaniu zarówno mechanizmy dynamiki rewolucyjnej w ogóle, jak i fakt niewyciągnięcia przez działaczy rosyjskich właściwych wniosków z doświadczeń francuskich i w następstwie powyższego ich zabsolutyzowana wiara w terror oraz brak szacunku dla wolności jednostki³³.

Analizując po latach uwagi cytowanego ostatnio pisarza, Walerij Mildon również wskazuje na głębsze uwarunkowania szeroko rozumianej niezdolności Rosji do korzystania z historycznych doświadczeń, nie tylko obcych, ale również własnych. Tkwią one, jego zdaniem, w odmienności typów dynamiki społeczno-kulturowej, reprezentowanych przez Zachód i Rosję. Pierwszy z nich „rozвивał się dynamicznie, jego dynamika jest także historią, zakładającą, nie odżegnując się od tego, co zrobiono w przeszłości, że kraj rozwija się i przekształca, a nie powtarza formy, przez które już kiedyś przeszła”³⁴. W przypadku Rosji mamy natomiast do czynienia nie z systemem dynamicznym, ale statycznym, a ściślej – cyklicznym, powtarzającym kolejne fazy. W następstwie powyższego: o ile rewolucja francuska czy angielska, mimo wszelkich trudności, kontrrewolucji i zapożyczeń z przeszłości, wprowadziły swe kraje w nowoczesność – „od plemiennej ideologii, starego światopoglądu do nowego, przyznającego życiu indywidualnemu miejsce wśród fundamentalnych wartości życia”³⁵, to rewolucja bolszewicka ponownie sprowadziła Rosję na starą drogę: tradycjonalistyczną, archaiczną, „kolektywistyczną”. W podobnym kierunku – wyjaskrawiając jednak jeszcze swoje stanowisko w formie radykalnego, wzajemnego przeciwstawienia, uznawanych przez siebie za rewolucjonistów, Romanowów i uznawanego za konserwatystę Lenina – zmierza argumentacja jego rodaków: Jurija Biespałowa, Natalii Biespałowej i Konstantina Nosowa³⁶.

Idea wewnętrznej sprzeczności dzieła bolszewików i szerszej historii społecznej Rosji – sprzeczności sprawiającej, że forsowny rozwój pewnych aspektów

³¹ W. Korolenko, *Dniownik 1917–1921. Pis'ma*, Moskwa 2001, s. 334.

³² Tamże, s. 466.

³³ Por.: tamże, s. 386, 446, 493–494 i in.

³⁴ W. I. Mildon, *Nowy feodalizm, Ż. De Mistr, A. de Pokwil, W. G. Korolenko o rewolucji* [maszynopis w posiadaniu autora], s. 6.

³⁵ Tamże, s. 3.

³⁶ Por.: J. Biespałow, N. Biespałowa, K. Nosow, *Rewolucjonierzy Romanowy i konserwator Uljanow*, Moskwa 2004, s. 13–28, 311 i n., 361 i n.

życia społecznego okupiony zostaje zachowaniem i znaczącym nasileniem niewoli społecznej – pojawia się w powieści Wasilija Grossmana *Wszystko płynie*, w jego refleksji nad Leninem i jego dziełem. Gdy, twierdzi on, w lutym 1917 roku otworzyła się przed Rosją droga do wolności, wybrała ona Lenina, który dokonał prawdziwego przewrotu w życiu swego kraju, zlikwidował ziemiaństwo, zniszczył fabrykantów i kupców, a „mimo to wiek XX wyznaczył Leninowi w Rosji [...] rolę tego, kto zachował przekleństwo, jakie ciąży nad Rosją: związek jej rozwoju z niewolą, z poddaństwem”³⁷. Jakkolwiek pod wieloma względami – niezmiernie odległy od idei prawosławnej łagodności, bizantyjskiej czystości chrześcijańskiej i zasad Ewangelii w ogóle – Lenin różnił się od prawosławnych proroków Rosji, istniało jednak coś łączącego go z nimi: „On – tak samo jak oni – jest wytworem naszej [tj. rosyjskiej – przyp. M. B.] niewoli”³⁸. Krocząc zupełnie inną, własną drogą, wódz bolszewików nie starał się oswobodzić Rosji z trzęsawiska odwiecznej niewoli społecznej, uznając ją, bezwiednie bądź świadomie, za nieusuwalne *datum* rodzimej historii. Wrogi wobec niewolniczej Rosji – pochłonięty przez rewolucyjne szaleństwo, fanatyczną wiarę w prawdziwość zasad marksizmu i bezwzględną nietolerancję wobec ludzi o odmiennych poglądach – przyczynił się do ogromnego rozwoju takiej właśnie Rosji.

Podobnie było wcześniej, wskazuje Grossman, w przypadku dzieła Piotra I, którego tytaniczna działalność przyniosła krajowi postęp nauki i przemysłu, oparty jednak na równie potężnym wzmocnieniu pańszczyzny: obok obszarniczej, rozkwitła bujnie pańszczyzna państwowa. Piotr chciał przybliżyć Rosję do Zachodu, a tymczasem przepaść między nią i – zmierzającym uparcie, choć nie bez zahamowań, kontrtendencji i stopniowości, ku wolności społecznej – Zachodem ciągle rosła³⁹.

Tradycja państwowego autorytaryzmu, brak świadomości praw człowieka, świeżość i słabość instytucji własności prywatnej, idea i mentalność imperialna sprzyjały niewątpliwie utrzymaniu się władzy bolszewickiej oraz realizacji komunistycznych ambicji i planów. „Należy pamiętać, że właśnie brak odpowiedzialności biurokracji rosyjskiej przed prawem stanowił w wielkiej mierze o zasadniczej różnicy między aparatem urzędniczym w Rosji i na Zachodzie”⁴⁰. Dyktatorska, absolutna władza, podobnie jak w czasach carskiego samodzierżawia, dawała poddanym poczucie ładu i uczestnictwa w wielkomocarstwowej potędze, kompensujące im brak swobód obywatelskich i życiową biedę. Spotęgowane konsekwencje podobnych realiów w nadchodzącej przyszłości swego kraju przeżywał w XIX wieku Konstanty Leontjew, gdy – dostrzegając możliwość zespolenia w Rosji politycznego samodzierżawia i komunizmu – odnajdywał tam szczególnie sprzyjające warunki dla przyszłego zapanowania w niej krańcowo

³⁷ W. Grossman, *Prorok, wódz, nieszczęście Rosji*, „Gazeta Wyborcza”, 17–18 I 2004, s. 22.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por.: tamże.

⁴⁰ Por.: R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. 49.

ciemieżycielskich porządków społecznych: „Potrzebny będzie im strach, potrzebna będzie dyscyplina, przydadzą się im tradycje pokory, przyzwyczajenie do posłuchu...”⁴¹

Jakkolwiek bolszewicki reżim szybko przewyższył skalą represji wszystko, co widziano w Rosji od wieków – a totalitarny wpływ władzy partii komunistycznej na wszystkie dziedziny życia w niespotykanej dotąd nigdzie skali, wiodący do deformacji wszystkich instytucji społecznych i wytworzenia się w pewnym przynajmniej stopniu nowego typu ludzkiego *homo sovieticus*, prowadził do wykształcenia się nieznanej wcześniej formy państwa i społeczeństwa⁴² – nie zmienia to faktu, że przez stulecia panował w niej skrajny mentalny i polityczny despotyzm. Co więcej, nie mniej skrajny despotyzm charakteryzował również radykalną reakcję przeciw carskiemu samowładztwu: postawy inteligencji rosyjskiej cechowała zwykle krańcowa nietolerancja wobec wszystkiego, co było niezgodne z wyznawaną przezeń ideologią⁴³. „Charakterystyczną cechą rosyjskich radykałów – podkreślał Richard Pipes – była bezkompromisowość, postawa «wszystko albo nic», stawianie wszystkiego na jedną kartę, pogarda dla kompromisu”⁴⁴.

Oddanie się bez reszty wyznawanej przez siebie ideologii i wrogość wobec wszelkich innych nie może dziwić, skoro „rosyjskim radykałom, intelektualistom mającym ledwie garstkę zwolenników i żadnego wpływu na politykę, przed dojściem do władzy tylko idee dawały poczucie tożsamości”⁴⁵. Zarówno przed, jak i po 1917 roku – w sytuacji braku możliwości demokratycznej legitymizacji działań podejmowanych przez bolszewików – pełne oddanie i wierność ideologii, służba całym sobą wyznawanej Sprawie stawały się dla nich subiektywnie uzasadnieniem prawa do podejmowanych przez siebie działań, dowodem na to, że rzeczywiście służą one interesom i wartościom ponadpartykularnym. Podatności na bolszewicką propagandę sprzyjały – wskazywał jeden z autorów słynnych *Wiech*, Siemion Frank – wykształcone w ostatnich dziesięcioleciach przed rewolucją właściwości i postawy inteligencji rosyjskiej: „nihilistyczny utylitaryzm” i „moralizm”, związane z gotowością zakwestionowania autotelicznego charakteru wszystkich wartości i poświęcenia ich, a także samego siebie, w imię dobra ludu oraz dążenie do „przekształcenia wszystkich ludzi w »pracowników«, zredukowania i sprowadzenia do minimum wszystkich potrzeb wyższych w imię powszechnej równości”⁴⁶.

Mikołaj Bierdiajew szedł w swej diagnozie jeszcze dalej: w jego przekonaniu „cała historia inteligencji rosyjskiej przygotowywała komunizm. W skład komu-

⁴¹ K. Leontjew, *Sobranije soczinienij*, t. 7, Sankt-Pietierburg 1913, s. 217; por.: tamże, s. 25.

⁴² Por.: M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy...*, s. 5.

⁴³ R. Conquest, *Uwagi o spustoszonego stuleciu*, Poznań 2002, s. 128.

⁴⁴ R. Pipes, *Rosja bolszewików...*, s. 255.

⁴⁵ Tamże, s. 256.

⁴⁶ S. Ł. Frank, *Etika nigilizma (k charakteristikie nrawstwiennogo mirowozzrienija russkoj intelliigencyi)*, [w:] *Wiechi*, Moskwa 1990, s. 152–153, 159, 162.

nizmu weszły znane cechy inteligenckie: pragnienie sprawiedliwości i równości społecznej, uznanie klas pracujących za najwyższy typ ludzki, wstręt do kapitalizmu i burżuazji, dążenie do integralnego stosunku do życia, sekciarski brak tolerancji, podejrzliwy stosunek do elity kulturalnej, wyjątkowa tendencyjność, negowanie ducha i wartości duchowych, nadawanie temu, co materialne niemal teologicznego charakteru⁴⁷. Już wcześniej przenikliwie – choć nie bez pewnej jednostronności – diagnozował Józef Conrad-Korzeniowski:

Okrucieństwo i głupota rządów autokratycznych, odrzucając wszelką praworządność i opierając się w gruncie rzeczy na zupełnej anarchii moralnej, wywołują niemniej głupią i dziką reakcję całkiem utopijnego rewolucjonizmu, który oddaje się, nie przebierając w środkach, tej dziwacznej wierze, że w ślad za upadkiem istniejącego porządku musi przyjść zasadnicza przemiana w sercach. Ci dziwni ludzie nie są w stanie zrozumieć, że mogą osiągnąć jedynie zmianę nazw⁴⁸.

Zrozumienie historycznego zła, jakim był bolszewizm – rosyjska postać totalitaryzmu, uwikłana zarówno w historię, kulturę, mentalność Rosji, jak i w dynamikę rozwojową nowożytniej cywilizacji zachodniej – uwolnione od mistyfikacji jego gruntowne przeżycie i przemyślenie, podnoszące bolesne doświadczenie historyczne zbiorowości do poziomu powszechnych pojęć, pozostaje moralną powinnością narodu rosyjskiego wobec siebie i całej wspólnoty ludzkiej. Osąd moralny bolszewickiego doświadczenia Rosji jest nie tylko potrzebny, ale również zasadny i możliwy: „Rewolucja rosyjska – wskazuje słusznie Pipes – nie była dziełem sił przyrody czy bezimiennych mas, lecz możliwych do zidentyfikowania ludzi zabiegających o własne korzyści. Choć bywały w niej elementy żywiołowości, w zasadzie była skutkiem rozmyślnych poczynań⁴⁹. Jej zwycięstwo uczyniło współuczestnikami i po części współtwórcami owego doświadczenia miliony Rosjan i liczne narody państw sąsiednich.

Przemyślenie bolszewickiego doświadczenia – podobnie zresztą jak innych ważnych doświadczeń historycznych Rosji – mogłoby stworzyć szanse pogłębionego samopoznania, wypracowania dojrzałego stosunku do własnej tradycji i do kultury współczesnej, pomóc w powrocie do źródeł tego, co w nich dobre, w dokonaniu niezakłamanego postępu na drodze odpowiedzialnej wolności. Nie jest to – jak podkreśla jeden z twórców *pieriestrojki*, Aleksander Jakowlew – zadanie łatwe, jego rodacy nie mogą się jednak od niego uchylić:

My, w Rosji, nie chcemy zrozumieć i uznać, że moralny obowiązek wobec ofiar katowskiej władzy Uljanowa (Lenina) i Dżugaszwilego (Stalina) jest nie tylko bolesny, ale i wieczny. Jest to nasz obowiązek, każdego z nas. I nie będzie wybaczenia, ani dla nas, ani dla naszych potomków za popełnione zbrodnie, jeśli nie otworzymy naszej duszy na *pokajanie* (ros. skrucha, pokuta – przyp. M. B.), nie oczyścimy prawdą naszej zranionej pamięci. [...] A *pokajanie* jest również drogą do wolności⁵⁰.

⁴⁷ M. Bierdiajew, *Istoki i sens rosyjskiego komunizmu*, Moskwa 1990, s. 100–101.

⁴⁸ J. Conrad-Korzeniowski, *W oczach Zachodu*, Poznań 1982, s. 211.

⁴⁹ R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. XIII.

⁵⁰ A. Jakowlew, *Sumierki*, Moskwa 2003, s. 13.

Zrozumieniu przez Rosjan, co i dlaczego stało się w ich kraju w okresie bolszewicko-sowieckiej władzy nie sprzyja utrwalony w Rosji, aktualizowany periodycznie w okresach kryzysu i rozpadu wcześniejszych ideologicznych złudzeń, mechanizm nie tyle nawet szukania, co znajdowania – poza sobą – winnych.

Rzucili się oni (mowa o tzw. patriotach z okresu bezpośrednio po upadku ZSRR – przyp. M. B.) w ślepią skrajność: winnych porażek Rosji z XX wieku jęli szukać nie w nas samych, któryśmy poszli na lep Leninowskich wezwań do grabieży i „bagnet na broń”, zamiast bronić ojczyzny, i nie w naszej, bynajmniej nie masońskiej dynastii i warstwie rządzącej, lecz wszystko, co się dokonało, kładli na karb „syjonizmu”, niektórzy po prostu „Żydów” i to nawet w pewnej karykaturalnej wersji⁵¹.

Jak wskazuje W. M. Sołowjow, przez wieki na ostrych zakrętach rosyjskiej historii powtarza się niezmiennie sakramentalne pytanie „Co robić?”, a także „Kto jest winny?”, rodząc poszukiwanie czy raczej wynajdywanie winnych oraz charakterystyczną konkretyzację pierwszego pytania: „Od czego zacząć?” Równie zrytualizowany tryb wydaje się mieć w chwilach przełomu postępowanie władzy: „Pewny i wypróbowany sposób, który pozwala władzy uwierzyć i poprowadzić lud za sobą – to wpojenie w świadomość ludzi obrazu wroga przy jednoczesnym stworzeniu obrazu (lub obrazów) ojca (lub ojców) narodu”⁵². O ile owi „ojcowie” pojmowani są jako obrońcy, którzy nieustannie troszczą się o dobro każdego i wszystkich, ich demonizowany adwersarz postrzegany jest jako podstępny wróg, starający się ustawicznie szkodzić Rosji we wszystkim. W konsekwencji, deformacji ulega sens i zakres wspólnotowej i jednostkowej skruchy oraz związanej z nią moralnej przemiany, odtwarzają się również istotne charakterystyki sytuacji poprzedniej, w szczególności powierzenie przez społeczność swego losu władzy – tradycyjna rosyjska alternatywa dla perspektywy wykształcenia się dojrzałego społeczeństwa obywatelskiego.

Możliwości dojrzałego poznania i wyciągnięcia z niego odpowiedzialnych wniosków na przyszłość nie sprzyja sytuacja, w której z negatywnie nawet zabarwionego pojęcia bolszewizmu czyni się po prostu instrument walki politycznej. Przykładem powyższego może być następująca publicystyczna wypowiedź Siergieja Markowa: „Czeczenia jest awangardą chaosu i bandyckiego rozpasania w Rosji, tak jak w swoim czasie bolszewicy byli awangardą chaosu i wtórnego podziału ziemi [...] Ta fala chaosu i barbarzyństwa najwyżej wznosi się w Czeczenii, oferującej nam nową postać bolszewizmu”. Walka z „bolszewicką” Czeczenią zostaje następnie pozytywnie przeciwstawiona przezeń, tracącej na aktualności walce „ze zmarłym już komunizmem...”⁵³

⁵¹ Z listu rodaków do Aleksandra Sołżenicyna. Cyt. za: A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1991, s. 72.

⁵² W. M. Sołowjow, *Tajny ruszkiej duszy...*, s. 36.

⁵³ S. Markow, „Dziś” 1998, nr 1, s. 116.

Można sądzić, że sposób, w jaki Rosjanie przeżyli i pojęli historyczne doświadczenie komunistycznego totalitaryzmu, wpływa również w pewnym stopniu na charakter rosyjskiego otwarcia w przyszłość; także na kształt samej ich przeszłości. Z drugiej strony, należy pamiętać, że sposób odczytania problemów przeszłości Rosji zależy i zależeć będzie z kolei w wielkiej mierze od tego, w jaki sposób wybierać będzie ona i pojmować swoją przyszłość oraz na ile ów wybór pozwoli na rzeczywiste zdystansowanie się i rzeczywistą problematyzację tych bądź innych aspektów i fundamentów jej komunistycznej przeszłości. Cały szereg utrwalonych struktur mentalnych oraz mechanizmów psychospołecznych i politycznych powoduje, że problem ów nie zostaje najczęściej rzeczywiście postawiony. Dla przykładu, jak wskazuje Andriej Fadin, poczucie winy i odpowiedzialności za komunizm zostaje przekształcone przez wielu jego rodaków w jeszcze jeden przejaw i dowód ogólnoświatowej misji Rosji: wzięła ona w ten sposób na siebie wielki eksperyment komunistyczny i, pokazując, że stanowi on ślepy zaułek rozwoju społecznego, ocaliła przyszłość świata od zagrożenia dżumą komunizmu⁵⁴.

Analogicznie widzi problem Walentin Fiodorow. W jego przekonaniu siła i atrakcyjność marksizmu dla mas ludowych była wówczas tak wielka, że jego zwycięstwo gdzieś w Europie stało się nieuniknione, któryś z jej krajów musiał wziąć na siebie ciężar sprawdzenia wartości owej ideologii: „Kolejny raz w swej historii Rosja wzięła cios na siebie, dając krajom zachodnim możliwość rozwijania się bez przeszkód”⁵⁵. Rosja została w ten sposób złożona w ofierze na ołtarzu – i, w rozpatrywanym sensie, dla dobra – ludzkości, oszczędzając innym narodom i państwom podobnego losu. W myśl wciąż tam popularnego konceptu moralno-ideologicznego, wyeksplikowanego choćby przez M. Konotopowa i S. Smietanina w formule „imperium na odwrót”: o ile w zwykłych imperiach centrum żyło na koszt ograbionych i eksploatowanych peryferii (terenów podbitych, kolonii itp.), to w przypadku imperium sowieckiego owe peryferie (kraje bloku sowieckiego) i klasowi bracia na różnych kontynentach byli utrzymywani kosztem eksploatacji rosyjskiego centrum⁵⁶. Podobny sposób myślenia służy, zauważmy, nie tylko usprawiedliwieniu rosyjskiego ekspansjonizmu, stanowi również próbę podtrzymania mitu, dotyczącego ekonomicznej efektywności systemu sowieckiego, przesłonięcia faktu, że „realny socjalizm jest czystą formą tego, co rzekomo przezwyciężył, czyli wyzyskiem. Tyle tylko, że reżim ten jest tak znakomicie niekompetentny w sprawach gospodarczych, że właściwie niewiele już pozostaje do wyzyskiwania”⁵⁷ – nie w sensie nasilenia wyzysku, lecz sumy wartości, jaką można było w warunkach gospodarki komunistycznej poprzez ów wyzysk pozyskać.

⁵⁴ Por.: A. Fadin, *Trietij Rim w trietjem mirie*, Sankt-Pietierburg 2000, s. 86.

⁵⁵ W. Fiedorow, *Rossija. Wnutriennije i wniesznije opasnosti*, Moskwa 2005, s.9.

⁵⁶ Por.: M. Konotopow, S. Smietanin, *Iz tupika. Ekonomiczeskij opyt mira i put' Rossii*, Moskwa 2000, s.7.

⁵⁷ Cyt. za: R. Dahrendorf, *Rozważania nad rewolucją w Europie*, Warszawa 1991, s. 19.

Przedstawione ostatnio postawy współpозostają w sferze opisywanych w książce *quasi*-archaicznych struktur mentalnych – i związanego z nimi sposobu pojmowania Rosji i świata – których obecność rozpoznać można u podstaw pojawienia się i funkcjonowania systemu bolszewickiego w tym kraju, choć nie był on, oczywiście, ani ich jedyną, ani nieuchronną, możliwą społeczną konkretyzacją.

Od podobnych uwikłań – fatalizowania procesów historycznych i związanego z nimi motywu ofiarowania się przez Rosję innym – wolne jest natomiast objaśnienie Jegora Gajdara:

W Rosji kombinacja wojny, społecznych poglądów okresu wczesnoindustrialnego, dominującego wśród elit przekonania o zbawiennym charakterze aktywizacji ról państwa w kierowaniu gospodarką, stworzyło ryzyko, że Rosja stanie się pierwszy krajem, w którym eksperyment socjalistyczny okaże się nie przedmiotem teoretycznych debat, a podstawą prowadzonej polityki. Wszystko zależało od wzajemnego stosunku, konkretów i przypadkowości walki politycznej⁵⁸.

O ile jedni – bardzo zresztą w Rosji liczni – próbują zignorować czy zmarginalizować problem narodowej odpowiedzialności za komunizm lub wcale go nie dostrzegają, inni w dobrowolnej pokucie i skrupsie zdają się widzieć cudowne *remedium* na wyjście ze stanu wielowymiarowej zapaści – nie tylko elementarny wymóg moralny, ale i gwarancję przyszłego, bliskiego rozkwitu państwa rosyjskiego pod każdym pożądanym względem. Archetypowy sens podobnego odrodzenia dostrzega się wówczas zwykle w okresie siedemnastowiecznej *smuty*:

I wtedy – naucza rosyjski prozaik i dramaturg Edward Radziński – ludzie, choć nikt ich do tego nie nawoływał, rozpoczęli wielki post. Wielki post ogarnął całą Ruś. I od tej pokuty, od tej skrupsy dobrowolnej i powszechnej, zaczyna się wielkie pospolite ruszenie, które oswobodzi Ruś i odrodzi państwo ruskie. A potem na Soborze Ziemskim zostanie wybrany car, nowy car⁵⁹.

Teraz (tj. w końcu XX wieku – przyp. M. B.), gdy Rosja znalazła się w sytuacji podobnego zamętu, „pamiętajmy – wywodził Radziński – że ci, którzy żyli przed nami, tylko dzięki wielkiej pokucie mogli uspokoić kraj; sprawić, że naród się zjednoczy, albo też mówiąc słowami Ewangelii – osiągnie nowe niebiosy i nową ziemię, w której sprawiedliwość mieszka”⁶⁰. W oczach milionów Rosjan podobne, zwykle mniej lub bardziej zeświecczone i zideologizowane, oczekiwania narodowego spełnienia konkretyzuje się w wizji nowego triumfu rosyjskiej potęgi.

Za niektórymi poszukiwaniami przez inteligencję rosyjską demistyfikującej prawdy o sobie samej wydaje się tkwić dramatyczna próba obrony przed wyciągnięciem nihilistycznych wniosków z narodowej historii, kultury i tradycji. Droga

⁵⁸ J. Gajdar, *Dołgoje wriemia...*, s. 290.

⁵⁹ E. Radziński, *Dziwna i straszna opowieść o Dymitrze Samozwańcu*, „Gazeta Wyborcza”, 19 IX 1999, s. 23.

⁶⁰ Tamże.

rosyjskiego okcydentalizmu zdaje się niepokojąco prowadzić od oświeceniowego demokratyzmu w stronę coraz bardziej lewicującego socjalizmu, anarchizmu, terroryzmu i bolszewizmu, a droga nurtu słowianofilskiego od nauki ojców Kościoła i niemieckiego romantyzmu ku politycznemu darwinizmowi, imperialnemu panslawizmowi i szowinizmowi⁶¹. Choć rzeczywistość społeczno-kulturowa i historyczna jest bez wątpienia bardziej złożona, narodowa skłonność do ekstremalności, myślenia w kategoriach „albo – albo”, zaostrza i – zwłaszcza w chwilach przeżywanego kryzysu – upowszechnia radykalnie wskazany problem. „»Rosyjski problem« pod koniec XX wieku – twierdzi wręcz w typowo rosyjskim duchu Aleksander Sołżenicyn – brzmi w sposób bardzo jednoznaczny: być lub nie być narodu rosyjskiego”⁶². Okresy wzlotu mocarstwowej potęgi Rosji sprzyjają raczej przesunięciu podobnych problemów poza sferę szerszej świadomości społecznej i opinii publicznej, czyniąc je przedmiotem refleksji – intelektualnym i moralnym wyzwaniem – niektórych jedynie jednostek, pisarzy i myślicieli.

Jeśli dla odnalezienia zagrożonej tożsamości i wewnętrznego odrodzenia duchowego Rosjanie zwracają się po raz kolejny ku swojej historii i tradycji intelektualnej, a nie chcą dojść do wniosków i prognoz nihilistycznych, muszą starać się zrozumieć wszystkie uwarunkowania i tory rosyjskiej drogi, także budzące niepokój koleiny i struktury rosyjskiej myśli, wciąż obecne w znaczącym stopniu w dzisiejszej świadomości wielu Rosjan, w ich oczekiwaniach i wizjach skierowanych w przyszłość, ważące na tej przyszłości.

Po rozpadzie systemu sowieckiego i rozkładzie towarzyszących mu formuł objaśniania rzeczywistości społecznej przychodzi Rosjanom na nowo przemyśleć swoją ojczyznę, świat i samych siebie. Odrzucenie – nie przez wszystkich i nie zawsze konsekwentne – komunistycznych sposobów interpretacji świata często prowadziło, w początkowym zwłaszcza okresie, do chaosu, do powrotu do tradycyjnych, przedrewolucyjnych sposobów definiowania i opisywania świata albo też do posługiwania się, przejmowanymi mechanicznie, zachodnimi narzędziami intelektualnej penetracji świata. W pierwszym przypadku mieliśmy do czynienia z próbami opisu nowych struktur i sytuacji przy pomocy starego języka, prowadzącymi do anachronizacji sposobu pojmowania i opisu rzeczywistości, w drugim – potęgowało się poczucie własnej niesamodzielności, wtórności, a nawet „obcości” odkrywanego w Rosji porządku. W obu zaś sytuacjach, które czasem wzajemnie się przeplatały i mimowolnie łączyły, pojawiała się jednak również niejednokrotnie poczucie kulturowej i teoretycznej nieadekwatności stosowanych konstrukcji poznawczych.

⁶¹ Por.: J. Bratkiewicz, *Wielkoruski szowinizm w świetle teorii kontynuacji*, Warszawa 1991, s. 7–8.

⁶² Cyt. za: O. Kołobow, *Russkaja idieja w kontekście międzynarodowych otnoszenij*, [w:] *Otieczestwiennaja filosofija: russkaja, rossijskaja, wsie mirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 22–23. Por. także: A. Sołżenicyn, *Rosja...*, s. 112–114; A. Szutow, *Na ruinach wielkiej dierżawy ili agonia własni*, Moskwa 2004, s. 272–278.

Sytuacji rozpadu aksjologicznego i światowego „absolutu” marksistowsko-leninowskiego, którego formy kultu i *quasi*-objawiona wykładnia określały zarówno struktury świadomości, jak i zasady organizacji społeczeństwa radzieckiego, służąc czasem po prostu zarazem, spychanym w podświadomość, znacznie starszym, narodowo-państwowym instynktom, dążeniom, aspiracjom i mitom, towarzyszyły w sposób zupełnie naturalny zjawiska nihilizmu, przejawy skrajnego relatywizmu moralno-aksjologicznego. Dostrzec można w nich było również podsyte poczuciem nihilistycznego zagrożenia dramatyczne próby znalezienia innego – zasadniczo podobnie jednak traktowanego – absolutu polityczno-ideologicznego, przywracającego jedność i poczucie sensu, jak i, rzadziej, lęku przed nim, a także alternatywne wobec nich procesy wykształcania się świadomości aksjologicznego pluralizmu.

W wielu przypadkach prowadziło to – i często wciąż prowadzi – do rewitalizacji tradycyjnego sposobu myślenia o Rosji i jej historycznych doświadczeniach w kategoriach „duszy świata” i „zagadki-tajemnicy”, początkowo ubieranych jeszcze niekiedy w kostium marksistowskiej frazeologii. Dla ilustracji, autor głosnej swego czasu książki *Włast' i opozycji*, Wadim Rogowin, pytanie o to, „dlaczego na glebie zrodzonej przez rewolucję październikową zrodziło się takie zjawisko jak stalinizm, którego nieprzypadkowym następstwem stał się zastój, a potem współczesny wszechogarniający kryzys społeczno-ekonomiczny i społeczno-polityczny”, uznaje za „najbardziej złożoną zagadkę XX wieku, do której wciąż i wciąż powracają historycy, politycy i socjologowie całego świata”⁶³.

Od znalezienia rozwiązania owej zagadki uzależniony zostaje następnie przezeń przyszły los ludzkości – gdy po okresie tryumfów kapitalizmu, nietrwałym z powodu immanentnej mu jakoby niezdolności do postępu w warunkach światowej gospodarki i kultury, konieczny stanie się znów przypływ nowej socjalistycznej fali. Klucz do rozwiązania tej ogólnoludzkiej zagadki daje się na szczęście, w przekonaniu Rosjanina, znaleźć nie gdzie indziej zresztą niż na ziemi radzieckiej i w sferze tamtejszych dokonań i doświadczeń. Jest nim – twierdzi W. Rogowin: „Głębokie uprzytomnienie sobie historycznych lekcji przeszłości, zgłębienie politycznego i ideowego dziedzictwa lat 30., rozwijających komunistyczne idee w nieprzejeźdźnej walce ze stalinizmem...”⁶⁴

Stanowisko Rogowina było typowym zjawiskiem przejściowym: z jednej strony stanowiło efekt rozpadu poprzedniej wiary w określoną formułę marksistowskiego – demaskowanego teraz jako wypaczone, stalinowskie – rozwiązania zagadki dziejów, z drugiej podtrzymywało ono ufność w – odpowiadającą ambicjom myślenia pozostającego w strukturach mitu – możliwość znalezienia rozwiązania w sferze, oczyszczonych z wypaczeń i deformacji, prawd i doświadczeń rosyjskiego marksizmu. Później – obok pojawiających się prób zdystansowania

⁶³ W. Rogowin, *Włast' i opozycji*, Moskwa 1993, s. 3.

⁶⁴ Tamże, s. 378.

się od podobnego sposobu pojmowania spraw i problemów Rosji w ogóle – przejawom kontynuacji analogicznych postaw towarzyszyć będzie raczej, w miarę postępującej erozji zideologizowanego, komunistycznego wyznania wiary, powrót do formuł bardziej tradycyjnych: prawosławnej, panslawistycznej, euroazjatyckiej i przede wszystkim wielkomocarstwowej jako takiej itp.

Bardziej umiarkowani marksiści rosyjscy nie bronią już wszystkich racji teoretycznych dzieła Marksa, a jedynie tego, co w ich przekonaniu da się jeszcze – można i powinno się – uratować. Bardzo symptomatyczna jest tu choćby praca Iriny Starodubrowskiej i Władimira Mau *Wielikije riewolucyi od Kromwiela do Putina*, dedykowana Gorbaczowowi i Gajdarowi. Opierając się na ogólnej tezie Marksa i Engelsa o sprzeczności między siłami wytwórczymi i stosunkami produkcji oraz na ich wypowiedziach, podkreślających konflikt między naturą wielkiej produkcji przemysłowej a kapitalistycznymi siłami wytwórczymi, objaśniają oni „stalinowski sukces w stworzeniu ciężkiego przemysłu czy pomocy centralnego planowania (jako – przyp. M. B.) związany właśnie z tym momentem”⁶⁵. Aktualność – wywodzą cytowani ostatnio autorzy – zachowała ta część teorii marksistowskiej, która nie dotyczy walki klasowej proletariatu i burżuazji czy wizji społeczeństwa komunistycznego, lecz związana jest „z marksistowskimi wyobrażeniami o mechanizmach społecznego postępu w szerokim znaczeniu tego słowa, roli rozmaitych elementów w tym procesie i typie sprzeczności, charakteryzujących wyczerpanie tego czy innego społecznego ustroju z punktu widzenia perspektyw rozwoju technologii i produkcji w ogóle”⁶⁶.

W przekonaniu Aleksandra Zinowjewa – dla którego marksizm pozostaje „najwspanialszą ideologią w historii ludzkości pod względem treści, pod względem poziomu intelektualnego i pod względem roli, którą odegrał”⁶⁷ – cynicznym kłamstwem jest z kolei twierdzenie, że przyczyną upadku rosyjskiego komunizmu była jego wewnętrzna bezsilność. „Rosyjski komunizm był młodym i zdolnym do życia tworem społecznym, znajdował się na samym początku swego bytu historycznego, nie przeżył się, nie zniedołężniał wewnętrznie. Został po prostu zamordowany”⁶⁸ – poległ w walce z Zachodem.

Mimo tak jednoznacznej deklaracji Zinowjew wskazuje – nie dostrzegając wzajemnej kolizji między formułowanymi przez siebie objaśnieniami – na związaną z samą istotą sowieckiego komunizmu niezdolność sowieckiego komunizmu do zorganizowania w jedną całość masy ludzi, krajów i narodów⁶⁹. Pokazuje również nieprzypadkowy charakter procesu obumierania sowieckiej ideologii: gdy społeczeństwo sowieckie wkroczyło w fazę rozwiniętego socjalizmu, sam

⁶⁵ I. Starodubrowskaja, W. Mau, *Wielikije riewolucyi ot Kromwiela do Putina*, Moskwa 2004, s. 412.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ A. Zinowjew, *Idieologija partii buduszczeego*, Moskwa 2003, s. 58.

⁶⁸ Tamże, s. 159.

⁶⁹ Por.: tamże, s. 159.

zdrowy rozsądek wystarczył, by ludzie uświadomili sobie, że żadnego rajskiego komunizmu obiecywanego przez twórców marksizmu nie będzie. Zrozumieli wówczas, że społeczny twór, z którym mieli na co dzień do czynienia, był tym, czym faktycznie jest komunizm; wcześniej od komunizmu oczekiwali oni tego, co obiecywali im ideolodzy i przywódcy, rzeczywistość społeczna okazała się jednak przeciwieństwem tych nadziei. Autentycznie pociągający ich ideał przekształcił się w ideologiczną pustkę i przedmiot kpiny⁷⁰. Następstwa upadku Związku Sowieckiego i całego obozu państw z nim związanych okazały się zresztą, jak ocenia Zinowjew, fatalne: „W krajach tej części świata zaczęła się epoka ewolucyjnego regresu, epoka totalnej społecznej reakcji”⁷¹ – zorientowanej antykomunistycznie, antysocjalistycznie, antydemokratycznie i antyliberalnie.

W podobnej do pewnego stopnia perspektywie dzieło Lenina odbiera i ocenia Ilja Lewiasz, ubolewający, że w Rosji sowa Minerwy wylatuje dopiero o północy. Wyrazem spóźnionej już, niestety, mądrości okazał się, w przekonaniu przywołanego badacza, późny leninizm, będący „rekwiem po klasycznym leninizmie rewolucyjnym okresie »burzy i naporu«, po »czerwonogwardyjskim ataku« na historię jako na naturalny, organiczny proces. Jego podstawowe koncepty – postępowy charakter kapitalizmu państwowego i wolnego handlu, spółdzielczości i NEP-u, demokratyzacja kierownictwa partyjnego i wyrzeczenie się permanentnej rewolucji ogólnoswiatowej – były słuszne, ale spóźnione. [...] Lenin nie zdecydował się targnąć na mesjanistyczną ideę »dyktatury proletariatu«, wszechwładzy partii-państwa”⁷². Objaśniając, dlaczego tak się stało, nie zdejmuje on jednak odpowiedzialności z dzieła Lenina: „Leninizm był już brzemienny stalinowskim monstrem”⁷³. Sam stalinizm i jego panowanie w Rosji Lewiasz wywodzi z głębi państwowo-narodowej i kulturowo-społecznej historii tego kraju:

W głębinowej, archetypowej więzi stalinizm jest prawowitym spadkobiercą rosyjskiej tradycji etatystycznej, delegowania nieświadomej woli politycznej Lewiatanowi, widzialnemu charyzmatycznemu wodzowi, „miłości i nienawiści” do niego, niedojrzałości społeczeństwa obywatelskiego i ewolucyjnej metodologii usuwania napięcia społecznego, stałego poruszania się historycznego wahadła między biegunami „strasznego buntu rosyjskiego” i jego poskramiacza – superetatyizmu⁷⁴.

Od uwikłań w leninowską ideologię całkowicie wolne wydaje się być objaśnienie źródeł upadku Związku Sowieckiego przedstawione przez Aleksandra Lipatowa, sięgające bardzo głęboko jego uwarunkowań i przyczyn. Zwraca on uwagę na zakorzenienie systemu bolszewicko-sowieckiego w tamtejszej, wielowiekowej tradycji politycznego myślenia i mentalności, w której wartością na-

⁷⁰ Por.: tamże, s. 230–232.

⁷¹ Tamże, s. 5.

⁷² I. Lewiasz, *Kulturologija. Kurs lekcji*, Minsk 1988, s. 239.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże, s. 241.

czelną pozostaje mocarstwo, a nie mniej naczelnym obowiązkiem jednostki jest pełne podporządkowanie się woli władcy. Gdy po okresie rewolucyjnych mrzonek o rewolucji światowej, zwycięscy bolszewicy zaczęli tworzyć swoją państwowość, przyjęli sprawdzone w Rosji przez historię wzorce sprawowania władzy. Nieomylny wódz zajął wówczas miejsca cara – pomazańca Bożego – a „funkcję pasa transmisyjnego w systemie funkcjonowania władzy totalitarnej przyjęła partia i jej »zbrojne ramię« – służby specjalne. Nowe słownictwo nowej ideologii ukrywało starą tradycję i stare idee imperialne”⁷⁵.

W staro-nowym systemie wytworzył się – kontynuuje Lipatow – sowiecki odpowiednik poprzedniej hierarchii, stanowiącej warunek istnienia i funkcjonowania reżimu. Formułująca się nowa klasa społeczna, tzw. nomenklatura, łączyła ze sobą – pozostając w służbie państwowej i krzewiąc bolszewicką wiarę jako składnik ideologii państwowej – funkcje dawnej szlachty i duchowieństwa. Stając się legitymizowaną i pewną siebie klasą posiadaczy władzy i związanych z nią, nieosiągalnych dla innych, przywilejów, trzymała się – by je utrzymać – sztywno „opakowanej w ideologię KPZR rosyjskiej tradycji sprawowania władzy, a poprzez to właściwej jej kultury politycznej”⁷⁶. Interes i działania nomenklatury uniemożliwiały skuteczne przeprowadzanie jakichkolwiek rzeczywistych reform modernizacyjnych i demokratyzacyjnych, prowadząc do zablokowania zdolności rozwojowych i w końcu do zapaści systemu. „Początkiem końca Imperium Sowieckiego był kryzys gospodarczo-ekonomiczny oraz wcześniej już powstały i ciągle pogłębiający się proces obumierania ideologii, pełniącej rolę i funkcję religii świeckiej”⁷⁷. Wewnątrz klasy rządzącej zaostrzyły się walka o władzę i ścieranie się różnych koncepcji przetrwania; zwycięsko wyszła z niej pragmatyczna część nomenklatury, gotowa pozbyć się opakowania martwej już wówczas ideologii. Koniec ZSRR nie był wcale rezultatem rzeczywistej rewolucji, pozorowanej jedynie dla potrzeb ideologiczno-populistycznych przez stronnictwo Jelcyna; Związek Sowiecki został rozwiązany w efekcie zмовы narodowościowych elit partyjnych:

Państwo stworzone przez bolszewików zostało rozparcelowane poprzez przez nich stworzoną nową klasę. Przeistaczając swoje władanie polityką w równoczesne władanie kapitałem, klasa ta sprywatyzowała poszczególne republiki radzieckie i ich dobra publiczne, tworząc tam swoją władzę korporacyjną⁷⁸.

Niedługo później władza rosyjska wycofała się definitywnie nawet z proklamowania rzeczywiście demokratycznej Rosji. Sama zresztą – zajęta własnym bogaceniem się – uległa już za pierwszej kadencji prezydenckiej Jelcyna wyraźnemu osłabieniu. Poszczególne regiony – zwłaszcza narodowościowe – zaczęły

⁷⁵ A. Lipatow, *Rosja dzisiaj: czas przeszły dokonany* [maszynopis w posiadaniu autora], s. 3.

⁷⁶ Tamże, s. 5.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 6.

usamodzielniać się gospodarczo i politycznie, rosły ambicje lokalnych elit, pojawiło się zagrożenie dla integralności państwa. Nowa klasa, dla zachowania władzy politycznej i związanego z nią kapitału, „otwarciem sięgnęła po tradycyjne dla Rosji sposoby rozwiązywania problemów i również tradycyjną ideologię wielkomocarstwowości”⁷⁹: odtworzono tradycyjny system władzy politycznej, kult przywódcy i tzw. pion władzy, powracając na drogę rosyjskiego kultywowania „silnego państwa”, nie bacząc na to, że już kilkakrotnie wcześniej prowadziła ona do okresowych przejawów niemocy i stanów zapaści.

W ujęciu nowosyberyjskiego zespołu badaczy, analizujących społeczno-kulturowe podstawy i sens bolszewizmu, powstanie – i charakter aktywności – partii bolszewickiej pojmowane jest z kolei „jako jedna z odpowiedzi społeczeństwa na własny kryzys, na wysoki stopień dezorganizacji i na groźbę rozpadu, jako odpowiedź dostosowana nie tyle do głębokości kryzysu, co do historycznie wykształconych zdolności społeczeństwa, grup społeczno-kulturowych do reagowania na zagrożenia takiego rodzaju”⁸⁰. Realizacja utopijnej idei bolszewickiej wymagała znalezienia języka proponowanej przez nią odpowiedzi na owo zagrożenie, zrozumiałego dla różnych grup społecznych – oraz odpowiedniej formy organizacyjnej – przekonania ich, że właśnie „bolszewizm jest rzeczywistym i jedynym wyrazicielem ich wartości, realnych i potencjalnych interesów”⁸¹.

Panująca wówczas w Rosji atmosfera powszechnej nienawiści pomogła nie tylko w przekonaniu wielu ludzi, że bolszewizm jest ich prawowitym wodzem i obrońcą, ale i w aktywizacji najbardziej archaicznych warstw mentalności i kultury. Pojmowanie świata w kategoriach bezkompromisowości walki sił Dobra i Zła, Światła i Ciemności sprzyjał umocnieniu wiary w kreatywny charakter masowej przemocy i przymusu. „Bolszewizm występował jako kompensator niedostatecznego rozwoju zdolności mas do podejmowania wyzwań komplikującego się świata”⁸², starając się przenikać tworzonymi przez siebie konceptami ideologicznymi do świadomości mas społecznych, sam ulegał dyfuzji dominujących w niej archaicznych struktur myślowych. „Niedojrzałe społeczeństwo z przeważającym wpływem tradycjonalizmu i prymitywnego utilitaryzmu, ze słabą bazą społeczno-kulturową dla rozwiniętego liberalizmu i ideału liberalno-modernizacyjnego w sytuacji kryzysu uchwyciło się projektu bolszewickiego jak koła ratunkowego”⁸³.

Ideologia bolszewicka korzystała instrumentalnie z obu warstw rosyjskiej rzeczywistości, tworząc kolejne hybrydy ideologicznych sensów. Bolszewizm – twierdzą nowosyberyjscy badacze – mógł powstać i utrzymywać się przez kilka dziesięcioleci jedynie w sytuacji społeczno-kulturowego raskołu społeczeństwa,

⁷⁹ Tamże, s. 9.

⁸⁰ A. Achijezier i in., *Socyokulturnyje osnovanija...*, s. 9.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, s. 10.

⁸³ Tamże, s. 15.

pęknięcia między elementami i wartościami tradycyjnej cywilizacji z jednej strony i modernizacji z drugiej. Z czasem jednak jego zdolności do wykorzystywania społecznego potencjału energii mas dla realizacji własnych celów wyczerpały się: rozpadł się mit społecznej zgody i jedności, a realizowana jakoby przez bolszewików „konieczność historyczna” okazała się koniunkturalną manipulacją dla realizacji przez nich *de facto* antyrozwojowych i partykularnych celów. „Lekcja bolszewizmu – konkludują badacze – polega na tym, że komplikujące się w kraju sprzeczności, raskoń, dezorganizacja nie mogą być przewyciężone na podstawie prymitywnego projektu bolszewickiego, że postsowiecka Rosja stoi przed koniecznością wypracowania zasadniczo innego projektu rozwoju, opartego na kulturowej, zorganizowanej dialogizacji społeczeństwa”⁸⁴, na instytucjonalnym fundamencie państwa prawa i formach dojrzałego społeczeństwa obywatelskiego.

Potencjalny przynajmniej – bo nie do końca uświadamiany bądź nazbyt łatwo przez wielu przewyciężony – dramatyzm, ale i historyczne znaczenie, sytuacji przeżywanej przez Rosję końca XX i początku XXI wieku polega na tym, że proces rzeczywistego przełomu musiałby dotyczyć samych podstaw rosyjskiej tożsamości – o tyle, o ile wyraża się ona w eschatologicznym typie świadomości oraz identyfikuje się z ideą imperialności i związanego z nią narodowego czy ideologicznego posłannictwa. Dostrzegają to czasem sami Rosjanie: „Kryzys rosyjski – jak twierdzi T. Jerszowa – posiadając charakter systemowy i ogarniający wszystkie sfery społeczeństwa, ma za podstawę kryzys ideologiczny, duchowy, którego rdzeń stanowi kryzys narodowo-państwowej tożsamości”⁸⁵. Sprawy sięgają bardzo głęboko w narodową historię i psychologię:

Ponieważ państwo rosyjskie – twierdzi Pipes – niemal od samych swych początków miało raczej formę imperium niż państwa narodowego – w mentalności rosyjskiej idea państwowości jest trwale i ściśle związana z ideą imperium. W gruncie rzeczy cała historia Rosji dowodzi, że Rosjanie podporządkowali swą tożsamość narodową koncepcji statusu imperialnego. Upadek radzieckiego imperium jest wobec tego potężnym ciosem zarówno dla ich poczucia przynależności etnicznej, jak i pewności siebie⁸⁶.

Simon Bluckburn, próbując wyjaśnić, jak i dlaczego w koncepcji Lenina – nieposiadająca rozwiniętej gospodarki kapitalistycznej – Rosja mogła mimo wszystko znaleźć się w awangardzie światowej rewolucji, wskazuje na dostrzeżenie przez bolszewickiego przywódcę faktu imperialności swego kraju oraz skojarzenie przezeń imperialności z kapitalizmem⁸⁷. We wskazanej przez Bluckburna perspektywie okres komunistycznych rządów w Rosji był nie tylko kontynuacją, ale również spotęgowaniem jej imperialnej tradycji: „Umiarkowane roszczenia

⁸⁴ Tamże, s. 18

⁸⁵ T. Jerszowa, *Mientalitet i socjalnaja identyfikacija: problema dietierminacyi istoriczeskogo*, [w:] *Otieczestwiennaja filosofija...*, s. 277.

⁸⁶ R. Pipes, *Rosyjska racja stanu*, „Polityka” 1995, nr 17, s. 11.

⁸⁷ Por.: S. Bluckburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Warszawa 1997, s. 211. Lenin traktował imperializm jako najwyższe stadium rozwoju kapitalizmu.

starej Rosji zmieniły się w nieznające miary dążenia hegemonistyczne nowego kolosa politycznego, który po pewnym czasie nie wytrzymał własnego ciężaru⁸⁸. Coraz wyraźniejsza instrumentalizacja ideologii komunistycznej w kolejnych okresach istnienia Związku Sowieckiego sprzyjała zresztą demistyfikacji w świadomości narodów nierosyjskich jej uniwersalistycznego jakoby charakteru – służąc interesom polityki imperialnej państwa sowieckiego, kompromitowała się jednocześnie jako idea ogólnoproletariacka i ogólnoludzka⁸⁹.

Ideologia komunistyczna – w jej bolszewickiej wersji i sposobie wykorzystania – stała się szybko środkiem legitymizacji ekspansjonistycznych dążeń władz bolszewickich, zastępując, ale i w pewnym sensie kontynuując, wyobrażenie Moskwy jako Trzeciego Rzymu, określające przez kilka stuleci polityczne ambicje i imperialne tendencje rosyjskich monarchów⁹⁰. Odznaczała się ponadto pewną zaletą, której nie posiadała jej poprzedniczka: o ile imperium rosyjskie nie miało nigdy uniwersalnej idei, która przyciągałaby do niego (nierosyjskich – przyp. M. B.) wiernych, ani „stronników ideologicznych, udzielających pomocy z tytułu pokrewieństwa ideologicznego”, to – w oczach swych wyznawców i zwolenników – „Związek Radziecki był ojczyzną i główną ostoją światowego ruchu komunistycznego, a następnie stał się ostoją »całej postępowej ludzkości«”⁹¹. Jak się zdaje, rosyjscy bolszewicy nigdy nie wyzbyli się nieufności w stosunku do swych nierosyjskich ideologicznych współpracowników, wspierając się – w duchu funkcjonującego tam od stuleci sposobu legitymizacji władzy – demonstrowaną zdolnością przejawienia mocy, groźbą czy wręcz faktem użycia siły. Jak pokazało doświadczenie historyczne, ich nieufność okazała się uzasadniona, gdy w 1989 roku stało się jasne, że armia sowiecka „nie będzie już interweniować, kiedy jej sprzymierzeńcy pójdą własną drogą”, a „KPZR nie będzie już obstawiać przy monopolu partii komunistycznej w tych krajach”⁹², społeczeństwa i państwa Europy Środkowej wybrały niepodległość i zerwały z tzw. realnym socjalizmem.

Rosyjskie imperium, ze swoją komunistyczną kontynuacją, przetrwało aż pięćset lat, a piętnaście kolejnych pokoleń żyło w warunkach prymatu ekspansji w aktywności państwa. „Dla żadnego narodu – twierdzi jeden z przedstawicieli elity rosyjskiego biznesu Alfred Koch – [ekspansja terytorialna] nie stała się do tego stopnia organiczna i oczywista. Ekstensywność jako niezmienna towarzysząca długotrwałej ekspansji przerodziła się w narodową tradycję. Widać ją we wszystkim. W próbach rozwiązywania problemów gospodarczych, w sposobie prowadzenia wojny, w zagospodarowywaniu przestrzeni”⁹³. By podać sympto-

⁸⁸ M. Gromow, *Wiecznyje cennosti russkoj kultury: k intierprietacyi otieczestwiennoj filosofii*, „Woprosy filosofii” 1994, nr 1, s. 56.

⁸⁹ Por.: E. Sarkisyanz, *Russland...*, s. 397–399.

⁹⁰ Por.: B. Uspienski, *Religia i semiotyka*, Gdańsk 2001, s. 52–53.

⁹¹ M. Heller, *Historia...*, s. 731.

⁹² R. Dahrendorf, *Rozważania...*, s. 16.

⁹³ A. Koch, *Rosyjskie imperialne zabobony*, „Gazeta Wyborcza”, 30 I 2001, s. 8.

matyczny przykład: nawet ci nieliczni z historyków rosyjskich, którzy nie pochwalali stosowania siły towarzyszącej tworzeniu imperium, uważali proces powiększenia państwa za rzecz dla Rosjan całkowicie naturalną. „Siła, rozmiary imperium usprawiedliwiały wszystko”⁹⁴ – diagnozował autor *Historii imperium rosyjskiego* Michaił Heller.

W odróżnieniu od europejskich mocarstw kolonialnych, w rosyjskim, a następnie sowieckim, systemie politycznym posiadłości imperialne – nie dość wyraźnie oddzielone od bezspornie rosyjskiego obszaru etnicznego – stanowiły nie odległą, zamorską rzeczywistość, lecz przedłużenie ojczystego terytorium, które nie wiadomo dokładnie, gdzie się kończy. Co więcej, o ile mocarstwa zachodnie, dokonując swych imperialnych podbojów jako ukształtowane już państwa narodowe, miały ugruntowane poczucie etnicznej tożsamości, w „Rosji ewolucja historyczna i geografia sprzęgły się, mieszając procesy budowy imperium i kształtowania się narodu”⁹⁵. W okresie sowieckim ideologiczna koncepcja „narodu radzieckiego” dodatkowo przesłaniała różnice między imperium a narodowością. Doświadczenie utraty imperium miało w następstwie wymiar nie tylko zewnętrznej, ale i wewnętrznej destrukcji, podważenia wspólnotowej tożsamości. Nie chodzi zresztą jedynie o materialny czy terytorialny wymiar sprawy, idea – tak bądź inaczej pojętego – imperium zdaje się nieodmiennie towarzyszyć rozmaitym artykulacjom czy formułom twórców i wyznawców „rosyjskiej idei”, poszukujących własnej tożsamości narodowej i państwowej w przeczuwanej, oczekiwanej i postulowanej przyszłości, wynikającej ze swoiście pojętej misji Rosji, jej ogólnochrześcijańskiego, ogólnosłowiańskiego czy ogólnoludzkiego, eschatologicznego bądź *quasi-eschatologicznego* przeznaczenia.

Manifestująca się w kategoriach powszechności, braterstwa i uniwersalności, przekraczająca ze swej istoty granice państwa rosyjskiego, imperialność w proces własnej samorealizacji i posłannictwa wpisuje jednak *de facto* również inne narody i państwa, czyniąc je intencjonalnie przedmiotami swego oddziaływania, narzędziami i obszarami, na których dokonać się ma spełnienie misji. Odrzucenie przez innych „rosyjskiej idei”, krach kolejno podejmowanych prób jej urzeczywistnienia staje się zatem ciosem zadany w same podstawy rosyjskiej tożsamości, w szczególności tożsamości elit intelektualnych i politycznych Rosji⁹⁶. O ile nierosyjskie narody imperium miały, słabsze bądź silniejsze, poczucie bycia skolonizowanym, to Rosjanie nie pojmowali się sami jako kolonizatorzy, przeciwnie – by użyć za Gieorgijem Sokoloffem paradoksalnego określenia – uważali się za naród ponadnarodowy. Zgodnie z wynikami sondaży przeprowadzonych w okresie poprzedzającym rozpad ZSRR, „Rosjanie byli jedyną wśród dziewięciu narodowości uwzględnionych w ankiecie, która czuła się obywatelami przede wszystkim Związku Radzieckiego, a dopiero w dalszej kolejności ich republiki”⁹⁷.

⁹⁴ M. Heller, *Historia...*, s. 7.

⁹⁵ R. Pipes, *Nieznośnie bliska zagranica*, „Wprost”, 17 XII 2006, s. 7.

⁹⁶ Por.: M. Bohun, „Rosyjska idea”. *Z dziejów tożsamości imperialnej*, [rękopis w posiadaniu autora], s. 8 i n.

⁹⁷ G. Sokoloff, *Methamorphose de la Russie. 1984–2004*, Paris 2003, s. 37.

W świadomości wielu Rosjan potęga militarna i polityczna państwa traktowana jest wciąż jako jedyna bądź najważniejsza przesłanka – wymuszonego, zauważmy, szacunku ze strony innych, a więc, choćby po części, również swej narodowej wartości. Aktualność zachowuje wówczas dramatyczny dylemat wypowiedziany *explicite* przed około stu laty przez hrabiego Sergiusza Witte: „Świat chylił czoła nie przed naszą kulturą, nie przed naszą zbiurokratyzowaną Cerkwią, nie przed naszym bogactwem i pomyślnością. Chylił czoła przed naszą potęgą...”⁹⁸ Jak lapidarnie ujął to Borys Jelcyn: „Rosja zawsze była dumna ze swoich generałów”⁹⁹. Identyfikowanie przez Rosjan poczucia własnej wartości czy prawa do szacunku ze strony innych wydaje się mieć w znacznym stopniu charakter reaktywny i kompensować im poczucie niższości w innych dziedzinach:

Według ośrodka Validata – wskazuje R. Pipes – w przeciwieństwie do narodów Zachodu Rosjanie cierpią na ostry kompleks niższości. Z tego powodu aż 78 proc. spośród nich upiera się przy twierdzeniu, że Rosja musi być „wielkim mocarstwem”, bo tylko status może zapewnić rosyjskiemu państwu poważanie i bojaźń innych narodów oraz uznanie narodu rosyjskiego za równy im albo ich przewyższający¹⁰⁰.

Podniesiony przez Wittego problem wciąż nie traci inicjacyjnego sensu wyzwania do – często bolesnych, rzadko natomiast rzeczywiście dokonywanych – narodowych przewartościowań. Potęga, choćby potencjalna, państwa daje jego rodakom poczucie ważności i siły. Co więcej jednak, w świadomości wspólnoty pojmującej siebie i swój kraj w kategoriach „duszy” (i „duszy świata”) – we wszelkich ich historycznych konkretyzacjach, typu „Moskwa-Trzeci Rzym” czy Rosja-kolebka i fundament ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej – mocarstwowość i potęga Rosji, zdolność pokonywania przez nią wrogów, terytorialny ogrom czy respekt, jaki budzi ona w świecie, stają się integralnymi składnikami samej narodowej czy klasowej misji i elementem jej spełnienia. Z drugiej strony, podobna sytuacja reaktualizuje jednak jednocześnie postawy i dążenia, których rezultatem jest istniejąca sytuacja, właśnie ta, z jakiej okresowo usiłuje się wyjść.

Jedynie rzadko pojawiają się natomiast głosy odmienne: „Próbować znowu uczynić Rosję imperium – przestrzega były rosyjski premier-reformator Jegor Gajdar – znaczy postawić pod znakiem zapytania jej istnienie. Ryzyko ruchu w tym kierunku jest wysokie”¹⁰¹. Przedstawione w książce analizy różnych aspektów rosyjskiej mentalności i tradycji pomagają zrozumieć, że dlatego podobnych głosów jest tak niewiele, a ich oddziaływanie na świadomość społeczną i wpływ na praktykę polityczną – słabe. Dopóki pozostaną odosobnione, pozbawione społecznego poparcia i politycznego wpływu, Rosja – uporawszy się po raz kolejny z reprodukującymi się okresowo kryzysami – szukając właściwej dla siebie przyszłości, będzie wciąż kroczyć swą nową-starą drogą.

⁹⁸ Cyt. wg R. Pipes, *Rewolucja rosyjska...*, s. 64.

⁹⁹ B. Jelcyn, *Prezydencki maraton*, Warszawa 1999, s. 52.

¹⁰⁰ R. Pipes, *Nieznośnie bliska zagranica...*, s. 7.

¹⁰¹ J. Gajdar, *Gibiel imperii...*, s. 17.

ZAKOŃCZENIE

Celem książki było wskazanie, ogólne rozpoznanie i analiza różnorodnych przejawów wzajemnej korespondencji, podobieństw i odpowiedniości – oraz mechanizmów i procesów modyfikacji, a także przejawów kamuflażu i mistyfikacji, jakie się z nimi wiążą – między mentalno-kulturowymi i społeczno-politycznymi formami, obecnymi w przed- i porewolucyjnej Rosji. W charakterze końcowych uwag proponuję krótkie przypomnienie i podsumowanie niektórych przedstawionych wcześniej poszukiwań, ustaleń i diagnoz.

Kwestia bolszewizmu i bolszewickiego doświadczenia Rosji stanowiła od początku ważny problem myśli rosyjskiej. Próby ich rozpoznania, identyfikacji i objaśniania przez myślicieli niemarksistowskich i niekomunistycznych szły w bardzo odmiennych kierunkach. Niektórzy spośród nich dostrzegali w bolszewizmie przede wszystkim społeczną i kulturową degradację Rosji, panowanie gorszych bądź system kryminalnego podziemia. Inni próbowali zidentyfikować go w kategoriach kultury, widząc w bolszewizmie: przejaw rosyjskiej tradycji historycznej, środek azjatyzacji Rosji, metamorfozę tamtejszego okcydentalizmu lub – przeciwnie – antyokcydentalizmu, innobytno kapitalizmu, negatywną syntezę kultur i cywilizacji. Ci, którzy swoją uwagę zwracali w stronę duchowo-psychicznych wymiarów bolszewizmu, odnajdywali w nim: chorobę psychiczną, metamorfozę rosyjskiej duszy narodowej, skutek kompleksu podrostka właściwego cywilizacji rosyjskiej.

Byli i tacy, którzy istotę bolszewizmu wiązali z rolą odegraną przez rosyjską inteligencję; owej istoty doszukiwano się wówczas w sferach metafizycznej i społecznej bądź religijnej. W bolszewizmie widziano również plód wojny, utopijny terroryzm bądź symptom narodzin nowego typu antropologicznego. Sedno badanego zjawiska próbowano także uchwycić, szukając jego odpowiedników w historii powszechnej i w charakterze wzajemnych relacji między leninizmem i marksizmem; rozpatrywano go jako zjawisko o znaczeniu ogólnoświatowym albo – w sposób pośredni – poprzez refleksję nad przesłankami możliwości jego przewyciężenia. Jeszcze inni istotowy sens bolszewizmu wiązali przede wszystkim z charakterem jego wpływu na los kraju, widząc w nim ocalenie albo – przeciwnie – zabójstwo bądź samobójstwo Rosji.

Sami wyznawcy i zwolennicy bolszewizmu – przy wszystkich wewnętrznych sporach, rozstrzyganych często drogą przymusu i represji – widzieli natomiast, bądź przynajmniej tak deklarowali, w rewolucji, partii i państwie bolszewickim

instrument, środek, formę i załączek rozpoczętego jakoby na ziemi rosyjskiej przejścia od „klasowej prehistorii” do właściwej historii ludzkości: ogólnoludzkiej wspólnoty, zjednoczonej i wolnej, stanowiącej ukoronowanie i finalne spełnienie dziejów, rozpoznane przez marksizm-leninizm występujący w charakterze ekskluzywnej naukowej prawdy.

Myśl marksistowska traktowała komunistyczną przyszłość jako finalne wyjście z prehistorii, skok z królestwa konieczności do królestwa wolności, wierząc w możliwość swobodnej kreacji porządku społecznego, wolnego od ograniczeń, sprzeczności i determinacji przeszłości. Odpowiadało to dobrze mentalności i kulturze mieszkańców Rosji, postrzegających własne losy i dzieje swego kraju w kategoriach „wybuchu”, przeżywających egzystencję nie tyle jako życie po prostu, co raczej wyzwolenie się ze snu śmierci, swoiste zmartwychwstanie. Treści i schematy marksistowskie, podlegające w warunkach rosyjskich procesom adaptacyjnych modyfikacji, maskowały – a zatem często *de facto* wzmacniały siłę jego wpływu – moment kontynuacji między przedrewolucyjną a bolszewicką Rosją, między imperium carskim a imperium sowieckim.

W charakterze – w sposób szczególnie ważnej dla dominującej w Rosji mentalności i kultury binarnej – antykultury występowała tam nie tyle rosyjska przeszłość przedrewolucyjna, a kapitalizm kojarzony z Zachodem. Co więcej, w ramach marksistowsko-leninowskiej matrycy ideologicznej: baza ekonomiczna – nadbudowa ideologiczna znaczenie tradycji duchowo-kulturowej i państwowej Rosji zostało zasadniczo zmarginalizowane, niemal zepchnięte poza pole widzenia. Uwadze uchodziły nie tylko wskazana korespondencja mentalnych, kulturowych, społecznych i politycznych form przed- i porewolucyjnej Rosji, ale również fakt, że ideologia bolszewicka umożliwiła np. zachowanie tradycyjnej, przyjętej m.in. pod wpływem Bizancjum, postawy wobec Zachodu, nadal traktowanego jako „heretycki”, „zepsuty” i „dekadencki”. Nie zauważano również, bądź traktowano je jedynie jako zanikające relikty przeszłości, przejawów ewidentnej rewitalizacji – tyle że w nowej ideologicznej szacie – szeregu wykształconych wcześniej, czasem wręcz odwiecznych postaw, mitów, oczekiwań i przeświadczeń, z pojmowaniem swego państwa jako „duszy świata”, „Trzeciego Rzymu” czy kraju dysponującego przywilejem szczególnej wolności na czele.

Bliższe przyjrzenie się obecności podobnych fenomenów w carskiej Rosji oraz ich surogatów i metamorfoz w Związku Sowieckim ujawnia zarówno ich archaiczne źródła, jak i konserwująco-modyfikujący wpływ prawosławia na ich zachowanie i podtrzymanie. Pozwala zidentyfikować wiele elementów religijnych, kulturowych, społecznych, politycznych itp., sprzyjających trwałości i żywotności podobnych fenomenów (m.in. szczególnie charyzmat władzy, idea „Państwa Prawdy”, identyfikowanie z ziemią ruską i rosyjską zaczątków Królestwa Bożego na ziemi, aspirowanie do roli jedyne go depozytariusza „wyższej prawdy”, ideał „wiedzy integralnej”, spotęgowany eschatologizm, mistyczny realizm, soborowość i wspólnotowość, kosmizm i ontologizm, misjonizm, wiara w ogól-

noludzki charakter „duszy rosyjskiej”). Możliwe staje się również rozpoznanie paradoksalnych niekiedy konsekwencji sytuacji, w jaką uwikłana jest w czasach popiotrowych samoświadomość rosyjska, a w szczególności identyfikacja szeregu czynników sprzyjających podtrzymywaniu, rewitalizacji, a czasem nawet spotęgowaniu obecności i siły tradycyjnych archetypów mentalno-kulturowych, podlegających jednocześnie określonym mistyfikacjom, modyfikacjom i specyfikacjom. W polu widzenia pojawia się wówczas – odnoszony zarówno do popiotrowej Rosji w ogóle, jak i do eksperymentu bolszewickiego w szczególności – fenomen „negatywnej syntezy” rosyjskich i zachodnich (ale, jak się okazuje, nie tylko zachodnich, bo i innych nierosyjskich) wartości społecznych i kulturowych, zdających się wyznaczać tyleż „tragiczny algorytm rosyjskiego losu”, co dziejowe wyzwanie, któremu Rosjanie wciąż nie potrafią w pełni sprostać.

Przy wszelkich próbach rozróżniania pierwiastków i postaw rodzimych i obcych, sprzyjających – i w tym sensie „odpowiedzialnych” za nie – zaistnieniu i długotrwałemu sukcesowi eksperymentu komunistycznego w Rosji należy, co często uchodzi, niestety, uwagi wielu uczestników prowadzonych sporów, być świadomym faktu, że w odniesieniu do popiotrowej Rosji, której charakter i dynamikę wyznacza wzajemna interakcja „substancji” zastanej i treści wywodzących się z kultury zachodniej, stosowanie rozróżnień typu „wewnętrzne” i „zewnętrzne” czy „endogenne” i „egzogenne” wymaga szczególnej ostrożności. Bez dostatecznej świadomości historycznego kontekstu może ona bowiem prowadzić do manicheizującej absolutyzacji dualizmu, przemieszanych *de facto* ze sobą i przenikających się składników rzeczywistości rosyjskiej i, w konsekwencji, do łatwego wzajemnego przerzucania się odpowiedzialnością za to, co stało się w Rosji w XX wieku.

Sprawę komplikuje również obecność w ideologii bolszewickiej i kształtującej się pod jej wpływem sowieckiej świadomości społecznej całego szeregu treści i struktur o korzeniach i charakterze archaicznym. Jakkolwiek – zachowujące w relatywnie większym stopniu niż chrześcijaństwo zachodnie, niektóre właściwości dawnych religii kosmicznych – prawosławie oraz panujący w Rosji od stuleci system polityczny – sakralizujący władzę, czyniący z niej podstawę porządku społecznego, wymagający od jednostek postaw zawierzenia i oddania władzy – sprzyjają zachowaniu pierwiastków archaicznych, to ich obecność w masowej świadomości społecznej nie jest przecież przejawem czy świadectwem rosyjskiej wyjątkowości. Przesłonięte kolejnymi, historycznie późniejszymi, warstwami kulturowymi, tkwią one w głębszych warstwach i strukturach nie tylko rosyjskiej, świadomości. Szczególnie w okresach kryzysów ujawniają niejednokrotnie swą obecność, stając się przejawem, surogatem i środkiem kompensacji dla wielu grup i jednostek, niezdolnych do innego sposobu rozumienia, konceptualizacji, czy pozytywnego podjęcia wyzwań, modernizującego się świata. Pomagają one w dojściu do władzy, i utrzymywaniu jej, różnego rodzaju Synom Światłości – dzieląc przedstawił wyżej sposób myślenia z powodu podobnej nie-

zdolności, z pobudek cynicznych, kompensacyjnych, instrumentalnych itp. Mają oni w swym przekonaniu i w oczach swych wyznawców zawsze rację, posiadając monopol na domniemaną wyższą, ekskluzywną i integralną Prawdę. Dzielią świat na Dobro i Zło, siły Światła i siły Ciemności; te pierwsze utożsamiając z tym, co własne, oddane im i posłuszne, a drugie z tym, co obce, wrogie, destrukcyjne, jeszcze niepodporządkowane.

Alternatywą dla otwartego społeczeństwa obywatelskiego – zakładającego wolność, dojrzałość i samodzielność jednostek, autoteliczną wartość prawa, konieczność dokonywania wyboru i poszukiwania kompromisu między kolidującymi ze sobą wartościami – staje się wówczas, wykluczający *de facto* autentyczny dialog, porządek autorytarny, zdominowany przez grupę sprawującą władzę w imię jakiejś głoszonej przez siebie uwznioślonej misji, narodowej racji, w imię dobra „zwykłych ludzi” czy właściwie pojmowanych interesów ludu. Ideologicznej, instrumentalnej degeneracji ulega wówczas wiara religijna, a forsowane hasła fundamentalistyczne wypychają treści chrześcijańskie w struktury archaicznej percepcji rzeczywistości i właściwego jej sposobu pojmowania świata. W warunkach dynamicznie rozwijającego się, coraz bardziej złożonego świata trudno oczekiwać, by ich sukces mógł być pełny czy długotrwały. *Quasi*-archaiczne treści zostają z czasem ponownie zepchnięte poza sferę publicznego dyskursu i oficjalnych formuł ideologicznych – nie znikają jednak całkowicie, a przechodzą w stan uśpienia, jakby czekając na swą kolejną szansę.

Wskazywanie wielorakich przejawów i aspektów wyraźnie zauważalnej współmierności niektórych – często bardzo podstawowych i istotnych – treści, form i struktur mentalnych, kulturowych, ideologicznych i politycznych przedrewolucyjnej Rosji z jednej strony, a marksizmu oraz ideologii bolszewickiej i państwa bolszewickiego z drugiej, nie powinno zatem, jak to się często dzieje, służyć nazbyt jednostronnemu wiązaniu komunizmu i Rosji. Jednym z wyrazów utrzymującej się wciąż żywotności podobnej tendencji jest automatyczne czasem identyfikowanie i kwalifikowanie zjawisk oraz procesów dokonujących się we współczesnej Rosji jako przejawów i procesów rekomunizacji czy resowietyzacji. Przedstawione wyżej analizy unaoczniają – w sposób jedynie na pierwszy wzgląd paradoksalny – że sprawa nie może być traktowana w tak jednoznaczny sposób: rozważenie różnorodnych uwarunkowań dostrzegalnej niewątpliwie podatności Rosji XX wieku na procesy bolszewizacji pozwoliło ujawnić cały szereg bardziej generalnych czynników – trwale i głęboko wpisanych w rosyjską historię, jej najszerzej rozumianą tradycję polityczno-kulturową i rzeczywistość społeczno-mentalną. Wiele z nich – mimo wszelkich zmian, modyfikacji i przeobrażeń – pozostaje żywotne również dziś, generując postawy dążenia, aspiracje, wartości, mity, złudzenia itp., które wcale niekoniecznie są po prostu kontynuacją i metamorfozą bolszewickości czy sowieckości Rosji. W licznych przypadkach sprzyjają im przede wszystkim czynniki o naturze znacznie ogólniejszej i bardziej trwałej, a także dziedziczenie określonego typu postaw Rosjan wobec

władzy czy reakcji na zewnętrzny kontekst zachodni i związane z nim wyzwania cywilizacyjne, towarzyszące losom Rosji przynajmniej od kilku stuleci. Można oczekiwać, że niezależnie od tempa i zasięgu zmian oblicza współczesnego świata i intensywności międzykulturowych interakcji, ich – czasem niepokojący i silny, wcale jednak nie fatalistyczny i niekoniecznie przemożny – wpływ na przyszłe doświadczenia i losy ojczyzny Dostojewskiego okaże się znacznie trwalszy niż siła, słabnąca wyraźnie wraz z upływem czasu, żywotności jej komunistycznej spuścizny.

Jak pokazuje ostatnich kilkanaście lat, „sowa Minerwy” nie dla wszystkich wylatuje nawet po zmierzchu. Proces uporania się z komunistyczną przeszłością Rosji jest szczególnie trudny, gdyż proces rewizji i przewartościowań tradycji musiałby sięgać w istotnej części samych podstaw rosyjskiej tożsamości, szeregu utrwalonych w niej archetypowych struktur mentalnych oraz centralnego nurtu rosyjskiej tradycji kulturowej i politycznej. Występuje charakterystyczne sprzężenie zwrotne: z jednej strony sposób, w jaki Rosjanie – i na ile w ogóle – uporać się z problemem swego uwikłania w bolszewizm wpływać będzie na kształt ich teraźniejszości i przyszłości; z drugiej – dokonywany przez Rosję i jej mieszkańców wybór swej przyszłości określa sposób pojmowania przez nich doświadczeń przeszłości. Coraz bardziej aktualnym wyzwaniem dla Rosjan staje się prze-myślenie na nowo: siebie samych, Rosji i świata; wciąż jednak brakuje im często, nie tylko dostatecznie silnej i rozpowszechnionej woli intelektualnej i politycznej, ale po prostu wytrwałości i chęci, a także umożliwiających to pojęć i narzędzi teoretycznych.

Głęboko ugruntowany w Rosji finalizm i maksymalizm sposobów myślenia, a ponadto często przemożna nadal tęsknota za integralną, dającą moc i potęgę, „wyższą wiedzą”, intensyfikują dodatkowo inicjacyjny charakter wyzwania związanego z potrzebą uświadomienia sobie, że – w warunkach wielowymiarowych przemian współczesnego świata w procesy i mechanizmy, w które włączona jest również Rosja – nic w rozumieniu rzeczywistości nie daje się definitywnie rozwiązać raz na zawsze. Zastosowane sposoby konceptualizacji i eksplanacji świata współkształtują każdorazowo opisywaną i penetrowaną rzeczywistość, sprawiając, że nie ma do niej żadnego ekskluzywnego klucza, zapewniającego jakoby kontakt z jej absolutnym, prawdziwym obliczem – bez popadania na powrót w archaiczne struktury zideologizowanego mitu...

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	5
I. „DUSZA ROSJI”, „DUSZA ŚWIATA”.....	9
II. NARÓD, LUD, KLASA, PARTIA, WÓDZ.....	32
III. WOLNOŚĆ, JEDNOŚĆ, OGÓLNOLUDZKOŚĆ.....	53
IV. STĄD DO PRZYSZŁOŚCI.....	75
V. BOLSZEWICKI AZJOPA.....	98
VI. SOWA MINERWY NIE ZAWSZE WYLATUJE O ZMIERZCHU.....	122
ZAKOŃCZENIE.....	145