

Rosyjska tożsamość – *pro et contra*

Janusz Dobieszewski

ZAKŁAD FILOZOFII RELIGII
UNIwersytet Warszawski

dobieszewski@uw.edu.pl
ORCID:0000-0002-9174-6814

Abstract

The article considers the problem of the historical (cultural, national) identity of Russia as perceived by Petr Chaadayev, Vladimir Solovyov and Fyodor Dostoevsky. In all three projects we deal with clearly universal concepts. However, the article then states, this Russian universalist idea and the vision of Russian identity built on it also has its darker, doubtful, even dangerous side. This idea may lead to decisions, to the projection of hasty, reckless, not so much limited by the weight of hard realities, but not taking into account the realities, treating them as almost entirely plastic and yielding to the pressure of creative and efficient subjectivity. This often took the form of dubious messianism, special mission, special powers which, in the name of a salvific or even due future, do not have to take into account the rules and regulations of the current world; it resulted in such visions of happiness worthy to be coerced into, so as not to regress in its realization from enslavement and crime.

Tęsknota za tożsamością (i to właśnie jako poważna tęsknota, tęsknota dojmująca, nakierowana na przezwycięzenia pewnego zupełnie zasadniczego braku, a nie jako jedynie jakaś tymczasowa i szybko pokonywana wada, wynikająca z niedociągnięć kulturowej spostrzegawczości lub niedokładności intelektualnego skupienia) jest w przypadku Rosji zjawiskiem czy zdarzeniem wyjątkowo adekwatnym do jej sytuacji historycznej. Jest tak przynajmniej z pewnej – ale za to wpływowej, reprezentatywnej i efektywnej – perspektywy historycznej i filozoficznej, i to z tej perspektywy chcę spojrzeć na problem. Byłaby to perspektywa, którą przede wszystkim odnajdujemy u dwóch myślicieli, spośród których wskazuje się zazwyczaj – zależnie od preferencji – prekursora filozofii rosyjskiej; chodzi o Piotra Czaadajewa oraz o Włodzimierza Sołowjowa. Perspektywa ta była następnie rozwijana przez wybitne postacie myśli rosyjskiej, zaś jej odgłosy i pogłosy znajdujemy w jeszcze szerszym zakresie kultury rosyjskiej, choćby u Fiodora Dostojewskiego, a i jej przeciwnicy dowartościowywali ją przynajmniej pośrednio, określając poprzez odniesienie do niej swoje stanowisko.

Chodziłoby zaś tu o pogląd spektakularnie i skandalicznie sformułowany przez Czaadajewa, iż Rosja jest krajem bez historii (a więc i bez tradycji, bez kulturowej tożsamości), że nie stanowi żadnej określonej jednostki społeczno-historycznej, że jest pozbawiona samodzielności, indywidualności historycznej, własnego gruntu i substancji narodowej; jest poboczem historii, jest „pomiędzy”, pomiędzy innymi określonymi podmiotami dziejów. „*Nie należymy – pisał Czaadajew – do żadnej z wielkich wspólnot rodu ludzkiego; nie należymy ani do Zachodu, ani do Wschodu i nie posiadamy tradycji ani jednego, ani drugiego. Umieszczonych jak gdyby poza czasem, nie objęła nas powszechna edukacja ludzkości*”.¹ Rosja podatna jest co prawda na każdą nową ideę, nawet w większym stopniu niż Zachód, ale właśnie dlatego, że idea ta nie napotyka żadnego oporu tradycji, dziedzictwa, kultury. Nowa idea bez trudu zajmuje miejsce dotychczasowej, ale sama skazana jest na szybką porażkę, nie zapisując żadnego trwałego śladu w umysłach i życiu narodu. Taki pogląd prezentował Czaadajew w słynnym *Liście filozoficznym*, opublikowanym (nieco niespodziewanie ze względu na jego obrazoburczość) w roku 1836. Ale w tekście, będącym reakcją na skandal, jaki wywołał *List*, a więc w *Apologii obłąkanego*, wprowadził Czaadajew pewien nowy motyw – znamienny, ratunkowy, a i kreatywny dla sprawy. Wprawdzie nadzieją rosyjskiej przyszłości nie może być przeszłość, pusta i pozbawiona gruntu, życia oraz kulturotwórczych doświadczeń, lecz może nią być obecna pozycja Rosji wobec otaczającego świata. Swej szansy szukać Rosja może i musi nade wszystko poza sobą. Być może to właśnie jej brak tradycji, jej dziewiczość historyczna mogłaby okazać się elementem sprzyjającym postępowi wręcz całej ludzkości, który dotychczas dokonywał się poza Rosją. Sprzyjającą zaś ku temu okolicznością jest – stwierdzany przez Czaadajewa – pewien kryzys imponującego rozwoju historycznego Zachodu, w którym barierą rozwojową, ograniczonością Europy jest to samo, co stanowi zarazem jej siłę, czyli tradycja. W chwili obecnej tradycja ta staje się ciężarem, przytłacza swym bogactwem, różnorodnością, niemal chaotycznością, a jednocześnie wyczerpuje swą żywotność.

Sytuacja Rosji jest sytuacją potencjalnie korzystną, aczkolwiek tylko wobec takiej, a nie innej sytuacji Europy. Nie mogąc się odwołać do własnej tradycji, Rosja może odwołać się do tradycji europejskiej i zarazem do granic tej tradycji; niespełniona europejską, ale i jakkolwiek tradycją, może granice te rozpoznać i przekroczyć, umożliwiając odświeżającą dalszą drogę cywilizacji europejskiej, a jednocześnie realizować „dla siebie” te zadania cywilizacyjne, które Europa ma już dawno za sobą. Jak napisze Czaadajew: „*uważam naszą sytuację za szczęśliwą, o ile tylko zdołamy właściwie ją ocenić; myślę, że to wielkim przywilejem jest obserwowanie i osądzanie świata z wysokości myśli wolnej od niepohamowanych namiętności i nędznej interesowności, które gdzie indziej mącą wzrok człowieka i wypaczają jego sądy*”. Dzięki wolnej myśli, dzięki nieistnieniu tradycji, która z góry, z żelazną

¹ Czaadajew, 1961: 96.

koniecznością dyktowałyby dalsze koleje rozwoju, Rosja może uniknąć błędów i cierpień związanych z rozwojem Europy, zarazem ratując owoce tego rozwoju.²

Szansę postępu ludzkości, która zabrnęła w kryzys historycznego wyczerpania, wiązać więc można i należy tylko z narodem, który jest w stanie spojrzeć na osiągnięcia Zachodu bez uprzedzeń, bezinteresownie, z zewnątrz, bez zawiści – bo sam nie ma żadnej alternatywy; ale i bez niewolniczego zachwytu – bo chciałby ominąć niebezpieczeństwa i błędy historii Zachodu. Który może i potrafi zadać pytanie o wartość, sens, cel przebytej przez Zachód drogi – bo jest wobec niej zdystansowany, ale jednocześnie jest nią zainteresowany. Na tym polega szansa Rosji, ale także szansa Europy, szansa zachowania, odrodzenia i dalszego doskonalenia osiągnięć Zachodu. Nie chodzi więc u Czaadajewa o wkroczenie Rosji na arenę dziejów z nową prawdą, tkwiącą dotychczas w głębiach życia rosyjskiego, a dziś dojrzałą do objawienia. Jej jedynym bogactwem – jak to ujmie biograf Czaadajewa – jest skromność i uczciwość kogoś, kto chce się uczyć.³

Mamy więc do czynienia w wizji Czaadajewa z sytuacją historycznego kryzysu, sytuacją współistnienia dwóch tendencji (zachodniej i rosyjskiej), które nie mogą trwać w stanie dotychczasowym, które jednocześnie są dla siebie wzajemną szansą i ratunkiem, pod warunkiem wszakże przekroczenia swych dotychczasowych ograniczeń; muszą – by istnieć – stać się częściami składowymi nowej, szerszej całości. Powtórzmy: Rosja nie ma wobec Europy jakiegoś alternatywnego bagażu doświadczeń, oryginalnych i obiecujących instytucji politycznych czy też będących rezerwą dla przyszłości norm i relacji społecznych; Rosja nie może zaproponować Europie jakiegoś własnego systemu wartości. Jej szansa polega na przyswojeniu osiągnięć europejskich i na tym, że jej naiwność, niewinność, dziewiczość pozwoli osiągnięcia te ujrzeć w nowym świetle i natchnąć nowymi siłami rozwojowymi.

Koncepcja Czaadajewa przyciągała i do dziś przyciąga uwagę swą dialektyczną pomysłowością, uniwersalizmem oraz historyczno-intelektualną figurą tak zwanego „przywileju zacofania” czy „przywileju późnoprzychodzących (привилегия опоздавшего)”, w której narody pozostające dotychczas na marginesach historii uzyskują szanse podmiotowego, świadomego, rozumnego, a i sprawiedliwszego zarządzania swoim rozwojem niż to miało miejsce w historii dotychczasowej, zarządzania nadrabiającego dystans zacofania, a zarazem wzbogacającego przy tym i uniwersalizującego całość dotychczasowych dziejów ludzkości. Odnotujmy, że wprowadzie ideę „przywileju zacofania” wiążemy zwłaszcza z Rosją (między innymi za sprawą znakomitej książki Aleksandra Gerschenkrona), ale nieobca była ona choćby myśli i kulturze niemieckiej oraz polskiej (a dużo później licznym ideologom z przestrzeni tzw. „trzeciego świata”), że więc towarzyszy jej pewien

² Czaadajew, 1998: 72.

³ Пор. Гершензон, 1908: 192-193.

przynajmniej odcień powszechności i uniwersalizmu. Dodatkowo wzmacniały ją, choćby tylko pośrednio, gwałtowne i nasilające się od XIX wieku – niekiedy bardzo radykalne, a nawet wręcz katastroficzne – rozrachunki kultury europejskiej z samą sobą.⁴

Trudno dziś oczywiście nie dostrzec zawodności prorocत्व czy prognoz Czaadajewa w warstwie empirii historycznej, ale też jego oceny, a także spostrzeżenia o charakterze – by tak rzec – aksjologicznym czy historiozoficznym zachowują zasadność, a nawet pewną trafność, wyznaczaną przez zawiłości rozwoju historycznego Zachodu, Rosji oraz relacji między nimi. I tak rozwój XIX-wiecznej Europy – umacnianie się i rozszerzanie kapitalizmu – był w oczach Czaadajewa raczej regresem niż kontynuacją wielowiekowej tradycji europejskiej; był przejawem głębokiego kryzysu cywilizacji i kultury europejskiej, jakby ucieleśnionym systemem jej niedoskonałości i wad. Ów kapitalistyczny kryzys czy też zmierzch Europy niejako zadomawia się w historii, trywializując i wulgaryzując wielki bagaż europejskiej kultury, co jest wprawdzie spojrzeniem raczej naiwnym i utopijnym, ale przecież nierzadkim wśród myślicieli zarówno konserwatywnych, jak i progresywistycznych, a dzisiaj – wobec różnych wymiarów kryzysu współczesności – nabierającym nowej i intensywnej energii intelektualnej oraz politycznej.

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

Stanowisko Czaadajewa mogliśmy opisać pozostawiając niejako na dalszym planie i w „rezerwie” chrześcijański charakter sił i celów rozwoju historycznego (skądinąd ważny dla całokształtu stanowiska historiozoficznego Czaadajewa). W przypadku Sołowjowa taki manewr jest już niemożliwy. To chrześcijaństwo uświadomiło i wprowadziło dzieje ludzkości w zupełnie zasadniczy dla

⁴ Gerschenkron, 1962: passim.

Sołowjowa wymiar powszechności. Jednak to wysunięcie przez chrześcijaństwo na plan pierwszy czynnika uniwersalnego wcale nie oznaczało odrzucenia czynnika narodowego. Narody są – co efektownie pokazał wcześniej Hegel i inni myśliciele zwłaszcza z kręgu filozofii niemieckiej – właściwymi organami historycznego organizmu ludzkości. Nacjonalność jest wyrazem – stwierdzał Sołowjow – pozytywnego i twórczego zróżnicowania ludzkości, służącego najlepszemu ujawnieniu i wykorzystaniu wielostronności i różnorodności ludzkiego bytu; pojęcie nacjonalności pozostaje w pozytywnej, żywej więzi z pojęciem ludzkości. Wielkie narody historyczne urzeczywistniały w historii swoje dyspozycje, które w cząstkowy i ograniczony w czasie sposób wyrażały pewne określone dyspozycje ducha ludzkiego. Dla Anglii było to bogactwo i tradycja (*old England*), dla Francji – sława (*le gloire du nom français*), dla Niemiec – wierność (*die deutsche Treue*), dla Indii – ascetyzm. Rosja wnosi tu – według Sołowjowa – wartość z góry przekraczającą wszelkie granice, a jednocześnie afirmującą w szerszej całości wszystkie dotychczasowe ideały narodowe; wartością tą jest chrześcijańska powszechność i świętość (stąd *святая Русь*). W przestrzeni ludzkiej historii ów ideał świętości znajduje wyraz nade wszystko w cnotach pokory, samowyrzeczenia, przekraczania egoizmu.⁵

I właśnie akty narodowego samowyrzeczenia leżą, zdaniem Sołowjowa, u podstaw nie tylko duchowości, ale również państwa i kultury rosyjskiej. Rosja potrafiła „zrezygnować z narodowego samolubstwa w imię narodowego dobra, zerwać z przeszłością narodu w imię narodowej przyszłości”. Ze szczególnym uznaniem przywoływał Sołowjow dwa wydarzenia z historii Rosji, w których wyszła ona poza egoizm narodowy i otworzyła się na oddziaływanie z zewnątrz, i które to wydarzenia będąc samopoświęceniem, były zarazem – choć różnego autoramentu patrioci mogli z łatwością je interpretować i interpretowali jako zdradę „rosyjskiej substancji” – jedynym ratunkiem dla bytu Rosji; pozwoliły jej utrzymać się (w przeciwieństwie na przykład do Słowian zachodnich) w historycznej rzeczywistości oraz w państwowej samodzielności. Wydarzeniami tymi były: po pierwsze, wskazywane jako początek państwowości rosyjskiej, wezwanie Waregów, oraz, po drugie, reformy Piotra I; te ostatnie szczególnie często, jak wiadomo, interpretowane w kręgach słowianofilskich jako zabójcze dla ducha Rosji. Wezwanie Waregów było wynikiem uświadomienia sobie przez lud rosyjski swej skłonności do niezgody i waśni, a także braku inklinacji do jedności państwowej, porządku i organizacji. Nie widząc w sobie elementów jedności, zwrócono się do sił zewnętrznych, z ufnością następnie (w nie i w siebie) podporządkowując się im i nie nastając na ukonstytuowaną w ten sposób władzę państwową. Z kolei reformy Piotra umożliwiły Rosji przetrwanie cywilizacyjno-kulturalne i szanse rozwoju wśród modernizujących się państw nowożytnych, ujawniając ponownie siłę wewnętrzną i uniwersalizm ducha Rosji. „*Wbrew wszelkim pozorom* – twierdził Sołowjow – *reformy Piotra Wielkiego miała, w istocie,*

⁵ Пор. Соловьёв, 1966: 54-55.

głęboko chrześcijański charakter, była bowiem oparta na moralno-religijnym akcie narodowego rachunku sumienia”.⁶

Interesujące, że wśród aktów narodowego samowyrzeczenia nie wymieniał Sołowjow przyjęcia przez Rosję chrześcijaństwa. Analogia chrystianizacji do aktów samowyrzeczenia wydaje się tak oczywista, że niektórzy badacze myśli Sołowjowa piszą wprost o trzech aktach samoograniczenia.⁷ Jednak Sołowjow wyraźnie, choć subtelnie, odróżniał charakter tych wydarzeń i objaśniał to następująco: „Nie wspominam tu o przyjęciu chrześcijaństwa w czasach Włodzimierza Świętego, ponieważ dostrzegam w tym wydarzeniu nie tyle czyn narodowego ducha, co bezpośrednio działanie łaski i Opatrzności Bożej. Skądinąd i tu zasługuje na uwagę fakt, że Włodzimierz i jego drużyna nie obawiali się przyjąć nową wiarę od swych narodowych wrogów, z którymi pozostawali w otwartej wojnie”.⁸ Można by też powiedzieć w duchu rosyjskiego filozofa, że chrześcijaństwo i jego przyjęcie – niezależnie od momentu jego pojawienia się w planie chronologicznym – wydaje się w porządku sensu nie tyle do czynów samowyrzeczenia należeć, co je poprzedzać, tworzyć ich przestrzeń, ich warunki możliwości, i to szczególnie w interesującym nas w tej chwili wymiarze społeczno-narodowym. Można by wręcz mieć wrażenie, że to nie tyle Rosja wybiera i przyjmuje chrześcijaństwo, co chrześcijaństwo znajduje Rosję jako najadekwatniejsze dla siebie środowisko społeczno-historyczne. Chrześcijaństwo jest tu rozumiane jako nastawienie duchowe otwarte na tajemnicę, mistycyzm, kontemplacyjność, powszechność oraz jako pochwała „miękkich” cnót życiowych, takich jak: łagodność, pokora, wybaczenie, gościnność, rodzinność, otwarcie na innego, współczucie.

Pokładając spore nadzieje w szansie odegrania przez Rosję roli własnej w dziejach, i to roli syntetycznej oraz uniwersalizującej, odwoływał się Sołowjow – podobnie jak Czaadajew – nie do jakiejś określonej cechy czy substancji narodowej, nie do Rosji w jakiejś jej realności, ale, jak pisał, do „boskich zamysłów odnośnie Rosji”, do jej przyszłości (wolnej, otwartej, nie ograniczonej, nie zdefiniowanej i nie zdeterminowanej jakąś twardą, już istniejącą jakością własną), do jakiegoś więc jej posłannictwa; nie do tego co dane, ale do tego, co zadane. Pozostaje oczywiście problemem na ile owe Boskie zamysły, nawet jeśli znajdują potwierdzenie w kilku spektakularnych wydarzeniach z dziejów Rosji (czyli aktach samowyrzeczenia), obecne są i we współczesnej Rosji, w możliwej obecnie jej roli społeczno-historycznej; jak miałyby też wyglądać „technologie” owego syntezyzującego działania Rosji w dziejach już najnowszych.

Sołowjow próbował ująć to zagadnienie również jako postulat nowego aktu rosyjskiego samowyrzeczenia, jako problem pewnej podskórnej energii

⁶ tamże: 29,33, 178.

⁷ Рог. [Величко, 1902: 84], [Левицкий, 1996: 205-206].

⁸ Соловьёв, 1966: 29-30.

rosyjskiego ducha narodowego, zdolnego – jak w aktach poprzednich – zakumulować się i skoncentrować w punkcie koniecznego historycznego przełomu. I tak, po wskazaniu dwóch wielkich aktów samowyrzeczenia narodowego, Sołowjow postulował: „obecnie dla duchowego odnowienia Rosji niezbędne jest wyrzeczenie się kościelnej odrębności i zamkniętości, konieczne są wolne i otwarte stosunki z duchowymi siłami kościelnego Zachodu”. To zaś wymaga powrotu do właściwego pojmowania i usytuowania kościoła oraz religii w porządku życia społecznego Rosji. Powrotu, gdyż, po pierwsze, taka sytuacja była swego czasu historycznym faktem, a po drugie – podmiotowym gwarantem tej sytuacji, choć gwarantem nie w pełni trwałym i stabilnym, jest lud rosyjski. O ile pierwsze samowyrzeczenie Rosji służyło jej przetrwaniu narodowemu i bytowi państwowemu, drugie – jej powszechności cywilizacyjno-kulturowej, współmierności z osiągnięciami w tym zakresie ludzkości, o tyle samowyrzeczenie trzecie służyć ma jej powszechności religijnej. W akcie tym Rosja inspirowałaby odnowienie duchowej i historycznej powszechności spartykularyzowanego i zagubionego w burzach dziejowych chrześcijaństwa. Te dość ogólnikowe zapowiedzi i proroctwa rozwijał później Sołowjow w mniej albo bardziej udanych projektach bardziej już skonkretyzowanych, ale też nie osiągających na szczęście konkretyzacji zbyt daleko idącej (i ocierającej się o śmieszność czy karykaturalność), projektach zachowujących zwłaszcza odpowiedni dystans wobec jakichś zobowiązań politycznych. Tą mniej udaną konkretyzacją była idea teokratyczna, aczkolwiek udanie powściągnięta projektem polityki chrześcijańskiej; tą bardziej udaną – wyraźnie zarysowujący się w późnych tekstach Sołowjowa – program syntezy chrześcijaństwa z liberalizmem, a w innym ujęciu: program liberalizmu socjalnego.⁹

Te uniwersalistyczne (a zarazem spełniające sens rosyjskości) wizje i projekty Sołowjowa znajdowały jeszcze dalej idącą uniwersalizację, rozmach i wzniosłość (z nie słabszym przy tym motywem rosyjskim) w ostatnich – związanych z publicystyką – przedsięwzięciach pisarskich Fiodora Dostojewskiego. Chodzi o słynną *Mowę o Puszkynie*, wygłoszoną przez Dostojewskiego w trakcie uroczystości związanych z odsłonięciem pomnika Puszkina w Moskwie w roku 1880, oraz o dodatkowy do niej autokomentarz w *Dzienniku pisarza*. W duchu najdalej idącej powszechności i w opozycji do jakiegokolwiek rosyjskiego etnocentryzmu czy rosyjskiej plemienności głosił Dostojewski: „*Misja Rosjanina jest bezsprzecznie misją ogólnoeuropejską i ogólnoludzką. Stać się prawdziwym Rosjaninem, pełnym Rosjaninem, może znaczyć tylko (w ostatecznym rachunku, trzeba to podkreślić) stać się bratem wszystkich ludzi, wszechczłowiekiem, jeśli się tak można wyrazić*”.¹⁰ *Mowa* zrobiła ogromne wrażenie na słuchaczach, wydawać się mogła momentem przełomowym i zwrotnym w dziejach kultury rosyjskiej i Rosji w ogóle. Zdaniem Sołowjowa, „*nie bez racji odczuto wtedy i powiedziano, że*

⁹ tamże: 35.

¹⁰ Dostojewski, 1982: 398.

zlikwidowany został spór między słowianofilstwem a okcydentalizmem”.¹¹ (Tu zauważmy na marginesie, że wystąpienie Czaadajewa z kolei poprzedzało spór słowianofilsko-okcydentalistyczny nie sytuując się w nim; również Sołowjow nie daje się wtłoczyć w kanony słowianofilskie lub okcydentalistyczne). Sam Dostojewski, starający się zresztą nie wyolbrzymiać swej zasługi, pisał, że *Mowa* o tyle stała się wydarzeniem, iż dzięki jej sformułowaniom i jej atmosferze duchowo-intelektualnej „oświadczone wreszcie, że wszystkie rozdziewki między obydwoma partiami i wszystkie pełne złości swary między nimi były dotychczas tylko jednym wielkim nieporozumieniem. (...) przedstawiciele słowianofilstwa od razu po moim przemówieniu, zgodzili się całkowicie z wszystkimi jego wnioskami. (...) ledwo zdążyłem zejść z katedry, podeszli, by uścisnąć mi rękę także okcydentaliści, i to nie byle jacy, lecz przodujący przedstawiciele okcydentalizmu (...). Ściskali mi rękę z równie gorącym i szczerym zapalem co słowianofile i nazywali moje przemówienie genialnym”.¹²

Dostojewski przekonywał w swym przemówieniu o „rosyjskiej skłonności do wrażliwości na wszystko, co obce i do pogodzenia powszechnego”, o tym, że „*ducha rosyjska, geniusz rosyjskiego narodu może lepiej od innych narodów potrafią zawrzeć w sobie ideę ogólnoludzkiego zjednoczenia, braterskiej miłości, trzeźwego spojrzenia, odpuszczającego wrogość, widzącego i wybaczącego odmiennosc, niwelującego sprzeczności*”, że wyrażony przez Puszkina rosyjski duch narodowy polegał na „*przeistaczaniu swego ducha w ducha innych narodów*”, na „*dążeniu do tego, co ogólnoludzkie*”. Ze świadomością pewnej egzaltacji mówił Dostojewski o ogólnoludzkiej i wszechjednoczącej dyspozycji duszy rosyjskiej, o ogarnianiu przez nią „*braterską miłością wszystkich naszych braci*”, o jej „*słowie wielkiej, powszechnej harmonii*”, realizującej „*przykazanie ewangeliczne*”.¹³

Mowa o Puszkynie wydawała się rzeczywiście wyrażać, a i realizować owo – postulowane przez Dostojewskiego, jak i przez Sołowjowa – syntetyczne nowatorstwo kultury rosyjskiej, przełamującej wreszcie, i to w sposób w pełni świadomy, własne rozbitcie (słowianofilsko-okcydentalistyczne), a i przewyciężającej swym uniwersalizmem ograniczoności pogrążających się w zastoju i kryzysie kultur Wschodu i Zachodu. Dostojewski wydawał się też twórcą szczególnie – i to z różnych względów – powołanym i wiarygodnym dla zmanifestowania przełomowości i idei powszechności kultury rosyjskiej (w odniesieniu do filozofii analogiczną rolę spełniał z pewnością Sołowjow). Jak jednak napisze później Wasilij Zenkowski o wystąpieniu Dostojewskiego, „*ten nadzwyczajny sukces, jaki uzyskała jego mowa z okazji odsłonięcia pomnika Puszkina, ta głęboka dążność do pojednania, która ogarnęła wtedy wszystkich, okazały się jednak nietrwałe, a ich oddziaływanie znikome*”.¹⁴

¹¹ Sołowjow, 1988: 155.

¹² Dostojewski, 1982: 383-384; chodzi tu o Iwana Turgieniewa i Pawła Annienkowa; natomiast głównym reprezentantem obozu słowianofilskiego, składającym hołd Dostojewskiemu, był Iwan Aksakow.

¹³ Tamże: 381, 397, 399.

¹⁴ Zenkowski, 1988: 163.

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

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

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

Jednak wspomniane już frazy z Dostojewskiego, a także choćby wątpliwe aspekty idei wolnej teokracji Sołowjowa, łatwe „osuwanie” się klasycznego słowianofilstwa w izolacjonistyczną wizję rosyjskiej, niemal autarkicznej

odrębności i nadzwyczajności kulturowej, radykalny i pryncypialny utopizm rosyjskiego marksizmu, łatwo przy tym przechodzący w doraźny i agresywny realizm polityczny, wreszcie misjonizm czy wprost mesjanizm bez trudu dający się zidentyfikować u niektórych przynajmniej przedstawicieli znakomitego rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, a później filozofii emigracyjnej – otóż wszystko to prowadzi nas do refleksji, iż owa rosyjska idea uniwersalistyczna i na niej budowana wizja rosyjskiej tożsamości ma również swoją stronę ciemniejszą, wątpliwą, nawet niebezpieczną; że w każdym razie idea ta nie przynosi wyłącznie intelektualnej satysfakcji, wolnościowego patosu i moralnej ulgi.

Właściwy jej żywioł wolności, kreatywnizmu, sprawstwa, braku twardego – ograniczającego i determinującego – gruntu (zakorzenia) może stać się bowiem także zagrożeniem, prowadzącym do rozstrzygnięć, do projekcji pochopnych, lekkomyślnych, nie tyle nie ograniczonych ciężarem twardej rzeczywistości, co nie liczących się z realiami, traktujących je jako niemal całkowicie plastyczne i poddające się presji twórczej, sprawczej podmiotowości. Zapał i entuzjazm niezdeteminowanego czynu, mającego świadomie kształtować przyszłość, łatwo prowadzić może od osłabienia krytycyzmu, do uporczywego, do zaślepienia wobec ryzyk i zagrożeń, rzutowanych następnie – gdy już nie sposób tych ryzyk i zagrożeń ignorować – w dalszą i usprawiedliwiającą przyszłość, i w tej jeszcze dalszej przyszłości jakoby znoszonych, wymagających natomiast teraz stanowczości, konsekwencji, poświęceń i ofiar.

Zapewne jeszcze większym zagrożeniem jest to, że podjęty czyn czy projekt – gdy ujawnia się jego pochopność, nietrafność lub ryzykowność (co wydaje się nieusuwalne i nieomijalne w najbardziej nawet świadomym i planowym działaniu nastawionym na zasadniczą przemianę nadchodzącej przyszłości) – broniony być może, czy wręcz musi, z zawziętą uporczywością, a nawet za wszelką cenę; zaś w wymiarze społeczno-historycznym taka wyrastająca z uporczywości (nazywanego konsekwencją), dogmatyzmu (określanego jako pryncypializm) i moralnego szantażu (określanego jako poświęcenie dla przyszłych pokoleń) logika wydarzeń jest zdecydowanie bardziej prawdopodobna niż samokrytycyzm, powściągliwość, rezygnacja czy odstąpienie od wątpliwego, a nawet jawnie fałszywego wyboru.

Świadome działanie historyczne, mające naprawiać błędy poprzednich epok i wcześniejszych podmiotów dziejów oraz – jak w interesującym nas przypadku – wyrównywać niesprawiedliwości nierównomiernego rozwoju historycznego, mogą wyrastać z najszlachetniejszych i najmoralniejszych intencji (w interesującym nas rosyjskim przypadku było to związane ze wzniosłym i wpływowym etosem inteligenckim), może też być jednak pokusą, niebezpieczną pokusą, wnikliwie zresztą i na różne sposoby dostrzeganą przez rosyjskich twórców i myślicieli (przywołajmy choćby *Biesy* i *Wielkiego Inkwizytora* Dostojewskiego, *Krótką opowieść o Antychryście* Sołowjowa, almanach *Drogowskazy* czy znakomite, przenikliwe rosyjskie antyutopie). Ale dostrzeganie tej pokusy również pozbawione bywało – podobnie jak same owe pokusy, czyli entuzjastyczne kreacje przyszłości – wystarczającego wsparcia

faktów historycznych i kulturowych, które mogłyby swą faktycznością dyscyplinować, porządkować, pragmatyzować i urealniać 'nadganie' historii, jak i najszlachetniejsze złudzenia owego 'nadgania'.

Fakty sytuowane były bowiem i od razu dyskredytowane, i to nie tyle w swej określonej treści, ale w swej faktyczności jako takiej – i odnosiło się to zwłaszcza do owych projektów i programów nowego świata – w przewyższanej i kryzysowej przeszłości-teraźniejszości (jako więc na przykład negowana właśnie i pokonywana wolnym czynem własność prywatna czy instytucjonalna religia, jako lekceważony, bo tchórzliwy i drobnomieszczański zdrowy rozsądek, jako płytki utylitaryzm ocen i światopoglądów, dominujących w starym świecie) lub też umieszczano je w powierzchownym, płynnym rosyjskim braku tradycji (jako więc negowaną i pogardzaną religijność mistyczną i liturgiczną, jako płytki i egoistyczny tradycjonalizm i konserwatyzm warstw wyższych oraz zacofanie i bierność rosyjskiego ludu, czy też jako choćby obłudny i aspołeczny estetyzm). W dodatku próby krytycznych rozrachunków z programami gwałtownych i wyzwolicielskich zwrotów historycznych same uwikłane były w pewnej mierze w entuzjizm owych przeobrażających i odnowicielskich spojrzeń i negacji, ignorujących czy dyskredytujących fakty, zwłaszcza w ich pospolitości oraz w aspekcie wiążącej się z nimi i wymuszanej przez nie powściągliwości, odpowiedzialności, rozwagi, umiaru, czy nawet minimalizmu, zdających się być jedynie karygodną i odrzucaną pozostałością starego świata. Z kolei alternatywne, zbawcze, wzniosłe i zasadnicze wartości moralne oraz społeczne, które temu przeciwstawiano zbyt często sytuowano w sferze abstrakcji, skrajnej radykalności, czystej postulatynośi oraz utopii, skazując je na sporą bezproduktywność, którą jakoś próbowano przewyższać w tyleż pomysłowych i efektownych, co wymyślnych, sztucznych oraz ekscentrycznych konstrukcjach intelektualnych i artystycznych (skrajnym tego przykładem był projekt wspólnego czynu Nikołaja Fiodorowa, z zadaniem wskrzeszenia naszych przodków, wysoko ceniony przez najlepsze rosyjskie umysły przełomu XIX i XX wieku).

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

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

To z tego rodzaju pokusami i gwałtownymi próbami realizacji tych pokus mieliśmy do czynienia w wielu miejscach i momentach dziejów Rosji Radzieckiej, a i w pewnym ogólniejszym jej nastawieniu historiozoficznym i politycznym, później realizowanym choćby – i to w sposób szczególnie zbrodniczy – w okrutnej rewolucji w Kambodży; a i na naszych oczach mają właśnie miejsce wydarzenia jakoś wyrastające z opisanych tu idei i dróg realizacji tych idei, które to wydarzenia nie pozwalają nam przypuszczać, że być może dawne sprawy były wynikiem tylko szczególnego zbiegu szczególnych okoliczności, dających się po latach potraktować z wyrozumiałością, a nawet ze zrozumieniem. Ostatnie wydarzenia nadają zupełnie nowa moc i znaczenie tym nieco dawniejszym ideom, zjawiskom i projektom, czyniąc je nie tylko fatalnymi, ale także zasadniczymi i strukturalnymi dla dziejów Rosji. To raczej okresy normalizacji, stabilizacji i autentycznego, choć stopniowego postępu, stają się w tym świetle niemal nieistotnymi przerwami w dominującym nastawieniu i strategii na aktywne, zdobywcze, a i zbrodnicze kształtowanie świata, swego w nim miejsca i swojej w nim historii na prawach własnych. Co więcej, cień przemocy rzucony tutaj na cały ów otwarty, wolnościowy, kreatywny i uniwersalistyczny projekt zrozumienia miejsca i roli Rosji w historii, którego wyrazicielami byli Czaadajew, Sołowjow i Dostojewski, zdaje się tu padać na samych Czaadajewa, Sołowjowa i Dostojewskiego, zdaje się czynić ich co najmniej mimowolnymi uczestnikami degradacji wolnościowej intencji w przemoc i przymus. Takiego dziś sensu nabiera w świetle ostatnich zdarzeń także pewna inicjatywa rosyjskiego prezydenta sprzed kilku lat, by rosyjscy urzędnicy w wolnym od pracy, świątecznym okresie przeczytali

Sołowjowa, Bierdiajewa i Iljina. Mogło się wówczas wydawać, że jest to świadectwo intelektualnych i oświeceniowych dążeń władcy, dzisiaj natomiast jawić się musi jako próba zaprzęgnięcia wolnościowych wzlotów rosyjskiej filozofii do sztywnych, dogmatycznych i przemocowych dążeń rosyjskiej władzy.

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

Zagrożenie, które staramy się tu zidentyfikować i objaśnić, okazało się wyrastać – przynajmniej potencjalnie – z najświetniejszych, najbardziej otwartych, najbardziej wolnościowych ujęć rosyjskości, co prowadzi nas do fatalnego przypuszczenia, że to być może nie ujęcie otwarte i uniwersalistyczne chroni nas przed ordynarnym fanatyzmem, fundamentalizmem, zawężaniem horyzontów, ale pręcej to, czego staraliśmy się uniknąć w obawie przed nacjonalizmem, i perspektywą partykularystyczną. Być może to raczej i pręcej wizja narodu z jakimś elementem etnocentryzmu i mocnego zdeterminowania lepiej zabezpiecza przed rygoryzmem, fundamentalizmem i tanim entuzjazmem w tych sprawach – świadomość barier i istnienia rzeczy niemożliwych do przewyciężenia czy nawet win odwiecznych zapewne skuteczniej może i powinna skłaniać do pokory, skromności i pracowitości, pociągających też za sobą wolność i racjonalność (nawet jeśli trzymające się trywialnego umiaru), niż wielkie, obiecujące i bezgraniczne projekty uniwersalistyczne i porywczo kreatywistyczne.

Bibliografia

- Czaadajew, P., 1998, *Apologia obłąkanego*, przeł. J. Dobieszewski, w: *Wokół słowianofilstwa*, red. J. Dobieszewski, Warszawa: WFiS UW.
- Czaadajew, P., 1961, *List filozoficzny*, przeł. Walicka, J., w: *Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna (1825-1861)*, red. Walicki, A., Warszawa: PWN.
- Dostojewski, F., 1982, *Dziennik pisarza 1877-1881*, t. III, przeł. M. Leśniewska, Warszawa: PIW.
- Gerschenkron, A., 1962, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Sołowjow, W., 1988, *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, przeł. J. Zychowicz, w: Sołowjow, W., *Wybór pism*, t. 3, Poznań: Wyd. w drodze.
- Zenkowski, W., 1988, *Rosja i Europa. Dostojewski, Sołowjow, Bierdiajew*, w: *Aletheia*, № 2-3 – Rosyjska filozofia religijna (przeł. MW), Warszawa: In Plus.
- Величко, В.Л., 1902, *Владимир Соловьев. Жизнь и творения*, С.-Петербург: Голике и Вильборг.
- Гершензон, М.О., 1908, *П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление*, С.-Петербург: Типография М.М. Стасюлевича.
- Левицкий, С.А., 1996: *Очерки по истории русской философии (том II)*, Москва: Канон.
- Соловьев, В.С., 1966, *Национальный вопрос в России*, w: Соловьев, В.С., *Собрание сочинений*, т. 5, Брюссель: Жизнь с Богом.