

**Jurija Afanasjewa zmagania
z Rosją**

Idee w Rosji

Komitet Redakcyjny

Roman Bäcker

Marian Broda

Janusz Dobieszewski

Justyna Kurczak

Andrzej de Lazari (Przewodniczący)

Jacek Walicki

MARIAN BRODA

**JURIJA AFANASJEWA ZMAGANIA
Z ROSJĄ**

Ibidem

ŁÓDŹ 2015

© Copyright by Marian Broda, 2015

RECENZENCI

prof. dr hab. Janusz Dobieszewski, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego
prof. dr hab. Marek Styczyński, Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

REDAKCJA

Bogusław Pielat

PROJEKT OKŁADKI

Paweł Chuderewicz

Na okładce wykorzystano portret Iwana III Srogięgo, wielkiego księcia moskiewskiego

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

Wydawnictwo *Ibidem*

ul. Krótka 6, 95-006 Kurowice koło Łodzi

tel. 603 89 22 79; 661 31 62 37

e-mail: ibidem@toya.net.pl; alopatka@ibidem.com.pl

www.ibidem.com.pl

DRUK I OPRAWA

PHU *Multikram*

ul. Mławska 20D, 87-500 Rypin

tel./fax (054) 280 22 06

multikram@hot.pl

ISBN 978-83-62331-28-4

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
Rozdział 1: „Groźna Rosja”: historia i współczesność	12
Rozdział 2: „Kamienna Rosja, martwy lud” – narodowe fatum Rosjan? ...	47
Rozdział 3: „Holokaust na rosyjskiej glebie” – Rosja i(a) Europa	71
Rozdział 4: „Rosjo, naprzód!” – „Nie wolno się cofać”	105
Rozdział 5: Rosyjskiej inteligencji problemy z Rosją	134
Zakończenie	161
Indeks osób	169
Bibliografia	173

WSTĘP

Jedną z najbardziej interesujących postaci w rosyjskim życiu naukowym, i szerzej umysłowym, pozostaje od wielu lat Jurij Afanasjew – uczoney i myśliciel, intelektualista i reformator, człowiek mądry i odważny. Jego prace skłaniają do myślenia, budzą spory i kontrowersje, wskazują ważne i aktualne problemy, pokazują i objaśniają ich głębokie historyczne, społeczne, mentalne, polityczne, kulturowe i ideologiczne korzenie i uwarunkowania oraz wyzwania, jakie w związku z nimi stoją przed Rosjanami i Rosją. Analiza proponowanego przez niego sposobu stawiania i rozpatrywania rosyjskich problemów poznawczych i społecznych stanowi jednocześnie, co będę starał się przedstawić i uzasadnić, dogodny punkt wyjścia szerszej refleksji nad Rosją i zmaganiem przedstawicieli tamtejszej inteligencji z rzeczywistością, w której przyszło im żyć i próbować ją zmienić.

Moja uwaga badawcza skoncentrowana będzie przede wszystkim na wybranych tekstach Jurija Afanasjewa – tych w szczególności, w których podejmowane przezeń intelektualne zmagania z rosyjską rzeczywistością przybierają charakter najbardziej całościowy, przemyślany i samoświadomy, a zarazem reprezentatywny dla jego bogatego dorobku naukowego i intelektualnego oraz treści w nim wyrażanych i eksplikowanych. Analizę owych tekstów, w kolejnych częściach swojej książki, poprzedzał będę – starając się unikać rozpatrywania wyrwanych z ogólniejszego kontekstu myślowego poszczególnych sformułowań i wypowiedzi Afanasjewa – każdorazowo syntetycznym przedstawieniem ich struktury i treści. W rozdziale pierwszym przedmiotem mojego zainteresowania stanie się przede wszystkim monografia *Opasnaja Rossija* (pol. *Groźna Rosja*), w drugim artykuł *My – nie raby?* (pol. *Czy – aby na pewno – nie jesteśmy niewolnikami?*), a w następnym jego, dopisana później, końcowa część, opatrzona tytułem *Chołokost na ruskij poczwie* (pol. *Holokaust na rosyjskiej glebie*). W rozdziale czwartym przedstawiony i poddany analizie zostanie – napisany przez Afanasjewa wspólnie z Aleksiejem Dawydowem i Andriejem Pielipienko – artykuł *Wpieriod, nielzja nazad!* (pol. *Naprzód, nie wolno się cofać!*), w piątym zaś, ostatnim, Afanasjewowskie zmagania z Rosją umieszczę w szerszym kontekście po-

dobnych wysiłków – wybrane aspekty niektórych z nich, dla bieżących celów analityczno-porównawczych, przedstawię już we wcześniejszych częściach swojej książki – podejmowanych przez, programowo okcydentalistyczną zwłaszcza, inteligencję rosyjską. W zakończeniu, rekapitalizująco, zastanowię się nad tym, czy, i w jakim wymiarze i sensie, pytanie o koncepcję myślową oraz postawę Afanasjewa, staje się – może się stawać – ważnym punktem odniesienia dla pytań o myśl rosyjską i Rosję w ogóle, a także dla refleksji nad nimi.

Prace Jurija Afanasjewa od szeregu już lat stanowią przedmiot mojego zainteresowania. Pierwszym z jego tekstów, które stały się dla mnie ważnym punktem poznawczego odniesienia, był artykuł „*Narodowłastije*” *protiw demokracji* – opublikowany w 1992 r. w Moskwie w pracy zbiorowej *God posle awgusta. Goriecz i wybor* – a w szczególności, wskazywane w nim uwikłanie psychologii masowej Rosjan w ahistoryczne struktury zmitologizowanej percepcji świata, utrudniające proces wychodzenia Rosji z przeszłości we współczesność¹. Pisząc książkę *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, nawiązywałem z kolei przede wszystkim do – analizowanych przez Afanasjewa w książce *Opasnaja Rossija* – mechanizmów przekształcania wczesnochrześcijańskiej idei mesjanistycznej w rosyjską ideologię imperialną oraz do, sprzyjającej powyższemu, współobecności i interakcji pierwiastków pogańskich i prawosławnych, ułatwiających proces przekształcania się tam chrześcijaństwa z religii wolności jednostki w religię panowania nad jednostką². Centralnym tematem moich analiz myśl Afanasjewa stała się w referacie *Problemy russkogo intelli-gienta Jurija Afanasjewa s Rossijej* – przedstawionym w 2010 r. na konferencji naukowej *Iskusstwo epochi nadłoma impierii: religioznyje, nacyonalnyje i filoso-fsko-estieticzeskije aspekty* w Moskwie – opublikowanym pod zmienionym przez redaktorów zbiorowej publikacji tytułem, w którym nazwisko autora *Groźnej Rosji* nie było wymienione, a podkreślone zostało wyjście Rosji z koleiny imperialno-autorytarnej³.

W opublikowanej przed kilku laty, sumującej moje wieloletnie badania nad rosyjskimi dążeniami samopoznawczymi Rosjan, monografii „*Zrozumieć Rosję*”?

¹ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 279 i 283.

² Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 105 i 120.

³ Por. M. Broda, *O niektórych problemach, swiazanych s wychodom Rossii s awtoritarno-impierskoj kolei*, [w:] N. Chrienow (red.), *Iskusstwo epochi nadłoma impierii: rieligioznyje, nacyonalnyje i rieligiozno-estieticzeskije aspekty. Matieriały mieżdunarodnoj konferencyi 17–19 maja 2010 goda*, Moskwa 2010, s. 444–460. W rozwiniętej formie został on opublikowany następnie w Polsce: M. Broda, „*Rosyjska koleina*”: *historia i współczesność. Jurija Afanasjewa problemy z Rosją*, [w:] A. Stepień-Kuczyńska, M. Potz, M. Słowikowski (red.), *Na gruzach imperium: demokratyczna modernizacja w państwach regionu Europy Środkowej i Wschodniej*, Toruń 2012, s. 369–394.

O rosyjskiej zagadce-tajemnicy analizie koncepcji myślowej Afanasjewa poświęciłem końcowy podrozdział ostatniego, piątego rozdziału książki zatytułowany *Rosyjska koleina*⁴. W wymienionej pracy przedstawiłem, najpełniej jak dotąd, teoretyczno-metodologiczne podstawy proponowanego przez siebie podejścia badawczego – i rezultaty jego zastosowań – do analizy, ośrodkowych dla tamtejszej tradycji intelektualnej i kulturowej, podejmowanych od wieków przez myślicieli rosyjskich, i Rosjan w ogóle, prób „zrozumienia Rosji”. W podobnej, najogólniej rzecz ujmując, perspektywie głównym przedmiotem mojej uwagi w ramach niniejszej książki stanie się koncepcja Jurija Afanasjewa – w szczególności zaproponowany przez niego sposób percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej, historycznej i współczesnej – ujmowana w szerszym kontekście problemów tamtejszej inteligencji z Rosją.

Zaostrzający się obecnie konflikt rosyjsko-ukraiński, nasilająca się izolacja Rosji w świecie, pogłębiający się w niej kryzys gospodarczy i jego koszty społeczne, a także zdecydowanie proputinowska postawa ogromnej większości mieszkańców kraju wobec obserwowanych faktów i procesów oraz ich oficjalnej politycznej i ideologicznej wykładni, zdają się uzasadniać słuszność wielu formułowanych przez Afanasjewa od lat diagnoz i objaśnień rzeczywistości rosyjskiej. Przedstawiając i analizując w swojej książce jego koncepcje teoretyczne, świadomie unikam jednak sytuacji poddania się pokusie nazbyt aktualizującej interpretacji i oceny, rozpoznawanych w nich założeń, struktur i treści, instrumentalnego odnajdowania „samooczywistych” potwierdzeń i dokonywania również „samozrozumiałych” wartościowań. Na relacje zachodzące między rosyjską rzeczywistością społeczną i mentalną oraz dominującym tam sposobem jej pojmowania, z jednej strony, a sposobem ich percepcji, konceptualizacji i problematyzacji przez Afanasjewa, z drugiej, staram się patrzeć z programowo transcendentalnego punktu widzenia⁵, zachowując postawę poznawczego dystansu – wystrzegać się rozpoznawania-dekretowania w odniesieniu do nich uproszczonych, dychotomizujących przeciwstawięń, diagnoz, ocen i identyfikacji, ujawniać obszary ich wzajemnej odmienności i, możliwych do ujawnienia, podobieństw.

Przeprowadzane przeze mnie analizy warto, jak sądzę, poprzedzić krótkim przedstawieniem podstawowych informacji, dotyczących życia, edukacji, aktywności zawodowej i społecznej oraz działalności intelektualnej autora rozpatrywanych prac. Jurij Nikołajewicz Afanasjew urodził się w 1934 r. w osadzie Majna w obwodzie ulianowskim, w rodzinie nauczycielki szkolnej i robotnika niewykwalifikowanego. Jego ojciec „przeszedł całą wojnę ojczyźnianą, zaraz

⁴ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011, s. 398–437.

⁵ Por. M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1987, s. 42–44, 49–57, 69–75.

po niej był bezpodstawnie represjonowany, przeszedł również gułag⁶. W 1957 r. Jurij Nikołajewicz ukończył wydział historii na Uniwersytecie Moskiewskim, a następnie „próbował tworzyć »świetlaną przyszłość« poprzez pracę komsomolską w Kraju Krasnojarskim⁷. W latach 1964–1968 pracował w aparacie Komitetu Centralnego komsomołu, a następnie został aspirantem Katedry Historii Akademii Nauk Społecznych. W okresie 1972–1982 był docentem w Katedrze Historii Powszechnej i prorektorem w Wyższej Szkole Komsomolskiej. Szczytowym punktem jego partyjnej kariery było stanowisko redaktora działu historii w czasopiśmie „Kommunist”, będącym organem teoretycznym Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego.

Swoją pracę doktorską, poświęconą francuskiej szkole *Annalles*, obronił on, po wcześniejszym odbyciu dwóch staży naukowych na Sorbonie, w 1980 r., otrzymując w roku następnym w Akademii Nauk Społecznych tytuł doktora nauk historycznych. W 1986 r. – „w następstwie konfliktu z *wierchuszką* oficjalnej sowieckiej nauki historycznej⁸ – przeniesiono go do Instytutu Historyczno-Archiwistycznego, gdzie objął funkcję rektora. Gdy w 1991 r. instytut ten przekształcono, z największym wkładem samego Afanasjewa, w Rosyjski Państwowy Uniwersytet Humanistyczny, został on jego pierwszym rektorem, a następnie od roku 2003 – prezydentem.

W okresie gorbaczowowskiej *perestrojki* Jurij Afanasjew stał się jednym z najbardziej znanych i popularnych ideologów i teoretyków rosyjskiej opozycji demokratycznej. Po wygranych wyborach do Rady Najwyższej w 1989 r. wszedł w skład opozycyjnej Grupy Międzyregionalnej. Właśnie on był autorem „sztandarowych” wówczas określeń „komunistycznego bagna”, używanych na I Zjeździe Narodowych Deputatów, takich jak „agresywno-posłuszna większość” czy „stalinowsko-breżniewowska Rada Najwyższa”. W swojej ówczesnej działalności politycznej koncentrował się na wyjaśnianiu i upowszechnianiu w świadomości publicznej „białych plam” sowieckiej historii, odkrywaniu prawdy o represjach, GUŁagu i zbrodniach stalinowskich. W latach 1991–1993 był deputatem Federacji Rosyjskiej, a w 1993 r. członkiem Niezależnej Inicjatywy Obywatelskiej. Gdy, jak zdiagnozował, ukształtowała się i definitywnie utrwałała w Rosji władza „nowej nomenklatury”, Afanasjew wycofał się stopniowo ze sfery aktywnej polityki, pozostając „na pozycjach nieakceptowania

⁶ Ju. Afanasjew, *Opasnaja Rossija. Tradicyi samowlastija siegodnia*, Moskwa 2001, tylna strona okładki książki (praca została opublikowana przez Wydawnictwo Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego, którym Afanasjew wówczas kierował, można zatem sądzić, że zamieszczone tam informacje o autorze korespondują z charakterem jego własnej autoidentyfikacji).

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

ojczystych »obrzydliwości władzy«, krytykując także posłusznych Kremlowi »opozycjonistów« – zarówno lewicowych, jak i prawicowych”⁹.

Kierowany przez Afanasjewa uniwersytet cieszył się przez kilka lat znaczną niezależnością badawczą i edukacyjną; również finansową – przede wszystkim dzięki hojnym dotacjom Jukosu. Sytuacja uległa diametralnej, negatywnej zmianie w następstwie konfliktu szefa koncernu, Michaiła Chodorkowskiego, z kremlewskim centrum politycznym. W coraz mniejszym stopniu akceptowany przez putinowską władzę, Afanasjew odszedł w 2006 r. z uczelni, której był faktycznym twórcą.

Na prowadzonej przez siebie stronie internetowej przedstawił on następującą formułę syntetycznej autoidentyfikacji i autoprezentacji, intelektualnej i społecznej:

Afanasjew Jurij Nikołajewicz, doktor nauk historycznych, profesor. Założyciel Rosyjskiego Państwowego Uniwersytetu Humanistycznego.

Zainteresowania naukowe: historia nauk historycznych, historiografia francuska, historia Rosji, teoretyczne i metodologiczne problemy historii nauki, politologia, filozofia edukacji, nowe edukacyjne systemy i technologie.

Aktywny uczestnik opozycji liberalno-demokratycznej w ZSRR i Rosji¹⁰.

⁹ Tamże.

¹⁰ Ju. Afanasjew, <http://www.yuri-afanasiev.ru/> [dostęp: 16.12.2014].

ROZDZIAŁ 1

„GROŻNA ROSJA”: HISTORIA I WSPÓŁCZESNOŚĆ

Jurij Afanasjew opublikował w 2001 r. swą głośną książkę *Opasnaja Rossija*, której analizy zmierzały, jak sam to już na wstępie określił, do znalezienia klucza do „zakłętej Rosji” – trudnej do zrozumienia nie tylko dla obserwatorów zewnętrznych, ale i dla samych Rosjan. Swoje poszukiwania owego klucza rozpoczął on od wskazania dwóch podstawowych kwestii. Po pierwsze, należy mieć świadomość ontologicznego rozdzielenia rosyjskiego życia społecznego „na realność »normatywną«, deklarowaną, doktrynalną oraz na realność »zacienioną«, faktyczną, skrywaną”¹, przy czym obie one wpływają na ludzki byt. Po drugie, należy uprzytomnić sobie „obecność w rosyjskiej rzeczywistości zjawisk, instytucji i urzędów bez nazw właściwych, a z nazwami nie należących się im samym...”²; chodzi w szczególności o to, że podstawowe zjawiska i instytucje – państwo, parlament, sąd, gospodarka, rynek czy społeczeństwo obywatelskie – istnieją w Rosji jedynie nominalnie, gdzie indziej zaś podobnymi nazwami określane są zupełnie odmienne instytucje i zjawiska.

W następstwie powyższego:

Jeśli postrzegamy rzeczywistość rosyjską (to jest korygując sposób patrzenia i rozumowania faktem jej ontologicznego zróżnicowania oraz używania określeń-nazw nie odpowiadających zjawiskom, instytucjom, instytucjom itp., które się już lub na razie względem nich stosuje), często wydaje się nam ona wręcz absurdalna, całkowicie niezrozumiała³.

Co najwyżej:

My [tj. Rosjanie, w odróżnieniu od obserwatorów zewnętrznych – przyp. M. B.] naturalnie czegoś się domyślamy, o czymś wiemy na pewno, ale na razie tolerujemy ten

¹ Ju. Afanasjew, *Opasnaja Rossija. Tradycyi samowlastja siegodnia*, Moskwa 2001, s. 15. Książka ta w wersji polskojęzycznej, poszerzonej o *Posłowie* autora i zatytułowanej *Groźna Rosja*, została opublikowana przez Oficynę Wydawniczą. W swych wprowadzeniach obie one nieco się od siebie różnią, dlatego – jakkolwiek odwołuję się najczęściej do dostępnej szerszemu gronu polskich czytelników *Groźnej Rosji* – w kilku przypadkach punktem mojego bezpośredniego odniesienia będzie pierwotna, rosyjskojęzyczna wersja książki, wyraziściej, jak oceniam, eksplikująca teoretyczno-metodologiczne założenia Jurija Afanasjewa.

² Tamże, s. 16.

³ J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, Warszawa 2005, s. 2.

teatr absurdu. Nie odczuwamy – ściślej mówiąc, dotychczas nie odczuwaliśmy – niezbędnej, i co ważniejsze, pilnej potrzeby nazywania rzeczy po imieniu⁴,

zdając sobie jednocześnie doskonale sprawę, że zajmowanie się podobnymi sprawami nie wróży w Rosji nic dobrego.

Dopiero po przebicciu się przez warstwę tak pojmowanego „pozoru”, wywodził Afanasjew, można wskazać, gdzie należy szukać właściwego klucza, otwierającego drogę do „zakłętej Rosji”: „Kluczem tym jest swoistość rosyjskiej władzy [...]. Typ władzy ukształtował się w wielowiekowej historii rosyjskiej i właśnie on określił całkowicie ogólny obraz samej historii Rosji”⁵. Rosyjska władza, jednocząc w sobie pierwiastki wzajemnie sprzeczne – jednostkowe i wspólnotowe, twórcze i rozkładowe, inicjatorskie i wsteczne, majestatyczne i plugawe itp. – jest równocześnie demiurgiem i ciemnicą, pozostaje zarazem nieograniczona i niezdolna do czegokolwiek twórczego, a jednocześnie wszystko w Rosji jej podlega, zależy od niej i jest przez nią określane. Dlatego właśnie w swoistości natury rosyjskiej władzy tkwi, w przekonaniu Afanasjewa, zarówno „zagadka” Rosji, jak i jej odgadnięcie-rozwiązanie.

Co więcej:

Rosyjska władza ma bezpośredni związek z rozdwojeniem rzeczywistości na normatywną i „szarą”, z faktem, że w Rosji utrwaliła się nie jedna, a dwie różne rzeczywistości. Władza nasza zawsze jakby pozostawała poza społeczeństwem, była samowystarczalna, od nikogo niezależna, a jednocześnie zawsze je ciemniżyła, gnębiła⁶.

Na potrzeby legitymizacji owej władzy ideologia została przekształcona nie tylko w podstawę, ale i w istotę panującego reżimu, czyniąc Rosję krajem wszechpanującego fałszu. Wskazywali już na to, zaznaczał Afanasjew, niektórzy myśliciele-pisarze: rosyjscy (Danil Granin, Jewgienij Zamiatin, Andriej Płatonow) i zachodni (George Orwell). „Lecz moment prawdy dla samej Rosji jeszcze nie nadszedł. Jest jeszcze gdzieś-tam w przyszłości. I dlatego Rosja pozostaje nadal zakłeta. A bez klucza do niej na razie nie wejdziesz”⁷. W panujących w Rosji warunkach ludność kraju została zmuszona do wypracowania szczególnej strategii postępowania z „taką władzą” – nie przypadkiem przybrało ono kształt ciągłej migracji w strefę cienia i formę rozdwojonego sposobu życia, oscylującego między prawdą i fałszem, oficjalną normą i rzeczywistością.

W przedstawionej we *Wstępie* rozpatrywanej książki ocenie Afanasjewa, wiek XX był wiekiem amerykańskim i jednocześnie wiekiem komunizmu, co,

⁴ Tamże, s. 2.

⁵ Ju Afanasjew, *Opasnaja Rossija...*, s. 20; por. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007, s. 92–96.

⁶ J. Afanasjew, *Grożna Rosja...*, s. 5.

⁷ Ju. Afanasjew, *Opasnaja Rossija...*, s. 21.

jak podkreślał, nie wyklucza się wzajemnie, gdyż ówczesne zjawiska i procesy, których istotę stanowiła walka o hegemonię światową, „przebiegały pod znakiem Rosji, ale przy prymacie Ameryki”⁸. Doświadczeniem historycznym dwudziestowiecznej Rosji stała się niespotykana w dziejach dwukrotna klęska historyczna: bankructwo carskiego samowładztwa, a następnie bankructwo systemu komunistycznego⁹. Z sytuacji, w której Rosja znalazła się na progu nowego tysiąclecia, wiodą – diagnozował Afanasjew – dwie przeciwstawne drogi. Pierwsza z nich – przemawia za nią wielowiekowa tradycja rosyjska, hasła odbudowy wielkomocarstwowej potęgi, umocnienia państwa, stworzenia strategicznej osi Moskwa–Pekin–Delhi itp. – oznacza ponowne skierowanie się Rosji na Wschód. Kierunkiem alternatywnym jest zwrócenie się Rosji w stronę Europy, zakładające, i oznaczające, „Praworządne społeczeństwo, prymat prawa, równorzędne warunki konkurencji gospodarczej i politycznej”¹⁰, rosyjską drogę do integracji europejskiej, z dążeniem do wstąpienia do Unii Europejskiej włącznie.

Starając się rozpoznać, poddać analizie i objaśnić trwałe właściwości rosyjskiej rzeczywistości, Afanasjew rozpatruje najpierw tatarsko-mongolskie imperium rosyjskie, a następnie proletariacko-komunistyczne imperium sowieckie.

W bezpośrednim odniesieniu do pierwszego z nich w następujący sposób diagnozuje on i objaśnia – determinującą, utrzymującą się do dziś, jej charakter – genezę rosyjskiej władzy:

zjednoczenie, a ściślej podbicie Rusi przez Moskwę było warunkiem i sposobem na utrzymanie wielkiej liczby wojskowych i różnej rangi służb książęcych. Cała ta masa żądnych zdobyczy rozlała się po Rusi, głęboko nurzając we krwi fundamenty moskiewskiej władzy – taka jest władza rosyjska!¹¹

Konieczną przesłanką sprawowania i trwałości, kształtującej się wówczas, moskiewskiej władzy było postawienie przez nią na swe poddańcze związki z – podporządkowującą sobie, za jej właśnie pośrednictwem, ziemie ruskie – tatarsko-mongolską Ordą: „Skoro jednak miało to być warunkiem utrzymania władzy [wykłada polityczno-życiowe *credo* moskiewskich władców Afanasjew – przyp. M. B.], należało tak robić”¹². W następstwie utrwalenia się wskazanej determinanty politycznych motywacji i działań, jedną z dominujących rosyjskich tradycji stała się zasada utrzymania władzy za wszelką cenę, co, jak podkreśla, nie powinno dziwić, skoro „władza nasza ma geny Złotej Ordy”¹³.

⁸ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 7.

⁹ Por. A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999, s. 26 i n.

¹⁰ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 14.

¹¹ Tamże, s. 42.

¹² Tamże, s. 43. Do podobnej diagnozy przesłanek rosyjskiego dążenia do ekspansji doszedł z czasem Wiktor Jerońiejew: „Rosja chce odbudować imperium, by móc sfinansować swoją egzystencję, ale imperium trzeba wydrzeć innym”. *Rosyjska дума jest rozdarta*. Z W. Jerońiejewem rozmawia K. Benedyczak, „Nowa Europa Wschodnia” 2015, nr 1, s. 117.

¹³ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 43.

Moskiewski typ władzy, kontynuował Jurij Afanasjew, cechuje monopodmiotowość, supercentralizm i monologiczność, a także mesjanistyczne i uniwersalistyczne ambicje do zajęcia szczególnego miejsca w świecie. Nie szuka ona kompromisu z innymi, lecz ich niszczy; uznaje tylko siłę i przemoc, dla swej legitymizacji potrzebuje i poszukuje wrogów; jeśli tylko zaczyna ich czasem brakować, zostają przez nią wymyśleni, by było kogo zwalczać, pokonywać i eksploatować¹⁴.

Dla lepszego zrozumienia natury moskiewskiej władzy, wskazywał Afanasjew, trzeba ponadto rozpoznać stosunki między nią a Kościołem prawosławnym, kształtujące się przez wieki, poczynając już od chrztu Rusi. O ile na Zachodzie w konfrontacji Kościoła i władzy świeckiej doszło z czasem do kompromisu, rozpoczynającego epokę „panowania prawa” i „panowania na podstawie prawa”, o tyle na Rusi Moskiewskiej zasada jedności Cerkwi i carstwa rozumiana była jako podporządkowanie Kościoła prawosławnego państwu, przejście Cerkwi na jego służbę. Co więcej, „brak prawnej podstawy w stosunkach cerkiewno-państwowych był jedną z przyczyn nihilizmu prawnego, zakorzenionego w państwie rosyjskim i społeczeństwie...”¹⁵

Podjęmowane przez niektórych rosyjskich władców – w szczególności przez Piotra I i Aleksandra II – działania modernizacyjne przynosiły jedynie połowiczne i jednostronne rezultaty, prowadząc nie do zmiany istniejącego systemu, a raczej do jego odtwarzania się w powierzchownie jedynie zmodyfikowanej formie, czemu sprzyjał ich niekonsekwentny, instrumentalny charakter:

Sprzeczność między cechującym każdą reformę dążeniem do zachowania podstaw istniejącego ustroju politycznego a orientacją reform rosyjskich na europeizację uniemożliwiła w Rosji doprowadzenie reform do końca (ograniczano się do częściowej modernizacji), co z kolei stwarzało przesłanki rozwoju nowego kryzysu systemowego¹⁶.

Podjęmowane działania reformatorskie miały zresztą przede wszystkim charakter wymuszony przez – uświadamiane sobie okresowo przez sprawujących władzę – nienadążanie kraju za innymi państwami, z którymi rywalizowała Rosja. Częstym następstwem rosyjskich, a następnie sowieckich, reform była *de facto* konserwacja i potęgowanie się najbardziej negatywnych cech i tendencji życia społecznego, w szczególności wzrastanie stopnia ograniczenia wolności osobistej ludności, traktowanej przez władzę całkowicie przedmiotowo i instrumentalnie. Nie może dziwić zatem, że: „Kiedy w toku modernizacji dawało znaczenie o sobie społeczeństwo obywatelskie, w najlepszym przypadku traktowane było jako przeszkoda, w najgorszym – jako wroga siła”¹⁷.

¹⁴ Por. J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*, Gdańsk 1990, s. 9–10.

¹⁵ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 51. Por. J. Faryno, *Prawowyyje sistiemy*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 66–67; W. Żeltow, *Teorija władzi*, Moskwa 2008, s. 268–270.

¹⁶ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 53.

¹⁷ Tamże, s. 56.

Przechodząc do analizy i charakterystyki proletariacko-sowieckiego imperium sowieckiego, Afanasjew rozpoczął od podkreślenia rosyjskich korzeni bolszewizmu – w pierwszej kolejności leninizmu – oraz stalinizmu i totalitaryzmu. Jak precyzował: „Przy czym »rosyjskie korzenie« należy rozumieć jako przyjęcie, kontynuację, nowe ujęcie i rozwój rosyjskich idei, bezspornie specyficznych, w odróżnieniu od zrodzonych na Zachodzie (na przykład marksizmu powstałego w Europie)”, przesądzających o „niemożliwości jego [tj. leninizmu itd. – przyp. M. B.] powstania poza granicami Rosji”¹⁸.

Przy rozpatrywaniu problemu korzeni leninizmu należy w szczególności, uściślał Jurij Afanasjew, wziąć pod uwagę myśl Mikołaja Czernyszewskiego¹⁹, będącego autorem szczególnie wnikliwej i trafnej, jak oceniał, analizy specyficznie rosyjskiego gruntu, w którym owe korzenie tkwiły. Co więcej, właśnie jego idee – w szczególności sformułowane przezeń odpowiedzi na, traktowane jako fundamentalne, pytanie „Co robić?” – wpłynęły zasadniczo na sposób myślenia młodego Lenina, skłaniając go do napisania książki pod symptomatycznie identycznym tytułem. Według Czernyszewskiego, wskazywał konkretyzująco Afanasjew,

przyczyna niemożności uwolnienia się narodu rosyjskiego od systemu samodzierżawia wynikała z faktu, że historycznie w Rosji nie ukształtowało się społeczeństwo obywatelskie, lecz przeciwnie – utrwalił się państwowy monopol w każdej dziedzinie, ponadto poza niczym nie ograniczonym systemem państwowym nie istniał żaden autonomiczny organizm społeczny²⁰.

Dominujący od wieków w rzeczywistości rosyjskiej paradygmat „wszechwładne państwo – pozbawieni inicjatywy poddani” prowadził w panujących tam warunkach do nieustannej samoreprodukcji istniejącego systemu.

Aby Rosja mogła wkroczyć na drogę wyzwolenia, konieczne było zatem przede wszystkim stworzenie niezależnej przestrzeni politycznej. W wykładni Afanasjewa, odpowiedź Czernyszewskiego na, postawione we wskazanym kontekście, pytanie „co robić?”, brzmiała następująco: można tego dokonać jedynie

przy pomocy „nowych ludzi” i... – być może – zawodowych rewolucjonistów. Powinni to być ludzie osobiście wyzwoleni z poczucia poddaństwa, już nie poddani, a obywatele. Wnikną [oni – przyp. M. B.] we wszystkie klasy, aby efektywnie [...] stworzyć sferę polityczną²¹.

¹⁸ Tamże, s. 59. Zupełnie inaczej sprawę korzeni bolszewizmu i systemu sowieckiego pojmował Aleksander Sołżenicyn, w przekonaniu którego przejście od przedbolszewickiej Rosji do ZSRR było „nie kontynuacją, lecz śmiertelnym przetrąceniem kręgosłupa” (cyt. według: M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, [b.m.w.] 1986, s. 6) – czymś bezwzględnie egzogennym, zerwaniem z dotychczasową, właściwą mu, drogą rozwojową kraju.

¹⁹ W wymiarze ogólniejszym, co stanie się przedmiotem moich uwag w rozdziale 5, J. Afanasjew wyrażenia w rozpatrywanym kontekście również myśl Aleksandra Hercena. Por. s. 147–149.

²⁰ Tamże, s. 62.

²¹ Tamże, s. 64.

Dla Lenina – odrzucającego Objawienie Boże – prawdziwym objawieniem odnajdywanym przezeń właśnie w poglądach Czernyszewskiego stało się odrzucenie „naturalnej drogi ku wyzwoleniu, którą kroczyła Europa, z powodu specyfiki naszej historii i braku socjalnie i politycznie ukonstytuowanych klas” oraz wskazanie przezeń na niezbedność „»nowych ludzi«, którzy indywidualnie wyzwolili się z podległości systemowi”²². Zrywając z marksowskimi ideami, zgodnie z którymi na czele ruchu społecznego stanie – jako jedyna grupa obdarzona przez historię zdolnością niezafałszowanego patrzenia w przyszłość oraz możliwością dokonania wyzwalającej wszystkich przemiany – klasa robotnicza, Lenin zanegował *de facto* klasowe uwarunkowania świadomości i działań proletariatu. Jego zdaniem klasa robotnicza nie jest bowiem zdolna samodzielnie rozpoznać w prawdziwy sposób swoich interesów klasowych i własnego przeznaczenia historycznego, a do powstania w niej świadomości socjalistycznej może doprowadzić jedynie partia rewolucyjna. „Na pytanie »co robić?«, Lenin odpowiadał zatem: należy skorygować specyfikę rosyjskiej historii – partia powinna stworzyć nie istniejącą sferę polityczną”²³.

Fundamentalnym warunkiem efektywności działania takiej partii stawało się, w przekonaniu twórcy bolszewizmu, domaganie się – i zdobycie – niczym nieograniczonej władzy dla nielicznej grupy zawodowych rewolucjonistów, przygotowanych do realizacji wyłącznie jednego celu i uprawnionych do stosowania wszelkich, służących do tego środków. Zamiast uwalniania klasy robotniczej z dotychczasowych kajdan, z tradycyjnych przesądów i systemów wartości, należało stworzyć dla niej – odpowiadający potrzebom czasu i realizacji rewolucyjnego dzieła – nowy system ograniczeń i podporządkowanych im zasad postępowania. Bolszewicy byli zarazem również spadkobiercami innej jeszcze odwiecznej tradycji, dążeń i działań moskiewskiej władzy: kontynuowali ekspansję zewnętrzną państwa rosyjskiego, uzasadniając ją po prostu jedynie w nowy sposób – w szczególności przez powoływanie się na „interesy światowego proletariatu” bądź na działanie w „imię interesów ludu pracującego”²⁴.

Jak konkludował Afanasjew, faktyczną zasadą i istotą sowieckiego komunizmu była przemoc. Wśród jego doktrynalnych podstaw odnaleźć można różne źródła zarówno o okcydentalistycznym, jak i poczwienickim²⁵ rodowodzie i charakterze; należy jednak pamiętać zawsze jednocześnie o azjatycko-piramidalnym typie rosyjskiej władzy, traktującej przemoc jako jedyny środek rozwiązywania konfliktów wewnętrznych i zewnętrznych oraz o określonych właści-

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 65.

²⁴ Tamże, s. 72. Por. P. Fiedosiejew, *Rewolucja Październikowa i postęp społeczny*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10, s. 6–7.

²⁵ O sposobie pojmowania przez J. Afanasjewa *poczwy* i w następstwie poczwiennictwa, por. s. 18–19.

wościach psychologii społecznej Rosjan. „W zakamarkach rosyjskiej psychologii społecznej bolszewickie idee napotykały utrwalone tam przez wieki mity-ideały pogańsko-prawosławne i harmonijnie się z nimi łączyły”²⁶, by wymienić przeświadczenia o rosyjskiej wspólnotowości-kolektywizmie, o Państwie Prawdy, toczącym odwieczny bój z zagrażającym mu Antychrystem, o Rosji-Trzecim Rzymie, ojczulku-carze – namiestniku Boga na ziemi, o bogactwie pojmowanym jako grzech itd. W świadomości społecznej przedrewolucyjnej Rosji, kierującej się bardziej przesądami niż rozsądkiem, przeważały zniewalające ją przekonania, symbole i ideały irracjonalne. Po roku 1917 nałożyło się na nie kolejne zniewolenie w postaci systemu – narzuconych przez bolszewicką władzę – obowiązujących ograniczeń i nakazów, jedynie stylizowanych na racjonalne. W ocenie Afanasiewa właśnie owo „Zdwojone zniewolenie jest najbardziej odczuwalnym rezultatem stalinizacji w duchowym życiu współczesnej Rosji. Głównym powodem fałszywego pojmowania świata, utraty, a ściślej mówiąc – niewykształcenia poczucia tożsamości”²⁷.

Jednym z wyzwań stających przed Rosjanami, wskazywał następnie Jurij Afanasjew, pozostaje wciąż problem, jak żyć i radzić sobie z przeszłością, która nie chce mijać? Symbolem i wymownym świadectwem powyższego może być w szczególności – przedstawiony osobiście przez Putina, w noc noworoczną, poprzedzającą trzecie tysiąclecie – nowy-stary hymn Rosji. Jego słowa napisał w 1944 r. Siergiej Michalkow, który po zdemaskowaniu „kultu Stalina”, zamienił po prostu powtarzane w nim słowo „Stalin” na słowa „partia” i „naród”, a przy następnej zmianie miejsce „ZSRR” zajęły słowa „Bóg” i „Rosja”²⁸. W postawie, i perspektywie, dopuszczającej możliwość akceptacji i racjonalność podobnej transformacji narodowo-państwowego wyznania wiary nie ma *de facto* miejsca na samoświadomy, krytyczny i emancypujący stosunek do rosyjskiej historii – w szczególności do obecności w niej komunizmu i ogromu komunistycznych zbrodni, traktowanych nadal jako „normalne”, tak jak inne stronicie owej historii.

Jak uściślał autor *Groźnej Rosji*, pisząc o rosyjskich korzeniach bolszewizmu, miał na myśli jego źródła ideowe i starał się pokazać sposób, w jaki Lenin przyswoił sobie, przeformułował, a następnie urzeczywistnił niektóre idee myślicieli rosyjskich (między innymi Hercena i Czernyszewskiego), odnoszące się do dróg rozwojowych Rosji oraz sposobów i metod jej przebudowy. Wskazywał on na zakorzenienie idei poprzedników Lenina, i jego samego, w rosyjskiej *poczwie* (w dosłownym przekładzie na język polski *poczwa* znaczy „gleba”, „grunt”). Przystępując do bliższej analizy rozpatrywanego pojęcia, Afanasjew dokonał następującej jego eksplikacji:

²⁶ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 68; M. Ryklin, *Kommunizm kak rieligija. Intellektuały i oktriabskaja riewolucija*, Moskwa 2009, s. 16, 18–20, 28–32.

²⁷ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 69.

²⁸ Por. S. Popowski, *Seksowny Putin*, „Rzeczpospolita”, 12.05.2000, s. A9.

W odniesieniu do historii rosyjskiej termin *poczwa* został użyty w wieku XIX – początkowo oznaczał *narod* [polskie „lud”, „naród” – przyp. M. B.] w jego rozwoju historycznym i stanie współczesnym. Pojęcie to obejmowało także ideę syntezy ogólnoludzkiej, traktowanej jako zadanie stojące przed Rosją. [...] Z czasem w pojęcie „poczwa” włączano najróżniejsze idee, poczynając od wszelakich uzasadnień rosyjskiej oryginalności i samokrytyki, kończąc na antyokcydentalizmie i uzasadnieniu duchowej (a później nie tylko duchowej) walki z Zachodem²⁹.

Przychodzi zapytać, kontynuował autor,

jaką rolę mogłaby odegrać rosyjska historia w zdobyciu maksymalnie pogłębionej i wszechstronnej wiedzy o naszej *poczwie*, która pomogłaby kształtować pozytywne poglądy w kwestii naszej tożsamości narodowej, powołanej do łączenia, a nie tworzenia podziałów między wszystkimi żyjącymi obecnie Rosjanami³⁰.

Sprawa nie jest prosta, gdyż rosyjska historia zdaje się nie dostarczać modeli, mogących stać podstawą przy odtwarzaniu podobnie pojmowanej tożsamości narodowej Rosjan. Nie wiadomo zresztą nawet, jaki okres w dziejach – i istniejący w nim charakter porządku społecznego – najlepiej odpowiada pojęciu „Rosja”: Ruś Kijowska, Carstwo Moskiewskie, Cesarstwo Rosyjskie, Związek Radziecki czy postsowiecka Rosja?

Przed rosyjską inteligencją wszelkich odcieni i orientacji stawał przez wieki inny jeszcze problem,

co zrobić z rzeczywistością, która w żaden sposób nie odpowiada ideałowi. Wtedy właśnie pojawia się dążenie do oszukania rzeczywistości, ucieczki w mit, w legendę, w twórczość duchową. [...] Łamiąc sobie głowę nad tym samym pytaniem: „co zrobić?”, Czernyszewski i Lenin znajdują własne sposoby omamienia, obejścia, przewyciężenia nie dającej się zmienić rzeczywistości oszustwem, [...] na przykład z pomocą partii „nowego typu”³¹.

Pozostając w głębokim przekonaniu, że dobro i zło w człowieku zależne są po prostu od warunków zewnętrznych, rosyjscy intelektualiści sądzą, że już sama zmiana owych warunków wystarczy do triumfu dobra i zniknięcia zła³², a „jeśli rzeczywistość nie dawała się zmienić, można ją było zawsze obejść, wymyślić, wyimaginować”³³. Wielu z nich gotowych było „oddać duszę” w imię samej tylko możliwości przejścia – by nie trzeba było nazbyt długo czekać, z pominięciem stadium pośredniego, w ramach którego lokalizowano burżuazyjne

²⁹ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 85.

³⁰ Tamże, s. 86.

³¹ Tamże, s. 89.

³² Jednym z nielicznych inteligenckich krytyków podobnego sposobu myślenia – zgodnie z którym wystarczy po prostu zmienić zewnętrzne warunki ludzkiego życia i nie będzie już powodów do czynienia zła – był w Rosji Konstantin Leontjew. Por. K. Leontjew, *Wstok, Rossija i Sławianstwo. Filozofskaja i političeskaja publicystika. Duchownaja proza (1872–1891)*, Moskwa 1996, s. 317–319.

³³ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 91.

społeczeństwa zachodnie – do wyższej formy społecznego życia, łączącej, w rozpatrywanym przypadku bolszewizmu, samodzierżawny typ władzy ze wspólnotowym, a więc, jak wierzone, potencjalnie socjalistycznym, ludem rosyjskim.

Mentalno-religijne oparcie dla podobnych idei, postaw, nadziei i zabiegów odnajdywał Afanasjew w psychologii prawosławia i obecnych w niej marzeniach o Domu Bożym, możliwym do ustanowienia już tu, na grzesznej ziemi. Spotęgowany kontrast ideału i doświadczanej rzeczywistości legł u podstaw głębokiego rozdzielenia rosyjskiego ducha, korespondującego z wyczuwanym rozdzieleniem samej owej rzeczywistości:

Przy zewnętrznej harmonijności świata rosyjskiego, opartej na systemie powszechnej służby: car służy Bogu, szlachta – carowi, chłopci – szlachcie, ziemia – chłopom, Cerkiew – wszystkim, wewnątrz świat ten zawsze był pęknięty, rozbity. A historia Rosji była historią rozłamów: między władzą i szlachtą, Cerkwią i państwem, państwem i wszystkimi pozostałymi³⁴.

Jak objaśniał Afanasjew, na Zachodzie oświecenie, którego ducha nie można odrywać od całej tamtejszej kultury technicznej, stanowiło granicę pomiędzy tradycjonalizmem i współczesnością, było przejawem sekularyzacji świadomości, desakralizacji charakteru stosunków między ludźmi; wyrażało racjonalizm, umiłowanie wolności i prymat prawa, przyjęcie których zakładało – z czego zdawano sobie tam sprawę – rezygnację z ich tradycjonalistycznych odpowiedników. W Rosji chciano jednak uniknąć konieczności podobnej rezygnacji i móc połączyć to, co ziemskie, i to, co niebiańskie. „Jednak w warunkach, gdy to, co ziemskie nie pozostawało w zgodzie z tym, co niebiańskie, to, co ziemskie, zostało poddane duchowemu przekształceniu i w rezultacie przekształcone ideowo – zastąpione mitem”³⁵. W następstwie powyższego nośnikiem mitu jest, jak diagnozował Afanasjew, prawie cała literatura rosyjska i niemal wszystkie doktryny polityczne, zwłaszcza ideologia bolszewicka³⁶.

Pozostawianiu milionów Rosjan w sferze tradycjonalistycznych – nie pozwalających im i ich krajowi wkroczyć rzeczywiście we współczesność – sprzyja inna jeszcze, naturalna zresztą w podobnych sytuacjach, okoliczność: „Bezsilności, którą w różny sposób odczuwa większość naszych współobywateli, zawsze towarzyszy pragnienie powrotu do korzeni, doznania – chociażby we wspomnieniach, jako złudnej pociechy – ojcowskiej troski”³⁷. W dostrzeganym wzroście nastrojów tradycjonalistycznych, patriarchalnych, w tym

³⁴ Tamże. Por. B. Bakułow, *Socyokultuurnyje mietamorfozy utopizma*, Rostow na Donu 2003, s. 272–273.

³⁵ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 90.

³⁶ Programowe przekonanie bolszewików, że naukowy marksizm-leninizm z samej swej istoty sytuuje się poza myśleniem mitycznym sprawiało, iż nie próbowano nawet ukrywać ani problematyzować obecności treści i struktur mitycznych w ideologii bolszewicko-komunistycznej, co czyniło ją jeszcze bardziej podatną na ich wpływ. Por. S. I. Teichgräber, *Die Dekonstruktion der sozialistischen Mythologie in der Poetik Andrei Platonovs*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1999, s. 8–9.

³⁷ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 102.

sowieckich, powodowanych ogólnym brakiem stabilności i pogorszeniem się jakości życia, kryje się mentalno-społeczna podstawa powstania i utrzymywania się wciąż, popierającej władzę tzw. większości putinowskiej. Rosjanie widzą siebie w historii kraju takimi, jakimi chcieliby być, w szczególności lepszymi niż są dzisiaj. Nie jest to jednak historia w głęboki sposób teoretycznie i krytycznie przez nich poznana ani w racjonalny sposób przewartościowana i zrozumiana, lecz historia zmitologizowana, życzeniowa, składająca się *de facto* z instrumentalnie dobieranych i interpretowanych „kawałków”, sprzyjająca dalszemu pozostawianiu Rosjan w tradycyjnym, „minionym-nieminionym” systemie społecznego współżycia. Jeśli tak, podkreślał Afanasjew, „równoległe z budowaniem Rosji jako społeczeństwa obywatelskiego oraz państwa prawa, musimy tworzyć jej duchowe zręby – i przede wszystkim jej historię. Musimy odczarować swoją przeszłość”³⁸.

W swych dalszych analizach – na problemy rosyjskich dziejów i wyzwania z nimi związane – proponował on spojrzeć w kontekście, towarzyszącej ludzkości od wieków, historii sprzeczności między liberalizmem i komunitaryzmem, starając się pokazać, jak w ową historię wpisała się Rosja oraz jaki jest ich obecny związek z określaniem własnej tożsamości i podstawowych zasad życia ludzkiego w ogóle. Fundamentalna różnica sensu obu stanowisk, towarzyszących zasygnalizowanej sprzeczności, daje się uchwycić, gdy spojrzymy na nie z punktu widzenia interpretacji celu i z punktu widzenia organizacji życia społecznego, pytając: „jaki jest cel rozwoju społecznego – dobro społeczne czy dobro jednostki?” oraz „co jest podstawą społeczeństwa – swobodne współdziałanie poszczególnych ludzi czy przymusowa ich organizacja i połączenie w jedną całość?”³⁹

Jak diagnozował Jurij Afanasjew, wiek XX charakteryzował się wyraźnym rozdzieleniem systemowym i spotęgowanym konfliktem obu stron wskazanej sprzeczności. Na Zachodzie, dokonujący się w sposób naturalny, rozwój społeczny regulowany był zgodnie z teoriami opierającymi się na zasadach atomizmu społecznego i urzeczywistniającymi się – na podstawie umowy społecznej – w formie gospodarki rynkowej, państwa prawa i demokratycznych instytucji politycznych, prowadząc do utrwalenia się liberalizmu, do jego triumfu w zimnej wojnie i do idei „końca historii”. Natomiast w Rosji–ZSRR, w krajach Europy Wschodniej, które znalazły się w strefie rosyjsko-sowieckiego wpływu, oraz w kilku krajach Azji

rozwój dokonywał się wyłącznie drogą rewolucji, podbojów zbrojnych i na podstawie inżynierii społecznej zgodnie z takimi postulatami, w których za komunitarną retoryką kryła się wciąż ta sama filozofia atomizmu społecznego, dążenie do uspołecznienia poszczególnych indywidualnych elementów⁴⁰.

³⁸ Tamże, s. 103.

³⁹ Tamże, s. 107.

⁴⁰ Tamże, s. 108.

Fiasko towarzyszących powyższemu oczekiwań sprawiło, że „uspołecznienie” zaczęto realizować poprzez masowy terror. Doprowadziło to łącznie do wszechogarniającego kryzysu ekonomicznego i społecznego, klęski w zimnej wojnie, krachu komunizmu, poczucia „końca historii” i podejmowania prób „doczepienia się do pociągu zachodniego liberalizmu”⁴¹.

Dostrzegając potrzebę spojrzenia na sprawę, analizowanej przez siebie sprzeczności między liberalizmem i komunitaryzmem, z pewnego dystansu wobec zaistniałej sytuacji historycznej, która zdawała się jawić niektórym jako – z tendencją do pojmowania go niekiedy wręcz w kategoriach *coincidentia oppositorum* – definitywny triumf jednej ze stron, Afanasjew stawiał pytanie: „Czy można traktować przeżywaną obecnie rzeczywistość jako ostateczne przewyciężenie omawianej sprzeczności dzięki zwycięstwu liberalizmu i na owym wniosku wysnutym ze światowych lekcji historii skoncentrować poszukiwania podstaw własnej tożsamości?”⁴² Podkreślał on zarazem potrzebę rozpoznania, czy, i w jaki sposób, podejmowano już – w kontekście rozważań o własnej tożsamości – w rosyjskiej tradycji kulturowej próby rozstrzygnięcia owej sprzeczności, rozpatrując przy tym łącznie teorię i praktykę.

Za dogodny punkt poznawczego odniesienia Afanasjew uznawał w szczególności, wyeksplikowany przez Siemiona Franka, obecny w rosyjskiej tradycji religijnej, charakter pojmowania „ja” w koncepcji „soborowej wszechjedni”⁴³ – bardzo przydatnej

również w obecnych poszukiwaniach odpowiedzi na pytania, co tworzy jedność współczesnego społeczeństwa, ile powiązań wymaga wspólnota ludzka, aby w imię „my” nie zdławić „ja” i by globalizm nie zacierał jednocześnie różnic kulturowych, etycznych, religijnych?⁴⁴

Sam Jurij Afanasjew, biorąc pod uwagę powyższe względy, skłaniał się ku stanowisku, że zamiast formuły „albo–albo” słuszniejsze jest dostrzeganie racji zarówno liberalizmu, akcentującego potrzebę doskonalenia formalnych zasad i mechanizmów gospodarki rynkowej, państwa prawa i instytucji politycznych, jak i komunitaryzmu, podkreślającego potrzebę utożsamienia się z jakąś wspólnotą, tradycją bądź epoką historyczną. Związany z powyższym problem należy zatem dostrzegać, a nie udawać, że go nie ma lub marginalizować; starać się go łagodzić, a nie pogłębiać bądź wierzyć, iż może być on definitywnie wyeliminowany. Nie przypadkiem przecież, gdy „Bolszewicy próbowali tę sprzeczność [między „ja” i „my” – przyp. M. B.] w ogóle skasować [...] doprowadzili tym samym do największego kataklizmu XX wieku”⁴⁵. W swym wymiarze ge-

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. S. L. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2007, s. 157–161, 175–181.

⁴⁴ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 125.

⁴⁵ Tamże, s. 123.

neralnym sprawa nie traci na aktualności, skoro – wskazuje autor *Groźnej Rosji* – najbardziej zapaleni globaliści zdają się sądzić, bądź udawać, że owej sprzeczności nie ma, odsuwając *de facto* jedynie na pewien czas problemy konfliktu, jaki ona generuje.

Przedstawiając stan rosyjskiej rzeczywistości początku wieku XXI – traktowany przez siebie jako nieprzypadkowy bilans całej jej historii – Afanasjew wskazywał m.in. na schorowaną i wymierającą ludność. Z każdym rokiem, podkreślał, rośnie różnica między długością życia ludzi w krajach rozwiniętych przemysłowo a długością życia Rosjan, pod względem samobójstw Rosja zajmuje drugie miejsce na świecie, na każdy poród przypadają w niej dwie aborcje – łącznie 2,5 mln w ciągu roku; rośnie alkoholizm, zachorowalność na ciężkie zatrucia pokarmowe, choroby weneryczne i gruźlicę. Coraz większemu skażeniu ulega środowisko, nierzadko nawet całe jego regiony. Narasta przestępczość, a służby zajmujące się jej zwalczaniem „przejawiają tak wielką bezradność wobec prawdziwych struktur mafijnych i wysokopostawionych defraudantów, że nieuchronnie nasuwa się podejrzenie o ścisły związek policjantów i złodziei”⁴⁶. Kompleks wojskowo-przemysłowy staje się coraz bardziej przestarzały, brakuje racjonalnej koncepcji obronnej, rośnie realność groźby zamachu wojskowego.

Jak podkreślał Jurij Afanasjew, po rozkładzie ZSRR – niczym swego rodzaju tykającą bombę – Rosja odziedziczyła dwie, kolidujące ze sobą, zasady-konstrukcje systemu administracyjno-terytorialnego: konstytucyjnie umocowane „federalizm segmentowy” z jednej strony oraz faktycznie realizowaną zasadę unitarnego systemu państwowego, określającą wzajemne relacje między centralną władzą i regionami, z drugiej⁴⁷. Zarówno władze centralne, jak i władze poszczególnych republik i obwodów wielokrotnie i bezceremonialnie naruszały konstytucję, w następstwie czego ogólną tendencją rozwojową Rosji w ostatnim dziesięcioleciu wieku XX pozostawał postępujący rozkład jednolitego systemu gospodarczego kraju i powstawanie na jej terytorium, zmierzających do własnej samowystarczalności, *quasi*-średniowiecznych reżimów autochtonicznych. Stałym generatorem wewnątrzsystemowych napięć była również silna oligarchia⁴⁸. W następstwie podobnych tendencji i mechanizmów w ówczesnej Rosji można mówić nie tylko o oligarchii jako formie rządów, ale i o dostrzegal-

⁴⁶ Tamże, s. 147. Por. R. Miedwiediew, *Wriemnia Putina. Rossija na rubieżu wieków*, Moskwa 2002, s. 5–6; W. Fartyszew, *Poslednij szans Putina*, Moskwa 2004, s. 47–50; A. Rubbi, *Jelcyniada. Pierwoje diesiatiletije postkommunistycznej Rossii*, Moskwa 2004, s. 463–465.

⁴⁷ Por. O. B. Podwincew, *Regionalnaja idientycznost' w Rossijskoj Fiedieracyi: prieodolewaja impierskoje nasledije*, [w:] I. S. Siemienienko (red.), *Idientycznost' i socjalno-politiceskoje izmienienija w XXI wiekie*, t. 2, Moskwa 2012, s. 263–268, 276–281.

⁴⁸ Por. S. Chajtun, *Nomienklaturna proti w Rossii. Ewolucyjnyj tupik*, Moskwa 2011, s. 343–346, 355–368, 397–404 i in.

nej – pod warstwą ideologicznych haseł i deklarowanych przemian – ciągłości „oligarchicznego reżimu Breżniewa–Gorbaczowa–Jelcyna–Putina”⁴⁹.

Objęmując władzę w państwie, następca Jelcyna znalazł się nad przepaścią, między narzucaną przez istniejącą sytuację „demokracją sterowaną” a polityką publiczną – w ocenie Afanasjewa – „bardziej pożądaną z racji jej słuszności”. Konkretyzując problem, wskazywał on: „Putin stoi wobec realnego dylematu: albo opanuje sytuację w kraju, albo nad nią zapanują na przykład oligarchowie [...]”⁵⁰, co prowadziłyby najpewniej w stronę narodowego bolszewizmu, gdyż alternatywny wybór „drogi polityki publicznej, oznaczałby, że Putin stał się wrogiem tej władzy, której obecnie przewodzi”⁵¹. W podejmowaniu powyższego wyboru nie należy pozostawiać prezydenta samemu sobie: „W końcu nie tylko od niego, ale i od wszystkich Rosjan zależy dokąd kieruje się Putin – wraz z całym krajem”⁵².

Ujmując sprawę w kategoriach bardziej ogólnych, z sytuacji kryzysowych podobnych do tej, jaka panowała wówczas w jego kraju, istnieją – diagnozował Afanasjew – dwie drogi wyjścia:

Pierwsza – autorytarna, woluntarna [...] typowa dla naszego kraju. Sprowadza się do tego, aby całą administrację i instytucje siłowe skoncentrować w jednym ręku i sponżytkować do osiągnięcia, rzekomo w imię powszechnego dobra, jakiegoś celu, o którym społeczeństwo nie ma najmniejszego pojęcia.

Druga – demokratyczna, całkowicie nam obca. W tym przypadku władza powinna zwrócić się do społeczeństwa o udzielenie jej poparcia, znaleźć kompromis co do celów oraz w kwestii dróg i sposobów ich realizacji⁵³.

Jak konstatował autor *Groźnej Rosji*, obserwowane wydarzenia pokazują, że Putin wybrał *de facto* pierwszą z owych dróg. Przesądza o tym zasadnicza kolizja między głoszonymi przez władze celami podejmowanych działań a charakterem środków ich osiągania. Przeprowadzeniu reform rynkowych w gospodarce, zagwarantowaniu jednolitości Federacji Rosyjskiej, podniesieniu poziomu dobrobytu ludności i uczynieniu z Rosji państwa demokratycznego mają bowiem służyć:

odbudowanie zburzonej „pionowej struktury władzy”, wzmocnienie czynnika odstrasającego, stanowiącego część składową systemu, pełniejsze wykorzystanie odstraszających funkcji prokuratury i sądów, a także wprowadzenie nowych zasad stosunków ze środkami masowej informacji⁵⁴.

⁴⁹ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 173. Por. Ju. Nisiewicz, *Audit polityczeskiej sistemy postkomunistycznej Rosji*, Moskwa 2007, s. 229–234; A. Bryc, *Oligarchizacja systemu politycznego i gospodarczego jako bariera modernizacyjna Rosji*, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Bariera modernizacji Rosji*, Warszawa 2014, s. 87 i n., 92 i n.

⁵⁰ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 182.

⁵¹ Tamże, s. 183.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 211.

⁵⁴ Tamże, s. 212.

Władza deklaratywnie próbuje wprowadzić reformy liberalne – z zapowiadanych przez Putina, w wielu jego ówczesnych wystąpieniach, tworzeniem społeczeństwa obywatelskiego włącznie – opierając się zarazem na sowieckiej spuściznie państwowego monopolu informacyjnego i technikach manipulacyjnych *public relations*⁵⁵.

W przekonaniu Afanasjewa – zgadzającego się tu z Mikołajem Bierdiajewem⁵⁶ – podstawowym problemem nie tylko rosyjskiej świadomości, myśli czy filozofii, ale i rosyjskiej historii w ogóle, pozostaje od wieków dylemat: Wschód czy Zachód, ujmowany w sposób typowy dla tamtejszej tradycji w formie radykalnej przeciwstawności dobra i zła, dnia i nocy, nadziei i strachu. Do znudzenia powtarzane są wciąż – co osłabia siłę ich rzeczywistego oddziaływania na świadomość społeczno-polityczną Rosjan – frazesy o Rosji jako kraju stojącym, właśnie w danym okresie, na rozdrożu, chociaż wyboru swej drogi rozwojowej dokonywała ona przecież, niekoniecznie samoświadomie, podczas całej swej historii. Tymczasem właśnie teraz – wtedy – sprawa owego wyboru nabrała szczególnej aktualności: „Jednakże obecna sytuacja jest rozstrzygająca, decydująca nie tylko o losie Rosji. Od tego, dokąd i z kim będzie kroczyć dalej, w znacznym stopniu zależy los Europy i całego świata”⁵⁷.

Dla losów kraju, kontynuował Afanasjew, wielkie znaczenie ma sposób jego postrzegania w świecie przez innych. W szczególności utrwalenie i upowszechnienie się opinii o Rosji jako kraju niebezpiecznym prowadziłoby do odrzucenia prowadzonej przez nią polityki, do politycznej i gospodarczej izolacji oraz do ogólnorosyjskiego krachu ekonomicznego. Brak silnej i rozwijającej się – co zakłada jednak wzajemne zaufanie obu stron – współpracy z demokratycznym i wysoko technologicznie zaawansowanym Zachodem, diagnozował on, skazywałby Rosję na polityczne i ekonomiczne samobójstwo.

Alternatywna w stosunku do poprzedniej, i *de facto* realizowanej, pozytywnej perspektywa rozwojowa – zbawienna, w jego ocenie, dla Rosji i całego świata – nie oznaczałaby wcale, jak podkreśla, wyrzeczenia się przez Rosjan wartości narodowych ani złożenia na ołtarzu globalizacji własnej tożsamości, a przeciwnie, stwarzałaby im jednocześnie rzeczywistą możliwość wywierania pozytywnego wpływu na kształt i charakter procesów globalizacji. Zaistnienie i urzeczywistnianie podobnej wizji przyszłości musiałyby być jednak oparte na nieodwracalnym, ostatecznym wyborze systemu wartości, współkonsty-

⁵⁵ Por. A. Włodkowska-Bagan, *Rola opinii publicznej i organizacji pozarządowych w rosyjskim dyskursie modernizacyjnym*, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek, *Bariery...*, s. 178–182.

⁵⁶ Por. J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 232–233.

⁵⁷ Tamże, s. 256. Por. Je. Gajdar, *Gibiel impierii. Uroki dla współczesnej Rosji*, Moskwa 2006, s. 15–18, 45–48, 430–437.

tuowanego przez akceptację zasad swobód obywatelskich jednostek, zasad demokracji i zasad rynkowych. W myśl rekapitulującej opinii Afanasjewa:

Rosja przestanie być groźna wówczas, kiedy raz na zawsze zrezygnuje z ambicji wielkomocarstwowych, z szukania cudzoziemskiego wroga, z prób kokietowania sił odrzuconych przez społeczność międzynarodową i stanowiących zagrożenie dla pokoju i bezpieczeństwa na świecie. Kiedy przestanie z nostalgią powracać do swojej totalitarnej przeszłości. Kiedy ostatecznie włączy się w główny nurt cywilizacji światowej, będzie na równych prawach uczestniczyć w globalnych procesach tworzenia całkowicie nowej – postindustrialnej i informatycznej społeczności światowej⁵⁸.

Jak jednak diagnozował Jurij Afanasjew, na obecnym rosyjskim „proscenium brak niezależnych sił politycznych, stowarzyszeń czy ugrupowań reprezentujących własne interesy”. Nawet więcej:

Nie sposób doszukać się samodzielnych polityków i w ogóle wybitnych osobowości cieszących się autorytetem w swoim środowisku i w kraju, które mogłyby występować jako równorzędni partnerzy wobec władzy, być jej jawnymi oponentami, formułować poważne idee, bronić zasad, przedstawiać zasługującą na zaufanie, rzeczową ekspertyzę wydarzeń⁵⁹.

Gruntownemu spłyceniu uległ poziom dyskusji publicznej, z języka władzy „znikła leksyka przemian społecznych, reform, normalnego społeczeństwa, kontekstu światowego *etc.*”⁶⁰; również elity społeczne, w szczególności inteligencja, nie używają na poważnie podobnego słownictwa przy samookreślaniu się, ani nie wiążą swego losu z artykułowaną, za jego pośrednictwem, wizją przemian. Na arenie politycznej przeważają politycy-demagodzy, w towarzystwie pragmatycznych i cynicznych specjalistów od *public relations*; nie są oni zresztą tak naprawdę zdolni do pełnienia żadnych innych funkcji społecznych, poza obsługiwaniem, i wysługiwaniem się, istniejącej władzy⁶¹.

Brak pozytywnych idei i celów realnych przemian społecznych, programowy impas, *quasi*-sowieckie umasowienie społeczeństwa, ksenofobia i strach rodzą polityczną potrzebę cyklicznego powtarzania działań mobilizacyjnych, o coraz mniejszej zresztą sile oddziaływania, powodowanej przez narastające zmęczenia materiału ludzkiego i przyzwyczajanie się ludzi do stosowania przez władzę tzw. środków nadzwyczajnych. Rośnie natomiast społeczny „potencjał antymobilizacyjny” – poprzez

pasywną adaptację, ograniczenie wymagań, dążenie do zachowania minimalnego poziomu bytowego – który gromadzi się w najbardziej peryferyjnych grupach społecznych, wśród Rosjan o niskim poziomie wykształcenia, mieszkańców małych miast i wsi, emerytów, ludzi apolitycznych itd.⁶²

⁵⁸ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 257.

⁵⁹ Tamże, s. 258.

⁶⁰ Tamże, s. 259. Por. G. Pawłowski, *Genialnaja własť!*, Moskwa 2013, s. 104–108.

⁶¹ Por. J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 259.

⁶² Tamże, s. 266.

W rosyjskim życiu publicznym, konstatował Afanasjew, trudno dostrzec rozsądne siły społeczne i rzeczywiste mechanizmy rozwojowe, a pod warstwą politycznych zapewnień o stabilności władzy i gotowości ludności do uwierzenia każdorazowo w ich prawdziwość, „kryje się przyczyna słabości i kruchości całej naszej obecnej konstrukcji politycznej i społecznej”⁶³.

Kilkusetstronicowe analizy dokonywane w książce nie doprowadziły jej autora do optymistycznych konkluzji, zdolnych uzasadnić możliwość i wskazać drogę upragnionej odmiany rosyjskiego losu: być może, pisał on, zdołają jej dokonać młodzi ludzie, tacy jak studenci, których widzi on na swych wykładach, albo – może – dokona się iście rosyjski cud i:

Na przykład: Putin zdecydowanie i konsekwentnie wystąpi przeciw władzy, na której czele stoi. Uwolni się od niej i Rosja rzeczywiście wkroczy na drogę wiodącą do demokracji, wolnego rynku, państwa prawa? Albo? ... Lepiej nie wróżyć i nie oddawać się marzeniom, chociaż – prawdę mówiąc – my, Rosjanie rzeczywiście potrafimy to robić lepiej od innych⁶⁴

– kończył Afanasjew, starając się swą finalną konstatacją poruszyć sumieniami współrodaków i zachować choć promyk nadziei.

W napisanym w 2005 r. *Posłowie* do jej polskiego wydania, zatytułowanego *Groźna Rosja*, Afanasjew w następujący sposób przedstawił swój zamysł badawczy:

Na podstawie wydarzeń – głównie okresu zwanego *postpieriestrojką* – starałem się w niej ponownie przeanalizować nasze wielowiekowe tradycje i utrwalone specyficzne cechy rosyjskiego despotyzmu łącznie z jego sowiecką oraz rysującą się już wówczas postsowiecką postacią⁶⁵.

Wyznał tam jednocześnie:

Prawdę mówiąc, pisząc tę książkę podświadomie pragnąłem, by w miarę postępu pracy konstatacje wynikające z analizy materiału źródłowego okazały się błędne, przede wszystkim w odniesieniu do podstawowych wniosków dotyczących [...] przyszłości Rosji⁶⁶.

Stało się jednak inaczej. Pisał: „Sądzę, że w pewnej mierze założony cel [przedstawienia i analizy stałych cech i determinant rosyjskiej autokracji-despotyzmu – przyp. M. B.] udało mi się osiągnąć”⁶⁷, co, w jego przekonaniu, paradoksalnie, potwierdza chłodne przyjęcie książki. Zawarta w niej diagnoza nie spodobała się nikomu: ani władzy rosyjskiej, dążącej niezmiennie do utrwalenia swego nieograniczonego niczym panowania, ani okazującej jej wsparcia (a je-

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 270. Por. Dż. Billington, *Rossija w poiskach siebia*, Moskwa 2005, s. 147.

⁶⁵ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 271.

⁶⁶ Tamże, s. 272.

⁶⁷ Tamże, s. 271.

dynie okresowo i rzadko sprzeciw wobec niej) ludności kraju. Podobne reakcje nie powinny dziwić: „Któż z bohaterów naszego dramatu chciałby przyznać się do roli, jaką odgrywa w systemie autokratycznym? I dla despoty-władcy, i poddanego-sługi rzecz to nad wyraz kłopotliwa, przy tym brzmi tak niemodnie, archaicznie...”⁶⁸ Nie jest również łatwo dostrzegać realne istnienie niebezpiecznej-groźnej Rosji, każdemu kto choćby biernie przyczynił się do jej istnienia i reprodukcji, ani przyznać się do tworzenia czegoś czy udziału w czymś, co jest złe, chybione i niczym straszny sen powtarza się po raz kolejny na jawie⁶⁹.

Afanasjew zaznaczył również: „Wówczas, na przełomie ubiegłego i obecnego tysiąclecia, tliła się jeszcze nadzieja...”⁷⁰ Tymczasem: „Putin dokonał wyboru podczas swojej pierwszej kadencji – bez najmniejszych zastrzeżeń wybrał dla Rosji drogę tradycyjną”⁷¹. Droga odgórných, wprowadzanych przymusem reform oznacza „postęp” określany każdorazowo interesem władzy, modernizację bez demokratyzacji, wzrost bez rozwoju, potęgę i samowolę warstwy urzędniczej, niezdolność do efektywnego przeprowadzenia zasadniczych reform strukturalnych, żyjącą w biedzie ogromną większość społeczeństwa, stanowiącą utrzymywaną na granicy ubóstwa – i zależny od rządzących – elektorat władzy... „Tak więc koło znowu się zamyka. Rosja, jak dawniej, stanowi zagrożenie i dla świata, i dla siebie”⁷².

Mimo wszystko i w tekście rozpatrywanego *Posłowania* pojawiają się – świadczące, jak można sądzić, przede wszystkim o dramatyzmie przeżywanej podmiotowej potrzeby ich autora – próby znalezienia i wskazania momentu-przełanki jakiejś nadziei. Wiążą się one z demistyfikującym rozpoznaniem realnego stanu rzeczy – „żyjemy w zacofanym kraju” – i jednoczesnym potraktowaniem go jako punktu wyjścia do rozpoczęcia procesu koniecznych zmian, prowadzących do rzeczywistego – a nie jedynie uzurpowanego sobie przez Rosję, władzę i społeczeństwo rosyjskie – zajęcia „ważnego miejsca w świecie i odgrywania w nim godnej roli”⁷³.

Przede wszystkim, podkreślał Afanasjew, jego rodacy powinni wyzbyć się złudzeń dotyczących rosyjskiej dotychczasowości:

Wówczas, być może, poradzimy sobie i z biurokratycznym kapitalizmem, i z autorytarną władzą, i z systemem politycznym bez polityki (to znaczy, w istocie z reżimem policyjnym), i z tzw. administracyjnym rynkiem na rosyjską modłę. Wtedy kraj uwolni się od korupcji...⁷⁴

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. tamże, s. 271–272. Por. także G. Pawłowski, *Genialnaja własť!...*, s. 112–118.

⁷⁰ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 273.

⁷¹ Tamże, s. 278.

⁷² Tamże, s. 281; por. D. Jurjew, *Reżim Putina. Postdiemokratija*, Moskwa 2005, s. 238–240, 249–250.

⁷³ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 279.

⁷⁴ Tamże.

W przedstawianą wizję zasadniczej przemiany Rosji włączony tu został, zauważmy, pewien moment reprodukcji dotychczasowości, związany z podtrzymaniem przez Afanasjewa niektórych tradycyjnych ambicji i dążeń państwa oraz społeczeństwa rosyjskiego, z jednoczesnym pragnieniem-nadzieją, że tym razem będą one mogły pociągnąć za sobą inne niż dotychczas konsekwencje.

Z kolei w wywiadzie udzielonym dla „Rzeczypospolitej”, w związku z publikacją w Polsce *Groźnej Rosji*, na pytanie redaktora Sławomira Popowskiego, od czego teraz zacząłby nową pierestrojkę, jej autor odpowiedział w następujący sposób: „Myślę już innymi kategoriami. Jestem wykładowcą i tylko tym się zajmuję. Pewnie zacząłbym od pytania: co zrobić, aby lepiej wykładać dyscypliny humanistyczne, w tym historię”⁷⁵.

Gdy po kilku latach Afanasjew, w eseju *My – nie raby?*, podejmował jednak kolejną próbę wskazania-otwarcia dla Rosji drogi obywatelskiej wolności, był już w pełni świadomy, że wyrażane w poprzedniej książce – *de facto* wbrew wnioskowi płynącemu z przeprowadzonych przez siebie analiz – nadzieje ujawniły swą, przeczuczaną zresztą przez niego już wówczas, iluzoryczność⁷⁶. Sformułowana przez niego diagnoza-prognoza dla Rosji zaczynała się sprowadzać po prostu do dychotomicznego: być albo nie być, istnieć albo nie istnieć, a sposobem wstrząśnięcia sumieniami Rosjan staje się dramatyczne, w swej intencji inicjacyjne, tytułowe pytanie: „Czy – aby na pewno – nie jesteśmy niewolnikami?”

W opublikowanym w 2009 r. przez Afanasjewa, wspólnie z dwoma innymi badaczami rosyjskimi, Aleksiejem Dawydowem i Andriejem Pielipienko, tekście, będącym reakcją na artykuł prezydenta Dmitrija Miedwiediewa *Rosjo, naprzód!*, konkretyzacją owego promyka upragnionej nadziei, wiązanej poprzednio z ewentualnym putinowskim „rosyjskim cudem”, stała się z kolei jego miedwiediewowska personifikacja i prezydenckie wezwanie do modernizacji Rosji – pod warunkiem, że jego adresatem byłaby „protestująca i samokrytyczna”, „rozpędzana przez OMON” i więziona przez władzę, obywatelska „inna Rosja”. Miedwiediew i jego ekipa, pisali autorzy artykułu, nie są jednak zdolni nawet do sformułowania trafnej diagnozy istniejącej sytuacji ani do rozpoznania rzeczywistych „korzeni choroby”, związanych już z samym paradygmatem i „głębokimi socjokulturowymi podstawami cywilizacji rosyjskiej...”⁷⁷ W świetle ich własnych ocen, życzeniową *de facto*, przesłanką nadziei zdawała się jednak pozostawać również owa „inna Rosja”: „Wciąż jeszcze słaba, ujawniająca się tylko gdzieniegdzie, często niewiedząca, co czyni”⁷⁸.

⁷⁵ Rozmowa. Jurij Afanasjew. *Groźna Rosja*, „Rzeczpospolita”, 23–24.07.2005, s. 6.

⁷⁶ Por. s. 51–55, 65–68.

⁷⁷ Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriod nielzia nazad!*, „Kontinent” 2009, N° 141, s. 222. Por. tamże, s. 220–223.

⁷⁸ Tamże, s. 222.

Na przywołany przez Afanasjewa motyw „innej Rosji” warto, jak sędzę, zwrócić bliższą uwagę. Przedstawiane w *Opasnoj Rosji* kilkusetstronicowe analizy rozpoczyna on, przypomnijmy, od wskazania na zasadnicze rozdwojenie rzeczywistości rosyjskiej na realność „normatywną”, deklarowaną, doktrynalną i realność „zacienioną”, faktyczną, skrywaną. Sam fakt rozróżniania istnienia dwóch wymiarów owej rzeczywistości nie może w jego kraju dziwić. Przeciwnie, w związku z utrwalonym w mentalności rosyjskiej i kulturowym w tamtejszej tradycji duchem mistycznego realizmu, występuje tam silna tendencja do zakładania istnienia – poza sferą zjawiskowej empiryczności – innej, hierarchicznie wyższej realności, która finalnie może stać się – i, jak się pragnie wierzyć, stanie – podstawą oczekiwanego przemienienia świata, przywracającego mu jedność; wykraczającego poza, pojmowane jako upadłe, rozdwojenie rzeczywistości.

Według słowianofilów, by posłużyć się znaczącą kulturowo egzemplifikacją powyższego, należało uwolnić się od – nawarstwiających się w okresie popiotrowym w Rosji i skażających ją – naleciałości, wpływów i treści, napływających ze „zepsutego”, „gnijącego” już Zachodu, umożliwiając spełnienie się prawdziwej „istoty” rosyjskości. U Aleksandra Sołżenicyna, kontynuującego w pewnym sensie i stopniu podobny sposób myślenia⁷⁹, prawdziwa „istota” Rosji – w odniesieniu do sytuacji końca wieku XX przeciwstawiana przezeń warstwie ideologicznego „pozoru” („Niby to mamy republikę z wolnymi wyborami. Niby to istnieje wolna »prasa«”⁸⁰ itd.) – nie jest tym, co demaskuje on jako determinantę „upadłego”, postsowieckiego oblicza kraju. Jednocześnie właśnie z ową, rozpoznawaną przez siebie „istotą”, którą, jak konstatuje, udało się na szczęście, z ważną rolą prawosławia, fragmentarycznie obronić i zachować – „w warstwie folklorystycznej, a od czasów Puszkina również w warstwach wyższych”⁸¹ – wiąże on realność i czasową nieodległość upragnionego rosyjskiego, wspólnotowego Spełnienia.

W myśl diagnozy proponowanej przez Afanasjewa, stałą determinantą charakteru dotychczasowych dziejów Rosji – kryjącą się pod warstwą pozornej, deklaratywnej strony rosyjskiego życia społecznego – pozostaje od wieków charakter tamtejszej władzy. W sposób programowy, w jego ogólnej konstrukcji teoretycznej, nie ma zatem miejsca na dekretowanie czy zakładanie domniemanego istnienia „istotowego” – niezaktualizowanego jeszcze – wymiaru rzeczywistości rosyjskiej, zdolnego ją finalnie pozytywnie przemienić i określić. A jednak, by móc podtrzymać słabnącą nadzieję na emancypacyjną, obywatelską i demokratyczną przemianę Rosji, w swej, napisanej wspólnie z Dawydo-

⁷⁹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011, s. 180, 242–245.

⁸⁰ Por. A. Sołżenicyn, *Rosja w zapamiętaniu...*, s. 68.

⁸¹ Tamże, s. 102.

wem i Pielipienko, reakcji na prezydencki manifest Miedwiediewa, pojawia się pewien surogat-odpowiednik „istotowej” ontologizacji owej nadziei w formie wskazania na istnienie „innej Rosji”⁸².

W wypowiedzi J. Afanasjewa z kwietnia 2010 r., dotyczącej zbrodni katyńskiej, wyartykułowana została podobnie pesymistyczna diagnoza i bardziej jeszcze chyba dramatycznie zintensyfikowana potrzeba podtrzymania cienia nadziei: „My, Rosjanie, jako społeczeństwo dalej pozostajemy we mgle mitologicznej. Stalinizm pozostaje nieprzewyciężonym zjawiskiem w naszym życiu”⁸³. Dokonujące się zmiany postaw przedstawicieli rosyjskiej władzy oceniane są jako pozorne: „W sumie nie byliśmy świadkami przełomu, tylko kolejny raz – przemilczeń i nieudomówień, którym towarzyszyły oczywiste kłamstwa”⁸⁴. Sama zaś przestrzeń owej nadziei – zakładającej niezmiennie wiarę w wyzwalającą moc Prawdy – pojawia się jedynie poprzez wskazanie okoliczności, które nie pozwalają wciąż na jej otwarcie:

dopóki władza rosyjska nie przyzna się do tych [tj. popełnionych przez siebie – przyp. M. B.] zbrodni, a społeczeństwo rosyjskie nie oceni ich właściwie, to władza będzie stalinowska, a nasze społeczeństwo nie wyleczy się z stalinizmu. Nie staniemy się społeczeństwem obywatelskim⁸⁵.

Przejawy spotęgowanej desperacji w kontekście rozpatrywanej potrzeby podmiotowej wiary w realność dobrego rosyjskiego jutra⁸⁶ odnaleźć można także w jego wystąpieniach i wypowiedziach w ramach XXI Forum Ekonomicznego „Europejskie dylematy: partnerstwo czy rywalizacja” w Krynicy we wrześniu 2011 r.:

Pozostaje słaba nadzieja, prędzej nawet czysta fantazja, że nagromadzone w rosyjskim czasie nowożytnym zadania można rozwiązać za jednym zamachem, w ciągu kilku lat, potężnym zrywem”. W przeciwnym razie, za jakieś dwadzieścia lat: „nasze socjum

⁸² Starając się rozpoznać mentalne przesłanki podobnej – dla obserwatora zewnętrznego wysoce problematycznej – nadziei, można wskazać – obok spotęgowanej potrzeby znalezienia oparcia dla swojej wiary w nieodległą możliwość upragnionej przemiany – na utrwalony od wieków w świadomości Rosjan sposób przeżywania swojego 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 [...] Jeśli to, co »ukryte, uspione, niepozorne« ma stanowić »istotę«, to za efekt zrywu należy uznać tę »istotę« już jako ujawnioną... [w jej „czystej formie”, uwalnianej *de facto* z uwikłań i ograniczeń dotychczasowości – przyp. M. B.]”. J. Faryno, *Skrytyj, nieprimietnyj/pro-nicatelnyj*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska...*, s. 97–98.

⁸³ J. Afanasjew, *O Katyniu*, „Gazeta Wyborcza”, 10–11.04.2010, s. 11.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Należy wiedzieć, że w tym samym roku w innej wypowiedzi J. Afanasjew przyznał: „Ci, którzy uważają, że putinowskie dni putinowskiego reżimu są policzone, jak mi się wydaje, głęboko się w tym mylą”. Ju. Afanasjew, *Poczemu grażdanije wnow' priewratilis' w poddanych*, <http://yuri-afanasiev.ru/> [dostęp: 8.01.2015].

będzie tak okaleczone, że nie będzie już w nim ani zdolności, by chociaż pomyśleć o takim zrywie, ani, tym bardziej, chęci i woli, żeby się na niego zdecydować⁸⁷.

Jak konkluduje on w innej ze swych wypowiedzi, przedstawionej również w 2011 r. – w sytuacji, gdy w Rosji od ponad pięciu wieków powtarzają się wciąż, przerywane jedynie okresami *smuty*, procesy kształtowania się kolejnych wcieleń ideokratycznego imperium – z trudnością podtrzymywania owej nadziei wiąże się jednocześnie nieprzewidywalność formy i okoliczności jej ewentualnej realizacji:

Jakiegoś pozytywnego wyjścia z tego położenia ja nie widzę. [...] Być może istnieje jakieś wyjście, ale jest ono, najprawdopodobniej, niemożliwe do przewidzenia. Trudno jest teraz powiedzieć, czy dokona się ono w formie jakiegoś zrywu, jakieś kolejnej katastrofy albo też kontynuowany będzie stan powolnego umierania Rosji, który obecnie przeżywamy⁸⁸.

Przychodzi zapytać o sposób pojmowania Rosji i świata w ogóle, a władzy rosyjskiej w szczególności, zakładany i wyartykułowany przez koncepcję teoretyczną, przedstawioną przez Jurija Afanasjewa w *Groźnej Rosji* oraz o – co stanie się przedmiotem mojej uwagi w następnych rozdziałach książki – charakter, kierunek, uwarunkowania i rezultaty jej późniejszej dynamiki-ewolucji.

W ujęciu zaproponowanym, przedstawianym, objaśnianym i uzasadnianym przez Afanasjewa „kluczem” do zrozumienia Rosji, jej historii i współczesności jest, powtórzmy, charakter rosyjskiej władzy. Warto pamiętać, że pole znaczeniowe – funkcjonującego w świadomości, myśli i tradycji rosyjskiej – słowa „władza” jest bardzo szerokie:

To i „panować”, i „rządzić”, i „przymuszać”, i „wpływać” itd. Nawet więcej, jest ono związane z pierwotną symbolizacją początków życia, stanowaniem porządku itp. Nosiciel i przedstawiciel władzy to „naczelnik” [ros. *naczalnik* od *naczalo*, tj. początek, ale również zasada i prawo – przyp. M. B.], będący postacią związaną ze społecznym początkiem⁸⁹

– ten, kto wprowadza ład, formułuje prawo, daje sobie radę, postępuje zgodnie z prawdą. Również – karmi i żywi: „inne określenie władcy – «ten, który karmi» (od słowa *kormit'*; aparat władzy – *kormiło*) – wyraźnie wskazuje na semantykę dość wczesnego pochodzenia⁹⁰. Znaczeniowe konteksty rosyjskiego

⁸⁷ Ju. Afanasjew, „*Qui prodest?*” *Wozmożnosti i icialnosti primirienija Rossii i Jewropy*, <http://yuri-afanasiev.ru/> [dostęp: 10.01.2015]. Jak zastrzegł autor, dokonanie podobnego zrywu zakłada – jeśli nie ma ono prowadzić do unicestwienia jednych przez drugich – zmianę „samego paradygmatu rosyjskiego”, przejście od binarnej do triadycznej percepcji świata, ze wzmocnieniem łączącego przeciwieństwa elementu środkowego. Por. s. 77–80, 101–102.

⁸⁸ Ju. Afanasjew, *Rossija sistematyczny nastupajet na odni i tie ze grabli*, <http://yuri-afanasiev.ru/> [dostęp: 14.01.2015].

⁸⁹ A. Kantor, *Affiekt i vlast' w Rossii*, „My i mir. Psychologiczeskaja gazieta” 1990, t. XI, № XI, s. 23.

⁹⁰ Tamże.

słowa *kormilo* łączy owo „karmienie” i „żywienie” ze staniem u steru i trzymaniem owego steru (jednego z symboli sprawowania władzy). Staroruskie mądrości i przysłowia wiążą z władzą – a bezpośrednio z jej najwyższą ziemską personifikacją – treści sakralne, władzę, prawo i prawdę: „Jeden jest Bóg i jeden car”, „Jedno świeci słońce na niebie i (jeden) car rosyjski na ziemi”, „Bez Boga świat nie istnieje, a bez cara nie jest rządony”, „Karać i darować karę (wolno) Bogu i Carowi”, „Wie Bóg i car”, „Gdzie Car, tam i prawda”⁹¹.

Rosyjski obraz i sposób pojmowania władzy sięga swymi korzeniami hierarchii rodowej, wiążąc się z takimi wyobrażeniami świata, w których społeczne, polityczne i religijno-magiczne aspekty hierarchii łączy się ze sobą w całość. Niczym ucieleśnienie „Ziemskiego Boga”, władza postrzegana jest jako nieprzenikniona i wszechobecna nosicielka Prawdy, źródło społecznego Ładu i Prawa – monopolizująca wspólnotową podmiotowość i uprawniona do wymagania wszelkich ofiar od tych, którzy jej podlegają. Sakralizowanej Władzy przeciwstawiony jest ontologicznie profaniczny poddany, traktowany przez nią w sposób przedmiotowy i instrumentalny. Sakralny charakter władzy i hierarchii koliduje wówczas z możliwością uznania i usankcjonowania podmiotowości poszczególnych jednostek ludzkich, i ich autonomicznych praw, a jednostka – „oddzielne indywiduum z jego subiektywną wolą, we wszystkich kontekstach, gdzie nie chodzi o *szużbę*, rozumiane jest wyłącznie jako źródło nieporządku”⁹².

W sferze tradycyjnej mentalności rosyjskiej władza postrzegana jest jako kategoria ontologiczno-kosmologiczna *de facto* samowystarczalna, stanowiąca przyczynę wszelkiego porządku, również samej siebie. „Władza »wypływa« w świat na zasadzie emanacji, poziomy której wyznacza status »ludzi państwowych« w paradoksalny sposób łączących w sobie ziemską, ludzką [...] zasadę z Zasadą Władczą, sakralno-metafizyczną”⁹³. Jako taka sytuowana jest ona poza sferą instytucji, stosunków i zasad immanentnych społeczeństwu – podlegając ziemskiemu prawom ujawniałaby zatem nie tylko swą słabość, ale i nieautentyczność. Kosmologiczny aspekt przeważa tu nad etycznym, gdyż wola sakralizowanej władzy wyniesiona jest ponad poszczególne kryteria moralne; również, co staje się swoistym świadectwem jej transcendentnej natury, ponad standardy profanicznej racjonalności: jest – i powinna być – nieprzewidywalna i niepojmowalna.

Od czasów przyjęcia na Rusi chrześcijaństwa w uosabiającym władzę monarsze widziano nosiciela i obrońcę Prawdy. Prawdę prawosławnego państwa utożsamiano z Boską Prawdą – podążanie jej drogą miało prowadzić zarówno

⁹¹ Dż. Billington, *Rossija...*, s. 120.

⁹² A. Pielipienko, *Russkaja sistiema na wiesach istorii* (tekst w posiadaniu autora), s. 5. Por. I. Jakowienko, *Poznanije Rossii. Cywilizacyjnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 432–435, 438–440.

⁹³ A. Pielipienko, *Russkaja sistiema...*, s. 5.

do ziemskiej pomyślności i dobrobytu, jak i do zbawienia duszy i wiecznego życia w Chrystusie. Skoro strażnikiem Prawdy był car, to kroczenie drogą Prawdy zakładało podporządkowanie się władcy, a za jego właśnie pośrednictwem Bogu. Poprzez akt namaszczenia car zostawał wyprowadzany ze sfery ziemskiej immanencji i wprowadzany w obszar innego, ponadziemskiego świata. Przejęte z Bizancjum tendencje do sakralizacji władzy cesarskiej uległy w państwie moskiewskim dalszemu wzmocnieniu: car – „obraz Boży” – stawał się „miejscem”, w którym rzeczywistość duchowa wkracza w rzeczywistość historyczną, budując mocą Opatrzności Królestwo Boże. Koncepcja cara – swoistego „ziemskiego Boga”, ucieleśniającego jednocześnie świętość i prawdę⁹⁴ – powodowała, że boska wszechwładza ulegała odwzorowaniu na sferę uprawnień cara w stosunku do jego poddanych. Cesarze rosyjscy byli przekonani, że prawosławie stanowi absolutną normę zarówno dla życia jednostki, jak i dla życia narodu⁹⁵.

Prawomocność w podobny sposób przeżywanej i pojmowanej władzy zakłada zdolność przejawienia mocy wewnątrz kraju i wobec innych państw w świecie, a poparcie udzielanemu władcy przez Rosjan towarzyszy zwykle przekonanie, że ucieleśnia on upragnioną, sakralizowaną tam od wieków potęgę imperium, zdolną uchronić kraj przed zewnętrznymi i wewnętrznymi wrogami, podtrzymywać jego integralność i istnienie⁹⁶. W tradycji i świadomości rosyjskiej władza pozostaje – winna pozostawać – nosicielem i narzędziem wyższej, religijnej bądź ideologicznej Mądrości i Prawdy, zyskując w związku z powyższym – istotowo odmienny od pozostałych uczestników życia społecznego – szczególny status i uprawnienia. Podważone zostają zatem *de facto* możliwości wzajemnego rozumienia się i równorzędnego dialogu między władzą a innymi grupami i instytucjami społecznymi, pojmowanymi w kategoriach *profanum* lub *antysacrum*, którym jako takim odmawia się statusu, zawierającego moment rzeczywistej podmiotowości⁹⁷. Odbierana jako wszechmocna i wszechwiedząca władza jest postrzegana i przeżywana przez swych podwładnych w sposób głęboko ambiwalentny – jako dawca dóbr oraz źródło zła i przemocy – zwracając się w ich stronę swym czasem jasnym, a czasem ciemnym obliczem. Dopóki jednak podstawową fobią społeczną pozostaje strach przed chaosem – utożsamianym z brakiem władzy, jeśli tylko potrafi mu ona zapobiegać, z reguły wybaczają jej wszystko.

W archaicznym postrzeganiu i pojmowaniu rzeczywistości, jej istoty, genezy i charakteru istniejącego porządku, inwazja – objawienie – świętości przeżywa-

⁹⁴ Por. Ju. Łotman, *Siemiosfera*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 377–378.

⁹⁵ L. Luks, *Rosja między Zapadom i Wostokom. Sbornik statiej*, Moskwa 1993, s. 17.

⁹⁶ Por. M. Broda, *Putinowskie antidotum*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska, S. Bielen (red.), *Rosja w okresie prezydentury Władimira Putina*, Łódź–Warszawa–Toruń 2008, s. 35–37, 46–47, 56–58.

⁹⁷ Por. M. Broda, „Ziemski Bóg”. *O rosyjskim sposobie pojmowania władzy*, [w:] M. Gwaryn, I. Perkowski (red.), *Bóg Wschodu i Zachodu*, Wrocław 2012, s. 238–240.

na jest jako „ustanowienie świata”, a egzystencja „otwarta ku światu” jest zarazem – nawet już pierwiej – „egzystencją otwartą ku niebu”. „Prawdziwy świat znajduje się zawsze pośrodku, w centrum, gdyż tam właśnie dokonuje się przeskoczek między poziomami, łączność między trzema sferami kosmicznymi”⁹⁸. Ów „środek świata”, łącząc trzy światy: niższy – chthoniczny albo piekielny, pośredni – ziemski albo zjawiskowy, oraz wyższy – niebiański, „wyprowadza podziemne życie ku niebu”⁹⁹. Z pozostawaniem „w środku świata” związane są tyleż nadzieje na przekroczenie zasadniczych ograniczeń kondycji ludzkiej i kontakt z boskością czy wręcz sięgnięcie boskości, co zintensyfikowane poczucie zagrożenia regresem, ponownym pograżeniem się w chaosie, upadkiem w świat śmierci. O ile zamieszkiwany przez daną wspólnotę obszar – „nasz świat” – stanowi, pozostający w więzi z niebiańskim *sacrum*, kosmos, o tyle reszta nie jest już kosmosem, lecz – zagrażającym mu – czymś w rodzaju „zaświatów”, chaosem, obszarem obcym, zamieszkałym przez poczwary i demony, przestrzenią potrzebującą organizacji i uświęcenia¹⁰⁰.

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

Archetyp Władzy: „Bóg-Ojciec i Święty-Przodek czyni możliwym pojmowanie jej jako tego, co inne na tym świecie”¹⁰¹; nie zwykłe inne po prostu, ale inne-święte, poprzez które objawia się Boska moc i Boskie światło. „Władzę uznaje się za ponadludzką siłę, działającą ponad historią i społeczeństwem”¹⁰². Wskazana sytuacja nie powinna dziwić skoro: „Posiadanie władzy czyni człowieka wykonawcą woli nieba, reprezentantem sił wyższych, medium między światem bogów i światem ludzi. Pośrednicząca funkcja władzy czyni ją normotwórczą i prawodawczą”¹⁰³, wyniesioną jednak zarazem ponad ustanawiane przez siebie normy i prawo. Takiej władzy nie wolno się sprzeciwiać, można jej tylko służyć. Nie zawiera się z nią „umowy”, regulującej obowiązki i prawa każdej ze stron, lecz w sposób typowy dla religijnego czy *quasi-religijnego*

⁹⁸ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 70.

⁹⁹ J.-E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 115.

¹⁰⁰ M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 60–69.

¹⁰¹ S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia i Car'-gorod. Rossija kak tradycionnoje obszczestwo*, Moskwa 2003, s. 373.

¹⁰² Dż. Billington, *Rossija...*, s. 120.

¹⁰³ S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia...*, s. 372.

aktu bezwarunkowo oddaje się władzy, powierza się jej siebie¹⁰⁴. W ramach rozpatrywanego „archetypu władzy” – łączącego z władzą treści sakralne, moc, prawo i prawdę, czyniącego z niej jedyną prawomocną siłę społecznych przemian – społeczeństwo odgrywa jedynie rolę pozbawionego indywidualnej woli, biernego „obiekta”, pozostającego pod sprawowaną z góry kontrolą i opieką. W sferze religijnego kultu: „Człowiek otrzymuje wiedzę na temat świętości, ponieważ się ona przejawia, ponieważ okazuje się ona całkowicie inna od tego, co świeckie”¹⁰⁵ – w podobny sposób w świadomości archaicznej postrzegana, przeżywana i pojmowana jest władza.

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

wahają się one między uczuciami wszechmocy i bezpieczeństwa [dostrzegania w niej – przyp. M. B.] przedłużenia samego siebie i utożsamiania się z podmiotem [władzy – przyp. M. B.] i nienawiścią do niej, niezadowolaniem z jej bezsilności (w tych, czy innych przypadkach)¹⁰⁶.

Władza jest akceptowana i odrzucana, afirmowana i negowana; przyciąga i odpycha... W związku z religijnym (czy *quasi*-religijnym) postrzeganiem i przeżywaniem władzy, wskazana dwoistość nie powinna dziwić: doświadczenie *sacrum* jest w ogóle doświadczeniem paradoksu, zagadki, tajemnicy, czegoś, co budzi fascynację, ale i trwogę, wyzwala nadzieję, rodzi jednak ryzyko lub wymaga ofiary, kusi i wyzywa, może ocalić, może wyzwolić, ale i zwodzić, wzbudza cześć, nie przestając być również niebezpieczne¹⁰⁷.

Archaiczne formy doświadczenia *sacrum* nie tylko intensyfikują, ale i ontologicznie ugruntowują istotną ambiwalencję związaną z – wpisanymi w nie – doświadczeniem i symboliką władzy: „państwo jako władza przedstawiane jest w postaci tego, co sakralne: albo Boga-Ojca, władcy Wszechświata albo Smoka-Węża, mieszkańca podziemnego świata”¹⁰⁸. W następstwie, radykalnie rozszerzona zostaje przestrzeń możliwych skutków poczynań władzy – kwitnący porządek może ona obrócić w chaos, lecz również przewyciężyć chaos, wprowadzić ład, zapoczątkować rozkwit – w wymiarze nie tylko społecznym, ale również ontologicznym. Skoro „nasz świat” jest kosmosem, to każdy skuteczny atak z zewnątrz lub z podziemnej głębi – zemsta mitycznej bestii, powstającej

¹⁰⁴ Por. J. Faryno, *Dogowor; Wruczenie siebie (Priedannost')*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska...*, s. 18–19, 23–24.

¹⁰⁵ M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 7.

¹⁰⁶ A. Kantor, *Affiekt i własť w Rosji...*, s. 14.

¹⁰⁷ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 32 i n.; S. Sarnowski, *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1998, s. 84–86.

¹⁰⁸ S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia...*, s. 373.

przeciwko stwórczemu dziełu bogów – oznacza regresję do stanu chaosu, każde natomiast „zwycięstwo nad agresorem stanowi powtórzenie przykładowego zwycięstwa Boga nad Smokiem (to znaczy Chaosem)”¹⁰⁹.

W strukturach świadomości archaicznej oba archetypy władzy – „Władca-Bóg” i „Władca-Wąż” – podlegają charakterystycznej dynamice: w okresach głębokiego kryzysu istniejąca „władza przestaje być kojarzona z jasną zasadą i zaczyna być postrzegana jako władza Diabła (Węża), jako władza nieprawda”¹¹⁰: nosicielka ciemności, zła, nieprawdy, bezprawia i śmierci. Przywrócenie Dobra, Prawdy, Prawa i Sprawiedliwości Bożej na ziemi wymaga wówczas przywrócenia poprzedniego stanu, legitymizując w świadomości ludowej prawo do powstania przeciw nieprawej władzy, dla przywrócenia władzy prawowitej: „Społeczna aktywność jest w ten sposób określana przez energię władzy i rozpatrywana wyłącznie jako wspieranie albo przeciwstawianie się Władzy (lub wyjście spod niej) w jej poczynaniach, ale zawsze »z powodu« władzy”¹¹¹. Dokonywane są czasem odwrócenia społecznej piramidy – nadal jednak umieszczanej i pojmowanej w ramach binarnego przeciwstawienia obu archetypów władzy – nie mogą tego zmienić, stając się *de facto* kolejnymi ogniwami reprodukcji i kontynuacji istniejącej sytuacji¹¹².

Rosyjskiej tradycji religijnej właściwa jest wizja społeczeństwa jako Królestwa Bożego (społeczności doskonałej) urzeczywistnionego tu i teraz (eschatologia zrealizowana i zmaterializowana), w konkretnym ziemskim królestwie, którego władca, car, ma nie tylko ziemski, ale i boski charakter, sytuując się w centrum misji Kościoła. Odpowiadało to – rewitalizowało je i w określony sposób konkretyzowało – archaicznym przeświadczeniom o centralności miejsca Rosji – „duszy świata”¹¹³ – w powszechnych dziejach ludzkości. Królestwo, znajdujące się pod władzą ruskiego, a później rosyjskiego cara – pojmowane jako jedyna zachowana i nieskalana Reszta Nowego Izraela, z której odrodzić ma się Lud – przeciwstawione zostało całej reszcie świata: nie tylko pogańskiego, islamskiego i łacińskiego, ale i niemoskiewskiego prawosławnego¹¹⁴. Sprzyjało to wytworzeniu się stereotypu postrzegania otaczającego świata jako wrogiego, wzmacnianego przez przekonanie Rosjan, że właśnie oni są stróżami i obrońcami jedynej słusznej wiary, którą trzeba koniecznie uchronić od jakiegokolwiek wpływu z zewnątrz¹¹⁵.

¹⁰⁹ M. Eliade, *Sacrum i profanum...*, s. 39.

¹¹⁰ S. D. Domnikow, *Mat'-ziemia...*, s. 250.

¹¹¹ Tamże, s. 374.

¹¹² Por. A. G. Dugin, *Gieopolitika Rossii*, Moskwa 2012, s. 262–263.

¹¹³ Por. M. Broda, *Rosja i rosyjskość w kategoriach „duszy”. Archetypowe treści, ambiwalencje, paradoksy, problemy i wyzwania*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki. Kwartalnik” 2010, nr 4 (29), s. 551–552.

¹¹⁴ Por. A. Hauke-Ligowski, *Przedmowa*, [w:] S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 5–6.

¹¹⁵ Por. A. Kamienskij, *Rossija w mirie: opyt istorii*, „Kosmopolis. Żurnal mirowoj politiki” 2002, № 1, s. 29.

Przejęte z Bizancjum tendencje do sakralizacji władzy cesarskiej uległy dalszemu wzmocnieniu: Car – „ziemski Bóg”, „obraz Boży” – stawał się w ideologii, wyrażonej najpełniej w myśli Josifa Wołockiego, „miejsmem”, w którym rzeczywistość duchowa wkracza w rzeczywistość historyczną, budując mocą Opatrzności Królestwo Boże. Koncepcja cara – „ziemskiego Boga”, ucieleśniającego jednocześnie świętość i prawdę¹¹⁶, pociągała za sobą pewne niebezpieczne konsekwencje: boska wszechwładza ulegała odwzorowaniu na sferę uprawnień cara – „obrazu Bożego” w stosunku do jego poddanych: „»Państwo prawdy« w interpretacji josifilian [tj. zwolenników koncepcji Josifa Wołockiego – przyp. M. B.] [...] nie znało żadnych praw, a jedynie obowiązki: obowiązkiem poddanych jest służyć carowi, a obowiązkiem *gosudaria* jest służyć Królowi Niebieskiemu”¹¹⁷. Cesarze rosyjscy byli przekonani, że prawosławie stanowi absolutną normę zarówno dla życia jednostki, jak i dla życia narodu. Głównym zadaniem carów stawało się – w religijno-ideologicznej perspektywie – urzeczywistnianie Bożej prawdy na ziemi. „Idea »państwa prawdy«, na czele z pobożnym i wszechpotężnym monarchą, bezpośrednio urzeczywistniającym tę prawdę, miała ogromną siłę przyciągającą dla wszystkich warstw społeczeństwa rosyjskiego”¹¹⁸.

Wraz z upływem czasu, w popiotrowej już Rosji, zamiennikiem transcendentnego wymiaru *istiny* staje się coraz wyraźniej jej wymiar ziemski. Wówczas, jak diagnozuje Michaił Czernikow: „Prawidłowym (*prawiednym*) jest wszystko, co przynosi korzyść państwu, co pomnaża jego potęgę, co wydłuża jego żywotność”¹¹⁹. Poddani pozostają nadal winni posłuszeństwo władcy, ale już nie w imię zbawienia własnych dusz, lecz w imię dobra i potęgi imperium. Nie dla wszystkich Rosjan tak pojmowana prawda była jednak Prawdą – niektórzy z nich demaskowali ją wręcz jako Nieprawdę. Polityczna i ideologiczna instrumentalizacja głoszonych zasad i przywoływanych racji prowadziła do wytworzenia się sytuacji, w której: „Utożsamianie Prawdy z walką o Prawdę przeradza się w walkę za wszelką cenę, przeciw nawet samej Prawdzie, a raczej temu wszystkiemu, co wiązało się z jej pojęciem”¹²⁰. Domniemana, rewolucyjna zwłaszcza, prawda-sprawiedliwość podporządkowywała sobie, wypaczała i niszczyła prawdę-*istinę*, dyskwalifikując dekretnie jej negatywny, antyspołeczny czy kontrrewolucyjny charakter. Rozdzielenie, dychotomizacja i wzajemne przeciwstawianie sobie obu wymiarów prawdy – dla wyznawców i zwolenników opcji rewolucyjnej, podobnie jak dla większości ich carskich przeciwników, zwykle

¹¹⁶ Por. Ju. Łotman, *Siemiosfiera...*, s. 377–378.

¹¹⁷ L. Luks, *Rossija między...*, s. 17; por. W. Żeltow, *Teorija własti...*, s. 268–270.

¹¹⁸ L. Luks, *Rossija między...*, s. 14.

¹¹⁹ Cyt. według: A. Kurkiewicz, *Dialektyka prawdy w rosyjskim imperium*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010, s. 173.

¹²⁰ Tamże, s. 174.

bezwiedne, gdyż jedni i drudzy byli najczęściej przekonani o ekskluzywnym charakterze i totalności posiadanej przez siebie prawdy i zwalczali, równie całościowo pojmowaną, antyprawdę swych adwersarzy – reaktualizowała typową dla archaicznego pojmowania świata wizję ciągłej walki sił dobra i zła, prawdy i fałszu, porządku i chaosu, życia i śmierci.

W rosyjską mentalność głęboko wpisany jest – potęgujący się każdorazowo w okresach osłabienia władzy – lęk przed społecznym chaosem i rozpadem. Obrony przed nimi szuka się w forsownym odbudowywaniu potęgi władzy centralnej, utożsamianej nie tyle z gwarancją, co wręcz z podstawą porządku społecznego, a nawet samego istnienia państwa w nieodmiennie jakoby wrogim Rosji świecie¹²¹. Głęboko ugruntowane i szeroko rozpowszechnione przeświadczenia, że Rosja zawsze wzbudza u innych państw wrogie uczucia i nikt obcy nie życzy jej dobra, a Rosjanin nie może obejść się bez silnej władzy, która kieruje jego postępowaniem, połączone z deklarowaną gotowością do rezygnacji z wolności politycznych ze względu na ład i porządek w kraju, pozostają trwałym elementem rosyjskiej rzeczywistości¹²². W następstwie, mamy tam do czynienia z generowaniem i podtrzymywaniem szczególnego typu racjonalności politycznej – a jednocześnie legitymizacji władzy i zdobywania przez nią społecznego poparcia – zarówno w odniesieniu do spraw wewnętrznych, jak i zewnętrznych, przejawiającym się m.in. w samozrozumiałości i wręcz autotelizacji działań władzy, nakierowanych na dążenie do urzeczywistnienia pełnej jedności państwowej i narodowej, a także dążeń władzy do rozszerzenia swych wpływów i sfery swego posiadania w świecie, z okazywaniem własnej przewagi czy wyższości wobec innych grup, instytucji, narodów czy państw, traktowanych ostentacyjnie jako mniej ważne, bo słabsze.

Rodzaj i skala oczekiwań Rosjan wobec – personifikowanej przez nich od stuleci, samodzierżawnej – władzy mają charakter szczególny: rządzenie, przewodzenie, moc, ład, tożsamość, prawo, prawda i słuszność wiążą się tam integralnie ze sobą, a rzeczywistą legitymizację zyskują jedynie władza (i władca), zdolna sprostać podobnej totalności oczekiwań. W rosyjskiej świadomości i tradycji politycznej władza pozostaje, jak pamiętamy, nosicielem i narzędziem wyższej – religijnej bądź ideologicznej – Prawdy, nadającej jej szczególny status i uprawnia. Nie chodzi tu jedynie o uzurpatorskie ambicje samej władzy, ale rów-

¹²¹ Por. M. Mendras, *Powrót do oblężonej twierdzy?*, [w:] W. Konończuk (red.), *Imperium Putina*, Warszawa 2007, s. 152–158; Ju. Romanczenko, *Ochota na Rossiju. Naszy wraży i „druzja” w XXI wieku*, Moskwa 2005, s. 87 i n., 213 i n., 311 i n.

¹²² Por. L. Sevtsowa, *Putin's Russia*, Washington 2003, s. 103. Podobne, utrwalone i rozpowszechnione wśród Rosjan, przekonania i postawy sprzyjają wykorzystywaniu przez władzę – gdy uzna ona to za potrzebne i służące jej interesom – kreowaniu i wykorzystywaniu konfliktów zewnętrznych dla celów mobilizacji społecznej, osłabiania czy eliminowania wewnętrznej krytyki i opozycji politycznej, ograniczaniu autonomii określonych sfer życia społecznego.

niez o głęboko utrwalone i szeroko rozpowszechnione oczekiwania i potrzeby wielu grup i środowisk społeczeństwa rosyjskiego. Nie przypadkiem, by podać symptomatyczny przykład, wybór osoby następnego monarchy czy przywódcy większość Rosjan pozostawia faktycznie aktualnemu władcy – któż przecież, jeśli nie on, może wiedzieć, co jest najlepsze dla Rosjan i Rosji? Jedną z przesłanek podobnego myślenia i towarzyszących mu postaw społecznych wydaje się pozostawanie w sferze tradycyjnego, rosyjskiego, czy szerzej archaicznego, mitu, który, przypisując najwyższej władzy *quasi*-boską naturę, uwalnia ją z uwikłania w sferę partykularnych interesów¹²³ – w szczególności własnych – i mechanizmów funkcjonowania istniejącego systemu polityczno-społecznego.

W świadomości wielu Rosjan parlament, niezależne od władzy media, partie polityczne i organizacje społeczne są nie tyle instytucjonalną gwarancją praw i swobód obywatelskich, ile instrumentem walki partykularnych interesów oligarchów i polityków. Władza kremłowska i podporządkowane jej media konsekwentnie ugruntowują podobny sposób myślenia, zakorzeniony głęboko w świadomości rosyjskiej, dla której artykułowane roszczenia jednostek i grup, dotyczące wyznaczenia sfery ich wolności, rzeczywiście ograniczającej możliwość ingerencji państwa, odbierane są jako zamiary i działania antywspólnotowe i antyspołeczne, sterowane z zewnątrz i służące wrogom Rosji¹²⁴. W ograniczaniu swobody działania, a nawet w likwidowaniu rozmaitych instytucji społeczeństwa obywatelskiego i instrumentalnym włączaniu ich w kremłowski system rządzenia miliony mieszkańców kraju widzą zatem przede wszystkim nie atak na sferę wolności obywatelskich i podstawowe zasady demokracji, lecz walkę z nadużyciami. Z pola widzenia świadomości społecznej spychany jest jednocześnie fakt, że nic tak pewnie nie sprzyja nadużyciom władzy i urzędniczej samowoli, jak ich nieograniczone pełnomocnictwa i niekontrolowana przez społeczeństwo swoboda działania.

Silne rządy przywracają – jak dotąd, każdorazowo – sytuację w Rosji normalną: gdy zlokalizowana w centrum władza państwowa okazuje się zdolna do przejawienia swej mocy, pozostałe siły polityczne ulegają radykalnej marginalizacji, a znacząca opozycja przestaje istnieć¹²⁵. Jeśli nie zostaje ona zlikwidowana przez władzę, traci – do czasu kolejnej smuty – swe, politycznie liczące się, społeczne podstawy i wpływy. Opozycja zaczyna być wówczas przejmowana i kontrolowana, a czasem wręcz powoływana i kierowana, przez władze kremłowskie¹²⁶. Znaczna część opinii publicznej zaczyna widzieć w niej po prostu

¹²³ Por. Dż. Billington, *Rossija...*, s. 120.

¹²⁴ Por. G. Pawłowski, *Genialnaja własť!...*, s. 45–47.

¹²⁵ Por. W. Timczenko, *Putin i nowaja Rossija*, Moskwa 2005, s. 108–109.

¹²⁶ Por. R. Sakwa, *Russian Politics and Society*, London–New York 2002, s. 95–97; G. Michalewa, *Rossijskije partii w kontiektie transformacji*, Moskwa 2009, s. 275–278, 285–289, 307–310.

intrygę władzy, stwarzanie pozorów czy drwinę z demokracji, albo też kolejne wcielenia społecznego zła, szkodzącego narodowej wspólnoty. Demonstrowana brutalność w stosunku do niepokornych wobec niej przejawów i sił opozycji, nie przynosi uszczerbku na społecznym wizerunku władzy¹²⁷, raczej odwrotnie – staje się środkiem mobilizacji wyborczego poparcia dla rządzących, a w oczach wielu Rosjan również demonstracją i świadectwem prawomocności istniejącej władzy. Podobnie, tworzenie przez nią partii politycznych czy organizacji „obrony praw człowieka” nie odejmuje owym formom społecznej wiarygodności; przeciwnie, często wręcz jej przydaje.

W porównaniu z porennesansową świadomością Zachodu, która – nie bez ujawniających się wciąż, zwłaszcza w myśleniu potocznym, przejawów niekonsekwencji, ambiwalencji i kamuflażu – wyraźniej odchodzi od, sięgającej czasów dawnych religii kosmicznych, archaicznej percepcji świata, w świadomości rosyjskiej treści archaiczne pozostały nie tylko relatywnie bardziej żywotne, ale w wielu wypadkach znalazły również swe *quasi*-religijne, kulturowe, ideologiczne czy polityczne uzasadnienia i sankcje. Ich częsty ośrodkowy przejaw, ale i archetypową podstawę, stanowi tam od stuleci przeżywanie własnej wspólnoty i terytorium, umieszczanych w „środku świata”, jako szczególnej rzeczywistości świętej – „duszy świata”, a władzy politycznej jako „duszy Rosji”, co w znacznym stopniu przesądza o możliwym tam sposobie ujęcia i problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej oraz jej relacji do szerszej rzeczywistości historycznej w ogóle, o charakterze współobecności i interakcji między *sacrum* i *profanum*, Boskością i człowieczeństwem, teologią i antropologią, eschatologią i historią, państwem i społeczeństwem, Bogiem i „ziemskim Bogiem”.

W ramach kulturowanego w rosyjskiej tradycji sposobu pojmowania Rosji w kategoriach „duszy” i „duszy świata”¹²⁸ właśnie władzy przypada często rola „duszy Rosji”, co pociąga za sobą cały zespół określonych konsekwencji, związanych już z samym archetypowym sensem i treściami, jakie owe pojęcia zawierają i wnoszą ze sobą do refleksji nad światem¹²⁹. Doświadczenie władzy przeżywane jest jako kontakt z rzeczywistością świętą, nadaje się mu sens mistyczno-religijny, niemożliwy w istocie do pełnego wyłożenia w pojęciach i strukturach profanicznej wiedzy. Przypisuje się jej zdolność poprowadzenia Rosji, a najchętniej również pozostałego świata, ku – przekraczającemu „ziemską” ograniczoność, partykularność i historyczność, zakładającemu zyskiwanie lub aktualizację cech ponadludzkiego, *quasi*-boskiego bytu – swoistemu wnie-

¹²⁷ Por. P. Kenez, *Odkłamaną historią Związku Radzieckiego*, Warszawa 2008, s. 348.

¹²⁸ Por. M. Broda, *Rosja i rosyjskość...*, s. 553–563.

¹²⁹ Por. P. Uljaszow, *Protiw dogmatycznych dogm*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowego tysiaczletija*, Moskwa 2007, s. 283–284.

bowstąpieniu. Zdolnością, posłannictwem i uprawnieniem rosyjskiej władzy staje się przewyciężanie izolacji i sprzeczności ducha i materii, wartości i interesów, eschatologii i doczesności, otwieranie perspektywy uniwersalnej, umożliwiającej pokonanie jednostronności, pogodzenie przeciwieństw, osiągnięcie jedności i pełni¹³⁰. Z uwagi na „wszechludzki” jakoby charakter „duszy rosyjskiej” namysł nad rosyjską władzą, doświadczenie jej ukrytych „tajemnic” bądź rozwiązanie wpisanej w niej „zagadki”, zdają się nabierać walorów nie tylko ogólnorosyjskich, ale i wręcz ogólnoludzkich.

Odgrywanie przez rosyjską władzę centralną roli „duszy Rosji”, podobnie jak sakralizacja władzy w ogóle, zakłada i wprowadza sprzeczność między tym, co święte, odbierane jako – ucieleśnienie bądź przejaw *sacrum* – zbawcze, prawdziwe, przemieniające, regenerujące, witalizujące, wyzwalające, dające moc, przywracające tożsamość, jednoczące itp., utożsamiane z – sakralizowaną, aktualną lub oczekiwaną, potencjalną – władzą centralną, a tym wszystkim, co się poprzedniemu przeciwstawia i walczy z nim, prowadząc do regresu, dezintegracji, rozkładu i śmierci.

Pojmowanie istoty rosyjskiej władzy w kategoriach „duszy-Rosji” pociąga zatem za sobą cały zespół charakterystycznych konsekwencji, związanych już – i będących ich pewną określoną konkretyzacją – z samym archetypowym sensem i treściami, jakie pojęcie „duszy”, i „duszy świata”, zawiera i wnosi ze sobą do refleksji nad Rosją¹³¹. Po pierwsze, doświadczenie władzy przeżywane jest jako kontakt z rzeczywistością świętą, nadaje się mu – niezależnie od czynionych niekiedy prób wtórnej racjonalizacji, ufilozoficznienia czy unaukowienia – sens mistycyzno-religijny, niemożliwy w istocie do wyłożenia w pojęciach i strukturach profanicznej wiedzy¹³².

Po drugie, rolę, jaką w strukturze jednostkowego istnienia odgrywa dusza, gdy przeważając nad innymi składnikami struktury ludzkiego istnienia ożywia, zespala i przemienia antropologiczną całość, w państwie i społeczeństwie przyznaje się władzy – aktualnej (dopóki zdaje się posiadać wskazane zdolności) albo potencjalnej (o ile, jak wierzy się, owe niezaktualizowane jeszcze zdolności posiada i potrafi je ujawnić)¹³³.

Po trzecie, co wiąże się z ośrodkowością zajmowanego przez nią miejsca, władzy – „duszy Rosji” przypisuje się zdolność łączenia trzech światów – pod-

¹³⁰ Por. J. E. Cirlot, *Słownik symboli...*, s. 119; P. Fłorienski, *Poniatije Cerkwi w Świaszczenom Pisanii*, [w:] tenże, *Soczinienija*, t. 1, Moskwa 1994, s. 461–463; R. More, B. More, *The Cosmos, God and Philosophy*, New York 1989, s. 217; O. Riabow, „Umom Rossiju nie poniat”... *Giendernyj aspekt problemy*, „Żenszczina w rossijskom obszczestwie” 1998, № 1, s. 39–40.

¹³¹ Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 37–38.

¹³² Por. I. Iljin, *Poczemu my wierim w Rossiju*, Moskwa 2007, s. 6–8; W. M. Sołowjow, *Tajny ruskoj duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 8–9.

¹³³ Por. M. Smolin, *Gosudarstwiennyje idiei Lwa Tichomirowa*, [w:] L. Tichomirow, *Apologija Wiery i Monarchii*, Moskwa 1999, s. 8–9.

ziemnego, ziemskiego i niebiańskiego – umożliwianie ruchu „w górę”, poprzez poprowadzenie Rosji i świata ku – przekraczającemu „ziemską” ograniczoność, partykularność i historyczność, zakładającemu zyskiwanie lub aktualizację cech ponadludzkiego (w zwykłym znaczeniu), *quasi*-boskiego bytu i związanemu z powyższym – swoistemu wniebowstąpieniu¹³⁴.

Po czwarte, szczególną zdolnością, posłannictwem i uprawnieniem rosyjskiej władzy staje się w sposób naturalny pośredniczenie między pozostałymi wymiarami bytu społecznego: przewyższanie izolacji i sprzeczności ducha i materii, wartości i interesów, eschatologii i doczesności; pośredniczenie między różnymi grupami społecznymi, wartościami i ideami, otwieranie wspólnotowej perspektywy uniwersalnej, umożliwiającej pokonanie jednostronności, pogodzenie przeciwieństw, osiągnięcie, rosyjskiej i ponadrosyjskiej, jedności i pełni¹³⁵.

Po piąte, z uwagi na „wszechludzki” charakter „duszy rosyjskiej” namysł nad władzą – „duszą Rosji”, doświadczenie jej ukrytych „tajemnic” bądź rozwiązanie wpisanej weń „zagadki” nabierają walorów ogólnorosyjskich i ogólnoludzkich. Podobnie jak pytanie o Rosję przestaje być tu pytaniem jedynie rosyjskim, a staje się pytaniem uniwersalnym¹³⁶, tak pytanie o rosyjską władzę – i związane z nią rosyjskie samospełnienie – staje się pytaniem o Rosję, a także o człowieczeństwo i przyszłe, wspólnotowe spełnienie ludzkości.

Po szóste, objawienie „istoty” rosyjskiej władzy – podobnie: rosyjska misja, zgodny z nią sposób narodowego istnienia, racja, stan oczekiwanego spełnienia itp. musi zawierać swój wymiar materialny, wszechstronne i całościowe przejawienie mocy¹³⁷. Potęga rosyjskiej władzy, państwa i imperium rosyjskiego, zdolność pokonywania wrogów, zdolność ekspansji, respekt i posłuch, jakie budzi w społeczeństwie i świecie, itp., stają się, w konsekwencji, integralnymi elementami misji i legitymizacji władzy¹³⁸.

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

Tak, jak w duszy świata naturalnego i w duszy poszczególnego człowieka, jasna zasada duchowa ma naprzeciw siebie ciemną, chaotyczną postawę, która nie jest jeszcze

¹³⁴ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 191.

¹³⁵ Por. F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, Warszawa 1982, t. 1, s. 61–63; t. 3, s. 209–210; N. Bierdiajew, *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa 1990, s. 13 i n.

¹³⁶ Por. L. Karasiew, *Russkaja idieja (simwolika i smysl)*, „Woprosy filozofii” 1992, N° 1, s. 103–104.

¹³⁷ Jak wskazuje van der Leeuw, „duszę i moc łączy istotne pokrewieństwo [...]. Naturalnie nie znaczy to, że każda moc ma naturę duszy, lecz – odwrotnie – że dusza ma zawsze jakąś moc”. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 327.

¹³⁸ Por. M. Kuczyńska, *Paraskiewa-Petka Tyrnowska w rosyjskim wariacie służby*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2013, nr 5, s. 166–168.

przewycięzona, jeszcze nie podporządkowała się siłom wyższym, która jeszcze walczy o przewagę i wlecze ku śmierci i zatraceniu, dokładnie tak samo jest oczywiście w tej zbiorowej duszy ludzkości, to jest w Rosji¹³⁹.

Zostaje w ten sposób założona i wprowadzona sprzeczność między tym, co święte, odbierane jako – ucieleśnienie bądź przejaw – *sacrum*, zbawcze, prawdziwe, przemieniające, regenerujące, witalizujące, wyzwajające, dające moc, przywracające tożsamość, jednoczące, rozprzestrzeniające się itp., utożsamiane z – sakralizowaną, aktualną lub oczekiwaną, potencjalną – władzą centralną, a tym wszystkim, co się poprzedniemu przeciwstawia, walczy z nim, prowadzi do regresu, dezintegracji, rozkładu i śmierci.

Po ósme, każda z kolejnych, historycznych personifikacji i konkretyzacji odgrywania przez władzę roli tak pojmowanej „duszy Rosji” zakłada nieodmienne – jako warunek, ale i integralny element swojego spełnienia – podmiotową moc fundamentalnej przemiany natury rzeczywistości, jej „przebóstwienia”, „bolszewizacji” itp., wyprowadzenia społeczeństwa ludzkiego poza granice sfery dotychczasowych ograniczeń, determinacji, sprzeczności i partykularyzmów, nadania społecznemu światu jedności, harmonii i pełni. Jedyne wówczas ekspansji władzy nie musiałyby towarzyszyć nieuchronne w zwyczajnym, „nieprzemienionym” społeczeństwie i świecie mechanizmy autonegacyjne: wyczerpywanie się sił, jednostronność rozwoju, przenoszenie zewnętrznej konfliktowości do wewnątrz, wzmacnianie czynników odśrodkowych, budząca opór instrumentalność stosunku do innych ośrodków, sił i grup społecznych itp.¹⁴⁰

Po dziewiąte, możliwość uporania się z podobnymi wyzwaniem ujmując się – zakładając czy wręcz dekretnując ją jako realną i nieodległą – w kategoriach zwycięskiej próby inicjacyjnej. Rosyjska władza utożsamiana jest *de facto* z energią i podmiotem procesu jednoczenia się i organizowania społecznego świata, ale, jeśli nie potrafi ona temu sprostać – czy ściślej, gdyż sytuacja taka może się powtarzać, w okresach i sytuacjach, kiedy nie jest mu zdolna sprostać – zapośredniczona, umożliwiana i wprowadzana właśnie przez władzę społeczna jedność, rozpada się na wielość, wzajemnie niespójnych i skonfliktowanych, elementów¹⁴¹.

Po dziesiąte, przeżywanie i pojmowanie własnej społeczności i terytorium w kategoriach „duszy” i „duszy świata”, a w szczególności aktualnej bądź potencjalnej władzy w kategoriach „duszy wspólnoty”, oraz towarzyszące temu przeświadczenie o szczególności i centralności ich miejsca w świecie, o ekskluzywnym charakterze i unikalnej mocy sprawczej posiadanej przez siebie wiedzy

¹³⁹ W. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 373.

¹⁴⁰ Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 18–19, 25–37, 63–64, 79–82 i in.

¹⁴¹ Por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 300–301, 175 i n., 183 i n.

nie są bynajmniej swoście rosyjskie. Występują one, bądź występowały, u wielu ludów – są typowe dla archaicznego typu percepcji, konceptualizacji rzeczywistości w ogóle¹⁴², uświadomienie sobie powyższego w zasadniczy sposób problematyzuje zatem – już na poziomie treściowych archetypów – rosyjską szczególność, wyjątkowość, centralność, ekskluzywność czy unikalność oraz wiązaną z nimi legitymizację swych uprawnień wobec innych wspólnot.

Po jedenaste, traktowanie rosyjskiej władzy w kategoriach „duszy” lokuje towarzyszącą jej refleksję poza sferą historii¹⁴³ – w sferze konstrukcji nie tylko ahistorycznych, ale wręcz antyhistorycznych, mitologicznych. Marginalizacji, a w swoim istotnym wymiarze zniesieniu, ulega wtedy zasadnicza niepowtarzalność różnych sytuacji historycznych, pojmowanych nieodmiennie jako strukturalnie identyczne w swym zasadniczym kształcie, dotyczącym charakteru relacji między władzą polityczną a społeczną „resztą”.

Po dwunaste, myślenie o władzy w kategoriach „duszy Rosji” jest jednym z powodów istotnych przeszkód dla możliwości wzajemnego rozumienia się i równorzędnego dialogu między nią a innymi grupami czy instytucjami społecznymi, pojmowanymi w kategoriach *antysacrum* lub *profanum*¹⁴⁴, którym jako takim odmawia się statusu, zawierającego moment rzeczywistej podmiotowości.

Po trzynaste, analizowany sposób konceptualizacji świata społecznego nie odbywa się bez innej jeszcze antynomii czy ambiwalencji: w znaczeniową zawartość pojęcia władzy jako „duszy Rosji” – mającego, jak chciałoby się objaśniać, wszystko to, co ważne w rosyjskiej historii i współczesności, oraz umożliwiać spełnienie wszystkiego, czego oczekuje się od przyszłości – wpisuje się siłą rzeczy wszelkie treści, które owo „objaśnianie” i realność oczekiwań mogłyby uzasadnić; traktuje się je zatem – bezwiednie i paradoksalnie – jako zmienną *de facto* zależną¹⁴⁵.

Od dawna zgodnie podkreśla się i analizuje związki charakteru i specyfiki rosyjskiej duchowości, mentalności, postaw życiowych, tradycji i kultury z prawosławiem i systemem politycznym samodzierżawia, o wiele rzadziej dostrzega się natomiast skalę obecności oraz siłę oddziaływania pierwiastków archaicznych i ich instytucjonalnych korelatów-odpowiedników – modyfikowanych i konkretyzowanych, ale niejednokrotnie również podtrzymywanych i rewitalizowanych przez wschodnie chrześcijaństwo i mechanizmy funkcjonowania – samoreprodukcji istniejącego tam systemu organizacji życia społeczno-państwowego. Nie odbywa się między nimi bez wzajemnych napięć, mistyfikacji i przejawów

¹⁴² Por. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993, s. 361–370, 390–391.

¹⁴³ Por. A. Pieskow, „*Russkaja idieja*” i „*russkaja dusza*”. *Oczerk russkoj istoriosofii*, Moskwa 2007, s. 8.

¹⁴⁴ Por. M. Broda, *Mieжду sacrum i profanum. Duszy narodow: swoje i czużyje*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Polska i russkaja dusza. Sowremiennyj wzglad*, Łódź 2003, s. 28–30.

¹⁴⁵ Por. M. Broda, „*Zrozumieć Rosję*”?..., s. 50–51.

kamuflażu, które można dostrzec również w obszarze wyraźnych niekiedy homologii między religijną a programowo nawet areligijną czy wręcz antyreligijną, z bolszewicką włącznie, percepcją świata, w sferze ambiwalencji i niekonsekwencji historycznych procesów okcydentalizacji i antyokcydentalizacji Rosji, desakralizacji i resakralizacji świadomości i sposobów postrzegania świata.

W procesach wielowymiarowych przemian mentalnych, kulturowych i społecznych elementem zasadniczo inwariantnym zdaje się, na co trafnie zwraca uwagę Jurij Afanasjew, wciąż w jego kraju pozostawać – łączący ze sobą *sacrum* i *profanum*, zakładający i mający swój instytucjonalny, polityczno-społeczny odpowiednik, kontekst i generator – sposób doświadczania, przeżywania i pojmowania władzy. Jego analiza – połączona z analizą instytucjonalnego wymiaru systemu władzy – może być bez wątpienia heurystycznie płodnym punktem wyjścia do badań i refleksji nad rosyjskością i Rosją. Pomaga lepiej rozumieć i objaśniać nie tylko rosyjską historię i współczesność, mentalność, postawy, cele i dążenia rodaków Afanasjewa, ale również proponowany przez niego samego sposób konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej oraz stojących przed Rosjanami intelektualnych i społecznych wyzwań.

ROZDZIAŁ 2

„KAMIENNA ROSJA, MARTWY LUD”

– NARODOWE FATUM ROSJAN?

W pierwszych latach putinowskiej władzy Rosja wyszła z okresu *smuty*, przezwyciężając głęboki – w dramatyczny sposób przez miliony swych mieszkańców przeżywany – kryzys instytucjonalny i świadomościowy, tworząc nowy, a według niektórych nowy-stary porządek polityczny, ekonomiczny, społeczny, kulturowy itp., w świadomości wielu swoich mieszkańców odzyskując własną tożsamość narodową i państwową bądź skutecznie zmierzając ku jej odzyskaniu czy stworzeniu. Dla wielu swych zwolenników system putinowski stawał się swego rodzaju pozytywnym rozwiązaniem „rosyjskiej zagadki”, dramatycznie spotęgowanej po rozpadzie ZSRR. Dla nielicznych przeciwników i krytyków panującego systemu upragnionym i poszukiwanym rozwiązaniem owej zagadki byłoby natomiast znalezienie i wskazanie rodakom drogi wyjścia z – ocenianej zdecydowanie negatywnie – dotychczasowej „kolejny” dziejów, wyprowadzenia Rosji na szlaki obywatelskiej wolności.

Propozycję, mającą w zasygnalizowanej wyżej perspektywie objaśniać w integralny sposób całą – nie tylko popiotrową czy bolszewicką – historię i współczesność Rosji przedstawił w końcu roku 2008 Jurij Afanasjew – w eseju *My – nie raby?* (opublikowanym w Polsce przez „Gazetę Wyborczą” pod tytułem *Kamienna Rosja, martwy lud*).

Ostatnie miesiące – wskazuje on we wstępie – 2008 r. przyniosły szereg działań i wypowiedzi władz rosyjskich (wojna z Gruzją, powrót do retoryki z czasów zimnej wojny, szantaż atomowy wobec Polski i Czech itp.) na pierwszy rzut oka niedorzecznych, bo całkowicie niepasujących do współczesnego świata.

Jeśli spojrzeć na to, co się dzieje na naszych oczach, w sposób a) realistyczny, b) racjonalny, c) retrospektywny – [...] próbując rozejrzeć się w szerszej perspektywie czasowej – to zobaczymy coś takiego, co mimo woli zmusza do zastanowienia, czy już oszaleliśmy, czy dopiero jesteśmy na granicy szaleństwa¹.

¹ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009, s. 12.

Odrzucając powyższą diagnozę odczuwanego stanu psychicznego – kontynuował Afanasjew – odcujemy z kolei pod sobą i przed sobą próżnię. Przemysłane do końca działania władz rosyjskich stają się bowiem zrozumiałe i objaśnialne

tylko jako działania władzy obcej narodowi: władzy okupacyjnej – „ordyńsko-tatarskiej” – a na domiar złego nie mającej żadnej legitymizacji i w swej istocie kryminalnej (czyli mówiąc bardziej precyzyjnie: bezprawnej i przestępczej)².

Co gorsza, twierdził on, autor podobnej diagnozy nie ma w Rosji z kim podzielić się swą wiedzą: naród, „masy ludowe” i inteligencja nie tylko znoszą pokornie działania władz, ale z zapałem udzielają im poparcia: ten „fenomen entuzjazmu mas – manipulowanych bez żenady, a zarazem doszczętnie przecież poniewieranych – w dziejach naszych powtarzał się niejednokrotnie...”³ Tymczasem, jak diagnozował Afanasjew:

Z uporem i na złość wszystkim [? – przyp. M. B.] odradzający się fenomen „jedności narodu i władzy” oznacza jedynie, że ani o narodzie, ani o władzy we współczesnym, racjonalnym znaczeniu tych pojęć nie może tu być mowy⁴.

Naród rosyjski wciąż nie stał się narodem-podmiotem historii, pozostał tłumem historii, narodem-masą⁵.

Patrząc na sprawę w szerszym horyzoncie historycznym:

Od czasu, gdy Moskwa w XV w. wybrała drogę budowania prawosławnego imperium, priorytetem kraju na następne 500 lat stała się zewnętrzna ekspansja terytorialna, nie zaś porządkowanie przestrzeni wewnętrznej. A ponieważ imperium dźwigano od zawsze, opierając się na ubogiej gospodarce, kierunek ogólnego rozwoju ustalił się jako ruch od wolności ku zniewoleniu – z ludności należało wycisnąć tyle, ile się tylko da⁶.

W swej diagnozie dynamiki społeczeństwa rosyjskiego, kontrastowanej z charakterem i kierunkiem procesów rozwojowych Zachodu, autor eseju kroczył drogą wskazaną, zauważmy, przez Giorgija Fiedotowa, który w opublikowanej w 1945 r. pracy *Rossija i swoboda*, konstatował i objaśniał:

Cały proces rozwoju historycznego na Rusi był odwrotny w stosunku do zachodnioeuropejskiego: był to rozwój od wolności do niewoli. Niewola była podyktowa-

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 12–13.

⁵ Podobny pogląd wyraził kiedyś francuski badacz kultury rosyjskiej, Georges Nivat, wskazując, że kluczem do rozumienia Rosji jest *narod*, lud, kontrastowany przezeń ze społeczeństwem (obywatelskim). Por. J. Rupnik, *The Other Europe*, London 1988, s. 247.

⁶ Tamże, s. 13. Podobnie widzi sprawę Igor Jakowienko: „ekstensywna dominanta jest zawsze związana z przemocą – nad przyrodą, nad innymi ludźmi, nad sąsiadami, albowiem wciąganie wciąż nowych i nowych zasobów do produkcyjnego przyswojenia jest bez przemocy niemożliwe”. I. G. Jakowienko, *Poznanije Rossii. Cywilizacyjnyj analiz*, Moskwa 2008, s. 43; Por. N. Davies, *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998, s. 701–702; M. Mendras, *Towards a post-imperial identity*, [w:] *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, Oxford–New York 1997, s. 91–92; A. Gudzienko, *Russkij mientalitet*, Moskwa 2001, s. 15–17.

na nie przez kaprys władców, a przez nowe zadanie narodowe: stworzenie Imperium na ubogiej bazie ekonomicznej. Tylko poprzez krańcową i powszechną koncentrację sił, żelazną dyscyplinę, straszliwe ofiary mogło istnieć to biedne, barbarzyńskie, bez końca rozrastające się państwo⁷.

Niezmiennosc i trwałość kierunku, a także charakteru owego rozwoju, pojmowanego jednocześnie jako narodowe zadanie, określiła, zdaniem Afanasjewa, wszystkie podstawowe cechy specyfiki rosyjskiej, w szczególności prymat państwa i zniewolenie osoby ludzkiej.

Tradycję rosyjskiej inteligencji wyznaczało, w następstwie powyższego, rozszczepienie między imperium a wolnością, między rosyjską władzą a rosyjską wolną wolą. U Puszkina, który był jeszcze jednocześnie „piewcą imperium i wolności”, Eugeniusz w *Jeźdźcu miedzianym* był „kimś z tłumu, kimś skazanym na śmierć między dwoma ostojami życia rosyjskiego: pod kopytami konia imperium albo w falach wzbudzonego żywiołu ludowego”⁸. Później oba owe pojęcia-wartości rozeszły się ostatecznie: „ci, którzy budowali lub wspierali imperium, zwalczali wolność, a ci, którzy walczyli o wolność, burzyli imperium”⁹. Upadek imperialnej monarchii rosyjskiej był w pierwszym rzędzie konsekwencją wskazanego „samobójczego rozłamu – ducha i mocy” w organizmie rosyjskiej państwowości.

Przychodzi zapytać, kontynuował Jurij Afanasjew, w jaki sposób wciąż aktualny problem „imperium – wolność – jednostka” rozstrzyga się obecnie w umysłach i codziennej praktyce inteligencji rosyjskiej, powołanej z racji swego zawodu do uosabiania rozumu i woli Rosji, do określania jej przyszłości. Sugerowana przezeń odpowiedź brzmiała dramatycznie: postawa rosyjskiej „klasy myślącej” jest w pełni zgodna z postawą obecnej władzy, którą inteligencja nie tylko znosi w milczeniu, ale również usprawiedliwia i popiera, starając się znaleźć teoretyczne, moralne i historyczne uzasadnienia dla prowadzonej przez nią polityki. Ekspansja terytorialna pozostaje wciąż głównym powodem do dumy, a udział w niej rzekomą formą realizacji wolności Rosjan¹⁰.

Współczesna Rosja – diagnozował Afanasjew – powraca w „rosyjską (i sowiecką) koleinę”. Co gorsza, zastrzega, określenie „powrót” wydaje się mieć charakter eufemistyczny, gdyż tak naprawdę Rosja ze swej koleiny nigdy nie wychodziła: „W istocie swej to wciąż ten sam, pół tysiąca lat już trwający ruch, który Czaadajew i Bierdiajew, dla odróżnienia od ruchu postępowego, określali jako błędzenie w kole dziejów”¹¹. Wyjściem poza ową „koleinę” nie był

⁷ G. Fiedotow, *Rossija i swoboda*, [w:] tenże, *Sud'ba i griechi Rossii*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1991, s. 284.

⁸ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 14.

⁹ Słowa G. Fiedotowa cyt. według: tamże, s. 13.

¹⁰ Tamże, s. 14.

¹¹ Tamże, s. 16.

w szczególności okres bolszewicki, w którym podjęto – inaczej jedynie ideologicznie i politycznie stylizowaną – kolejną, monstrialną wręcz próbę „ureczywistnienia wciąż tej samej mesjanistycznej wizji Moskwy jako Trzeciego Rzymu i Rosji jako Królestwa Niebieskiego na ziemi. Oczywiście nosiło to wszystko całkiem inne nazwy”¹².

Stalinowskie „ostateczne rozwiązanie” problemu „budowy socjalizmu” zakładało całkowitą likwidację społeczeństwa jako takiego.

Budowanie socjalizmu, mówiąc o nim własnymi słowami, bez używania takich jak „kolektywizacja”, „uprzemysłowienie” czy „rewolucja kulturalna”, to ureczywistnianie projektu zniszczenia wszystkiego, co ludzkie w całości organizmu społecznego. To stworzenie sztucznego sowieckiego produktu socjalnego¹³,

gdzie ludzie, podobnie jak przedmioty, traktowani byli po prostu jako kategorie zasobów. Swoich szczytów sięgnęły wówczas: atomizacja, chaos i całkowita zależność jednostek od państwa¹⁴. Likwidacja socjalności, ukształtowanej w Rosji przed rewolucją, rozbudziła – nieodłączne od natury ludzkiej – zwierzęcy instynkt i egoizm.

Istotnym składnikiem „rosyjskiej koleiny”, konstatował Afanasjew, pozostaje od stuleci „złotoordyński” charakter i rodzaj tamtejszej władzy, nacechowany monopodmiotowością i samowładztwem, monologiem w miejsce dialogu, dyktatem zamiast pertraktacji, nieuznawaniem kompromisu, odrzuceniem umowy i ugody jako sposobu współistnienia, manicheizmem i całkowitym brakiem „kultury środka”¹⁵. Wraz ze zwycięstwem Moskwy – przy udziale i pod wpływem Ordy – w rywalizacji z Rusią Litewską wykształcił się, utrzymujący się do dziś, charakter władzy i jej relacji ze społeczeństwem¹⁶. Symptomatyczny wyraz „dwóch różnych prądów dynamiki społecznej” – europejskiego i rosyjskiego – odnaleźć można w angielskich *Magna Charta Libertatum* i *Chabeas Corpus Act*

¹² Tamże. W tradycji moskiewskiej i rosyjskiej Trzeci Rzym utożsamiany był z całością ziem podległych władzy rosyjskich carów. Por. W. Karpiec, *Rus', kotoraja prawila mirom ili Rus' Mirowiejewa*, Moskwa 2005, s. 24.

¹³ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 16–25. Por. Z. Brzeziński, *The Grand Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*, New York 1989, s. 21; J. Staniszkis, *Ontologia socjalizmu*, Kraków–Nowy Sącz 2006, s. 13–14.

¹⁴ W, symptomatycznym dla znacznie szerszych procesów społecznych, przypadku ludności wiejskiej podobny stan był w szczególności rezultatem forsownej, prowadzonej przemocą kolektywizacji: „Chłoptwo w poprzednim znaczeniu tego słowa przestało istnieć; utraciło indywidualność i przekształciło się w posłusznego niewolnika totalitarnego państwa”. N. Iwnickij, *Kollektiwiwacyja i raskulacziwanije w naczale 30-ch godow*, [w:] Ju. Afanasjew (red.), *Kooperatiwnyj plan: illuzii i diejstwielnost'*, Moskwa 1995, s. 69.

¹⁵ Jak objaśnia wytworzoną w Rosji sytuację Aleksander Lipatow: „kult siły wobec obcych miał swoją odwrotną stronę: kult siły wobec swoich. Przemoc zamiast prawa, monolog władzy państwowej zamiast dialogu z własną ludnością, tworzyły w rosyjskim obszarze kulturowym coraz większy rozłam wewnętrzny między rządzącymi a rządzonymi”. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007, s. 58.

¹⁶ Por. E. Kinan, *Rosji'ski historyczni mify*, Kyjw 2001, s. 116–118.

z jednej strony oraz w *Wielkiej Jasie*¹⁷ Dżingis Chana z drugiej. „W pierwszym przypadku chodzi o prymat jednostki i społeczeństwa, w drugim – państwa i jego instytucji”¹⁸.

Wskazany kontekst pozwala lepiej rozumieć dokonujący się obecnie powrót jego kraju do swej rosyjskiej i sowieckiej przeszłości, a także niepowodzenia dialogu Rosji z Europą:

Zasadniczym dla Europy problemem i kierunkiem jej poszukiwań jest przejście od dnia dzisiejszego do przyszłości oraz zagadnienia wspólnej egzystencji. Rosja zaś wciąż nie może przestać przeżywać zakończenia XX w., własnej „geopolitycznej katastrofy”, rozpadu ZSRR; wciąż najważniejszą dla nas sprawą pozostaje pytanie, jak nie dopuścić do dalszej erozji postsowieckiego przestrzeni (w tym również własnej – rosyjskiej) i jak odzyskać nieodżałowane „przywództwo” Rosji, tym razem w świecie współczesnym¹⁹.

Gdy w końcu XX w. – wskutek własnego zniedołężnienia i pod ciężarem swej monstrialności – upadły władza sowiecka i ZSRR, Rosja miała dziejową szansę odmiany swojego losu. Nie została ona jednak wykorzystana. Po raz kolejny w dziejach państwa pojawienie się załączków społeczeństwa ludzkiego i normalnej działalności politycznej zostało tam niemal powszechnie odebrane jako coś obcego i niosącego zagrożenie – reakcja zupełnie naturalna w kraju, w którym „każde zjawisko spoza układu, a zwłaszcza, uchowaj Boże, podważające jego zasady, przyjmowane było przez ludzi układu już na poziomie podświadomości, jako skaranie boskie, klęska żywiołowa”²⁰, jako zwiastun i przejaw kolejnej, dramatycznie przeżywanej *smuty*. Człowiek, tkwiący wewnątrz układu, nie może – objaśniał Afanasjew – pozostawać wolny; jego świadomość odrywa się od realnego świata, pozostając niezdolna do prawdziwego samopoznania i samookreślenia.

Dokonywane przez ekipę następcy Gorbaczowa zmiany – określane szumnie „rewolucją demokratyczną” – miały charakter jedynie powierzchowny i fragmentaryczny, nie dotykając podstaw organizacji społecznej: władzy (pozostała ona niekontrolowana i nadal kieruje się instynktem samozachowawczym i własnym interesem materialnym)²¹, a także instytucji represji i przymusu, sądownictwa, oświaty itd.²² Nie działo się tak w sposób przypadkowy, nie było również po prostu wyborem swobodnie dokonany przez Jelcyna:

¹⁷ „Jasa” to po mongolsku „zakaz” – tytuł dokumentu Dżingis Chana nie jest, jak podkreśla Afanasjew, przypadkowy, gdyż jego treść stanowiło głównie wyliczenie kar za popełnienie przestępstw. Por. J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 26.

¹⁸ Tamże. Por. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza...*, s. 204.

¹⁹ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 26.

²⁰ Tamże, s. 27. Por. L. Gudkow, *Idieologiema „wraga”*. „Wrągi” *kak massowyj sindrom i miechanizm socjo-kulturnoj intiegracji*, [w:] tenże (red.), *Obraz wraga*, Moskwa 2005, s. 22.

²¹ Por. S. Kara-Murza, *Potieriannyj razum*, Moskwa 2007, s. 25–29.

²² Por. G. Jawlinskij, *Pierifierijnyj kapitalizm*, Moskwa 2003, s. 159.

Wobec inercji ludności rosyjskiej, która w masie swej nadal pozostawała głęboko uzależniona od struktur państwowych, wobec słabości ruchów masowych, społecznych i politycznych Jelcyn, szukając poparcia w swoich wysiłkach utrzymania się przy władzy, bardzo szybko zmienił orientację i uwagę swą przeniósł z „mas” na resorty siłowe²³.

Dokonująca się wówczas jakoby „demokratyczna rewolucja” była jedynie ideologicznym hasłem-mystyfikacją, również dlatego, że nie

było żadnych demokratów ani liberałów przy władzy w latach 90. Ani Jelcyn nie był demokratą, ani Czubajs i Gajdar nie byli liberałami. Wszyscy ci ludzie – ilu by ich tam nie było – zarówno pod względem duchowym, jak i intelektualnym i moralnym – uosabiali nomenklaturę sowiecką, stanowili jej kontynuację²⁴.

Afanasjewowska ocena postkomunistycznego kształtu Rosji przedstawia się wręcz dramatycznie:

Zdawałoby się, że plugastwo sowieckiego wariantu społecznego przekraczało wszystkie normy. Mimo to twór, jaki się z niego uformował, poczynając od połowy lat 80., aż po dzień dzisiejszy, dowodzi, że w posuwaniu się „od złego ku gorszemu” nie istnieją żadne granice²⁵.

W ogłaszanych podstawowych aktach ekonomicznych nie zaproponowano rzeczywistych zmian w stosunkach własnościowych, wytworzono natomiast przestrzeń dla ukształtowania się najrozmaitszych zamkniętych klanów i grup kryminalnych; podważono możliwości racjonalnego gospodarowania i rozwoju²⁶.

Stan i kierunek postsowieckiej socjalnej dynamiki określony został przez to, że w chwili upadku ZSRR w Rosji zabrakło instytucji społeczeństwa obywatelskiego i ich politycznej organizacji. A co najistotniejsze, zabrakło również uświadomienia sobie samego zjawiska braku rodzaju instytucji²⁷.

Koincydencja i łączenie się ze sobą – słabych w Rosji, bo dopiero, niekonsekwentnie zresztą, wprowadzanych – współczesnych instytucji społeczno-ekonomicznych, gospodarki rynkowej i własności prywatnej z jednej strony oraz tradycyjnego systemu polityczno-administracyjnego z drugiej, uruchomiły, kontynuuje Afanasjew, żywiołowe procesy archaizowania i prymityzowania całości stosunków społecznych i ustroju państwowego²⁸. Charakter wzajemnych

²³ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30.

²⁴ Tamże, s. 29. Por. E. Pain, *Mieźdu impieriej i nacyej: modierneckij projekt i jego tradycjonalistkaja altiernatiwa*, Moskwa 2004, s. 180–182.

²⁵ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 27.

²⁶ Por. Ju. Woronin, *Strienozennaja Rossija. Politiko-ekonomiczeskij portriet jalcynizma*, Moskwa 2003, s. 590–591; M. Kodin, *Rossijskij političeskij process. Socjalno-filosofskije aspekty*, Moskwa 2008, s. 153–155.

²⁷ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 27; por. również M. McFaul, *Russia's Unfinished Revolution. Political Change from Gorbachev to Putin*, New York–London 2001, s. 319–322. I. Klamkin, *Spoleczeństwo nieobywatelskie*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007, s. 75–77; A. W. Szubin, *Paradoksy pieriestrojki. Upuszczennyj szans SSSR*, Moskwa 2005, s. 439–441.

²⁸ Por. S. Gawrow, *Modiernizacija w imia impierii. Socykulturnyje aspekty modiernizacyonnych processow w Rossii*, Moskwa 2009, s. 240–241.

relacji ludności i władzy w Rosji określa nadal, przepelnione śmiertelną wrogością, zespolenie obu, wytwarzające w populacji – zakładającą jej amoralność – zdolność do przystosowania się w każdej sytuacji.

W czasach Putina [władza – przyp. M. B.] znalazła swój ostateczny kształt, oparty na prywatnych rządach i zarządzaniu państwem jak prywatną własnością – na tej samej zasadzie, na jakiej właściciel ziemski gospodaruje swoim majątkiem²⁹.

Okres jego władzy to czas ostatecznego utrwalenia autorytaryzmu, znajdującego oparcie w pragnieniu zaprowadzenia „porządku” i w ciężeniu człowieka-masy ku kompensacyjnemu tradycjonalizmowi. Zlikwidowano załączki społeczeństwa obywatelskiego, ufając, że – przy, zakładanym jako niezawodny, napływie petrodolarów – „ludność, taką jaką jest, zawsze można będzie jakoś tam kupić, nie musi się wcale nawiązywać z nią relacji za pomocą instytucji właściwych rozwiniętemu społeczeństwu”³⁰.

Narastający kryzys finansowy i gospodarczy końca pierwszej dekady XXI w. ujawnił jednak słabość stworzonego przez Putina systemu rządzenia:

Rosja znów staje przed wyborem: albo to, co w wyraźny sposób rysuje się w otaczającej nas rzeczywistości – rządy tatarsko-bizantyjskie, tradycyjna geopolityka rosyjska, sowiecki mesjanizm, wszytkożerna korupcja i Putinowskie czyszczenie rosyjskiej przestrzeni politycznej – albo...³¹

– tu Autor urywał, nie konkretyzując i nie wskazując przesłanek realności, tak krańcowo przeciwstawnej dotychczasowości, upragnionej przez siebie alternatywy.

Jak dotąd – konkludował rekapitulująco Afanasjew – Rosja wciąż drepcze w miejscu, a przecież ruch znaczy życie, jego natomiast brak – śmierć³². Chodzi jednak o ruch i rozwój rzeczywisty, a nie pozorny – rytualny, kulturowany, udawany przez władzę i ludność.

Tyle, że jak runiemy, to już wszyscy razem. A tak naprawdę, godząc się nadal na pozory rozwoju, dajemy tym samym gwarancję nader bliskiego końca tego kulturowo-historycznego fenomenu, który wciąż jeszcze nazywamy Rosją³³.

²⁹ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30. W myśl diagnozy Afanasjewa, sformułowanej w 2007 r., w korupcji i zorganizowanej przestępczości wyraża się istota współczesnej polityki rosyjskiej „czerpiącej oparcie i znajdującej wsparcie u ludności pozbawionej własnej tożsamości”, ulegającej kryminalizacji, bo pozostającej w stosunkach z kryminalną władzą. Por. Ju. Afanasjew, *Iz gazietnoj wiersii knigi „Tradycja pobiediuszego bolszynywa. Rozmyszenija ob otieczestwiennoj istorii i jejo interpretacijach*, [w:] *Antologija. Zaczem my wierim w Rossiju*, Minsk 2010, s. 431.

³⁰ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30.

³¹ Tamże, s. 15.

³² Podobne diagnozy pojawiły się w wypowiedziach Jurija Afanasjewa już na początku lat dziewięćdziesiątych XX w.: „Dzisiejsze »demokratyczne« kierownictwo Rosji wykazuje wyraźną tendencję do autorytarnej degradacji”. Tymczasem demokratyczne reformy są, jego zdaniem, potrzebne nie tylko do wyjścia z kryzysu, ale pewnie i do istnienia kraju w ogóle: „Zatrzymawszy się, ryzykujemy jako społeczeństwo śmiercią”. Ju. Afanasjew, *Proszol god... Wmiesto ustuplenija*, [w:] Ju. Burtin, E. Mołczanow (red.), *God posle awgusta. Goriecz i wybor. Sbornik statiej i interwju*, Moskwa 1992, s. 10, 11.

³³ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30.

Przewidywany koniec w podobny sposób pojmowanej Rosji nie będzie jednak, w jego przekonaniu, dziełem przypadku, gdyż, jak diagnozował w wywiadzie prasowym, udzielonym w 2009 r.: „Każdy system, który nie jest w stanie odpowiadać na wyzwania pochodzące i z zewnątrz, i z wewnątrz, jest skazany na zagładę”, a Rosja już dawno minęła punkt, gdy można było jeszcze inaczej rozstrzygnąć o jej przyszłości, w następstwie czego „Rosja jako typ cywilizacji umiera. Pytanie tylko, kiedy to się stanie”. Jednocześnie chce mimo wszystko pozostawić *de facto* cień nadziei, że może być inaczej, zawarty przecież w sformułowanej przezeń przestrodze: „Jeśli Rosja nie zdoła wykonać wielkiego wysiłku na rzecz zmiany paradygmatu, jeżeli klasa ludzi myślących nie przekona innych, że takiej Rosji nie można na siłę ciągnąć w przyszłość, to tym gorzej dla Rosji i dla świata”³⁴.

Z poglądami Jurija Afanasjewa nie trzeba się koniecznie we wszystkim zgadzać, by móc uznać, że „dają do myślenia” i warto się w nie uważnie wczytać. Analizując zaproponowany przezeń sposób problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej, warto pokusić się o próbę jego z kolei problematyzacji, by następnie spojrzeć na jego myśl i na Rosję w kontekście wprowadzanym przez współzależność obu wskazanych problematyzacji.

Całościowy sens wypowiedzi Afanasjewa dobrze wyraża i finalnie dookreśla oryginalny, autorski tytuł eseju: *My – nie raby? Czy – aby na pewno – nie jesteśmy niewolnikami?* Pytanie bardzo dramatyczne, sformułowane jednocześnie w charakterze heroicznej intelektualnej próby inicjacyjnej, gdyż jego autor jest świadomy własnej trudności (niemożliwości?) racjonalnego wskazania przesłanek, by móc zasadnie odpowiedzieć: „tak, nie jesteśmy niewolnikami” – nie tylko zachowaliśmy wewnętrzną, intelektualną i moralną, wolność, ale również wiemy jak, i potrafimy, otworzyć dla Rosji perspektywę wolności.

Afanasjewowskie pytanie ma, zauważmy, intencjonalnie charakter nie tylko fundamentalny, ale również maksymalnie zgeneralizowany, co częściowo przesłania polski, odredakcyjny, tytuł publikacji – *Kamienna Rosja, martwy lud*. W świetle treści eseju, „martwota” nie ogranicza się bowiem w Rosji jedynie do „ludu”, lecz obejmuje „naród” (jako – przeciwstawiane „narodowi-podmiotowi historii” – „naród-masę”, „tłum historii”, „populację, a nie naród”); dotyczy zarówno wykształconych historycznie właściwości narodowej wspólnoty, jak cech i sposobów postępowania ludzi – mieszkańców państwa³⁵. Byłoby pół biedy, gdyby owa „martwota” ograniczała się do „mas ludowych”: w roli

³⁴ *But na samowarze*, „Forum” 2009, nr 33, s. 33, 34.

³⁵ Rosyjskie słowo *narod* oznacza zarówno „naród” w znaczeniu ludności państwa, mieszkańców kraju oraz w znaczeniu narodu jako historycznie ukształtowanej wspólnoty, jak i „lud”, odnoszony do warstwy ludności pracującej (zwłaszcza fizycznie), przeciwstawianej klasom uprzywilejowanym; może się ono

„demiurga” – ożywiającej społeczeństwo „duszy Rosji” – mogłaby wtedy spróbować wystąpić „inteligencja rosyjska”; kłopot w tym, że, w przekonaniu Afanasjewa, rozpatrywaną cechą naznaczona jest również ona: niezdolna do samoorganizacji, wysługująca się władzy, odpodmiotowiona i zdemoralizowana.

Poprzedzające sformułowanie „martwy lud”, określenie „Kamienna Rosja” budzi z kolei inne wątpliwości, ma jednak zarazem – dlatego warto było je przytoczyć – pewien potencjał heurystyczny. W swym archetypowym sensie: „Kamień jest symbolem bytu, spójności i zgodności z samym sobą”³⁶. Wiązane z nim twardość i trwałość postrzegane są jako przeciwieństwo biologiczności, podlegającej prawom zmiany, rozwoju, uwiędnięcia, śmierci i rozpadu. Niezdolność do zmiany i rozwoju staje się wówczas swego rodzaju ceną płaconą za posiadaną odporność i trwałość. Tymczasem Afanasjew wieszczy bliski już wręcz rozpad Rosji, któremu nie wiadomo jak zapobiec. W świetle dotychczas przywoływanych konotacji rozpatrywanego słowa – poza zaznaczonym *implicite* momentem braku dystansu do siebie, uniemożliwiającego samoświadomość i rzeczywistą refleksyjność – polski tytuł eseju byłby zatem chybiony. Zawiera ono jednak również inne jeszcze treści archetypowe: „Cały kamień symbolizował jedność i moc, roztrzaskany na kawałki – rozczłonkowanie, dezintegrację psychiczną, chorobę, śmierć i porażkę”³⁷. Współ z treściami poprzednimi, dobrze odpowiadają one, zauważmy, zarówno eksplikacji utrwalonego i silnego we wspólnotowej świadomości Rosjan przeswiadczenia: maksymalnie spotęgowana „jedność i moc (swego rodzaju »kamiennosc« Rosji) – albo rozpad”, jak i postawie demistyfikacyjnego dystansu wobec niego, reprezentowanego przez autora eseju, dla którego tak pojmowane „jedność i moc”, to jednocześnie „bieg w miejscu”, rozwojowa niezdolność, atomizacja, brak krytycznej samoświadomości i dystansu do siebie, poczucie nonsensu albo próżni, bliskość rozpadu Rosji.

W rozpatrywanej perspektywie tekst Afanasjewa należałoby pojmować jako próbę wskazania drogi wyjścia – wyprowadzenia wreszcie – świadomości rosyjskiej i, w następstwie, Rosji poza archaiczne struktury myśli oraz skorelowane z nimi archaiczne struktury i instytucje społeczne, w które od wieków pozostaje ona uwikłana. Treść eseju uzasadnia możliwość podobnej interpretacji. W myśl diagnozy Afanasjewa, idea, która – przepajając całą rosyjską tradycję intelektualną – pozwala jednocześnie uzmysłowić sobie całość rosyjskich dziejów, pozostaje idea Trzeciego Rzymu. Czyni ona Moskwę jedyną nosicielką prawdziwej wiary, miejscem symbolizującym Królestwo Niebieskie, wska-

również odnosić po prostu do ludzi (w pierwszym z wymienionych znaczeń). Por. S. I. Ożegow, *Słownik rosyjskiego języka*, Moskwa 1978, s. 355.

³⁶ J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 175.

³⁷ Tamże.

zując zarazem drogę ekspansji zewnętrznej (Bałkany, Bosfor, Konstantynopol, Kijów...) jako środek swego urzeczywistnienia. Przypisuje Moskwie-Rosji ekskluzywną zdolność zasadniczej przemiany człowieka, życia społecznego i natury świata w ogóle, wyprowadzenia ich poza znane z historii determinacje, sprzeczności i ograniczenia.

W ramach analizowanego sposobu percepcji i konceptualizacji świata szczególnie silnie przeżywany jest, dodajmy, „mit władzy, którego korzenie [...] wiążą się z mitem siły i wyjątkowości (inności) Rosji”³⁸, stając się osnową zbiorowej świadomości, zdolną rodzić wiarę we wszechmoc władzy, kształtować postawy społeczne, budzić wolę czynu i wpływać na przebieg masowych procesów³⁹. Co więcej, prawosławna Rosja, jej religijna i państwowa władza „zyskują rangę niepodważalnej Bożej fundacji, świętej instytucji politycznej i eklezjalnej, dysponującej jedyną, bo Bożą, Prawdą i racją”, uosabiającą

doczesny odpowiednik „Państwa Bożego” z całokształtem plenipotencji władzy. Wszystko, co poza nimi, należy do *civitas diaboli*, jest odłączone, wykluczone z obietnic. [Jedyną – przyp. M. B.] Szansą dla tych, którzy odpadli, jest uznanie swego grzechu i powrót do jedności⁴⁰.

W następstwie powyższego, u wyznawców nie tylko pierwotnej – religijnej, prawosławnej – formy owej idei, ale również u wyznawców i zwolenników jej późniejszych ideologicznych wersji czy metamorfoz, tradycyjne „myślenie mityczne pozostaje nie tylko zasadą, ale całą treścią ich świadomości”⁴¹. Dostarcza im ono poczucia wspólnotowej tożsamości i sensu własnej egzystencji, kompensacyjnego pozoru uczestnictwa w innej – egzystującej jakoby poza czy ponad historią – rzeczywistości, łączonej z jej niespełnionym jeszcze, ale – jak wierzą – z istniejącym, a nawet zaczynającym się właśnie spełniać, potencjałem⁴². Generuje jednocześnie cały szereg – wskazywanych przez Afanasjewa – zagrożeń, na które w swych ogólnych analizach mitu i świadomości mitycznej, wskazywał przenikliwie Leszek Kołakowski: „dążność do nieograniczonej ekspansji”, rozrastanie się niczym „tkanka nowotworowa”, tendencja do zastępowania sobą wiedzy pozytywnej i prawa, próby zagarnięcia przemocą niemal wszystkich sfer

³⁸ M. Kowalska, *Rosyjski mit władzy a kult jednostki*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2013, nr 5, s. 155.

³⁹ Por. tamże, s. 144.

⁴⁰ M. Kuczyńska, *Paraskiewa-Petka Tyrnowska w rosyjskim wariacie służby*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2013, nr 5, s. 163.

⁴¹ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 25. Dotyczy to w szczególności rozmaitych mitów, iluzji i idei imperialnych; por. np. E. Pain, *The Russian-Georgian Armed Conflict*, „Russian Politics and Law” 2009, vol. 47, N° 5, w szczególności podrozdział *Can We Rid Ourselves of Imperial Illusions*, s. 23–24.

⁴² Por. w sensie ogólnym V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia*, Warszawa 2000, s. 53–54; R. Neuhaüser, *Views Dostoevsky in Today Russia. Historical Roots and Interpretation*, [w:] *F. M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogue. F. M. Dostojewskij w kontekście dialogicznego wzajemodziejstwa kultur*, Budapest 2009, s. 368–369.

i przejawów kultury, obrastanie „despotyzmem, terrorem, kłamstwem”, zwalnianie swych wyznawców „od odpowiedzialności za własną sytuację”, podejrzliwy stosunek do wolności itp.⁴³

Nie twierdząc oczywiście, że wskazane wyżej odniesienie – czy jakiegokolwiek inne – przepaja całą rosyjską historię idei i pozwala rozumieć bądź objaśnić całokształt rosyjskich dziejów, koncepcji Afanasjewa trudno byłoby odmówić heurystycznie płodnej intuicji poznawczej. Jak starałem się już pokazać w swoich wcześniejszych pracach, istnieją powody, by w bolszewickiej idei Związku Sowieckiego jako kolebki ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej doszukiwać się, podobne jak on, ideologicznej metamorfozy rosyjsko-prawosławnej idei Moskwy-Trzeciego Rzymu⁴⁴. Do pewnego stopnia wspólnych, podstaw obu idei można jednocześnie szukać w – wyznaczającym zatem ważny punkt poznawczego odniesienia – głębszym jeszcze i bardziej uniwersalnym, niż wskazywane przez Afanasjewa, uwikłaniu w archaiczne doświadczenie rzeczywistości i struktury mitu, związane w szczególności z pojmowaniem Rosji w kategoriach „duszy” i „duszy świata”, a jej – aktualnej i potencjalnej – władzy jako „duszy Rosji”⁴⁵. W kolejnych, historycznych konkretyzacjach podobnego sposobu myślenia o Rosji i świecie dopatrywać się można, co ujawnia ich wzajemne pokrewieństwo, religijno-ideologicznych metamorfoz – bardzo eksponowanej w tamtejszej tradycji intelektualno-kulturowej – „rosyjskiej idei”. W intencji swych twórców, wyznawców i zwolenników eksplikuje, a *de facto* dekretuje, ona sens istnienia Rosji w historii powszechnej oraz finalistyczną wizję – nie tylko rosyjskiego – wspólnotowego spełnienia. Nie mogło być inaczej, jeśli jednocześnie wierzy się, że „właśnie z Rosji przyjdzie ocalenie także na cały świat. Albo żadnego ocalenia nie będzie wcale”⁴⁶.

W każdej z owych metamorfoz „rosyjskiej idei”, sięgającej swymi korzeniami archaicznego konceptu „Rosji-duszy świata”⁴⁷, wychodzący – jak wierzone i głoszone – poza granice własnej wspólnoty, ważny również dla innych wspólnot ludzkich charakter rosyjskiej, a następnie sowieckiej idei (i związanego z nią posłannictwa, obowiązku i uprawnienia Rosji) pojmowany był jako integralny

⁴³ Por. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 105–107.

⁴⁴ Por. m.in. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 15–17, 66–74 i in.; tenże, *Religijno-ideologiczne metamorfozy „rosyjskiej idei” i mityczny archetyp „Rosja-dusza świata”*, [w:] E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), *Mity historyczno-polityczne. Wzobrazienia zbiorowe. Studia i materiały*, t. 1, Toruń 2011, s. 113–119.

⁴⁵ Por. s. 41–45.

⁴⁶ A. Andriejew, A. Sieliwanow, *Russkaja tradycja*, Moskwa 2004, s. 14; por. Cz. Gryfko, *Rosyjski Syndrom, czyli samookreślenie Rosji*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997, s. 60.

⁴⁷ Jak konstatuje Władysław Iwanow: „Idea narodowa jest samookreśleniem się zbiorowej duszy narodowej...” W. Mildon, *Russkaja idieja w konce XX wieka*, „Woprosy filosofii” 1996, № 3, s. 47.

element i warunek jej rzeczywistego wypełnienia. We wskazanym kontekście los Sołowjowowskiej „duszy świata”, która upadła, zapragnąwszy istnieć i zawładnąć wszystkim wyłącznie dla siebie⁴⁸, nabierał rangi kulturowego archetypu, kulturowanego w rosyjskiej tradycji narodowej i politycznej. Wpisany w przywołaną metaforę sposób sformułowania rosyjskiego zadania ujednostronniał jednak (a przez to również przesłaniał) inne, nie mniej istotne, ambiwalencje i mechanizmy autonegacyjne, nieodłączne od wszelkich prób realizacji podobnych zamysłów.

Niezależnie od stopnia możliwego altruizmu i uniwersalności intencji głosiicieli tak czy inaczej rozumianej „rosyjskiej idei”, jej wypełnienie – zorientowane na urzeczywistnienie własnym czynem wizji przyszłej „wszechjedności” w społecznym, kulturowym i politycznym świecie⁴⁹ – wpisywało *de facto* każdorazowo inne wspólnoty, narody i państwa w schematy i role wyznaczone rosyjską (sowiecką) misją⁵⁰, budząc w sposób naturalny ich sprzeciw, opór i kontradycje. Włączanie owych innych w poszerzane granice własnego imperium stawało się samorzutne i oczywiste, podobnie jak przywoływane w związku z powyższym uzasadnienia – w charakterze syntetycznej eksplikacji racji podejmowanych działań przytaczano chętnie np. słowa Lwa Tichomirowa:

Jeśli ma się moralne przekonanie, że przyłączenie do imperium tego czy innego obcego obszaru określone jest przez konieczną siłę okoliczności, to pytanie o nasze pragnienie wzięcia jej czy jej pragnienie przyłączenia się ma jedynie podrzędne znaczenie. Chcemy tego czy nie chcemy – powinniśmy być razem⁵¹.

W rozpatrywanej perspektywie Rosja – w ramach swojego projektu imperialnego – występuje „nieodmiennie jako naturalny obrońca sprawiedliwości i prawdy”, „małe narody” cechuje szowinizm, a czas od wyjścia Rosji z imperium sowieckiego przeżywany jest w charakterze „smuty” itp. „Wielkość imperium i jego interesy stają się celem, w imię którego można poruszać kategorie dobra i zła. Liczy się jedynie siła”⁵². Podobne spojrzenie na rosyjską historię nietrudno znaleźć w Polsce już od dawna – za jego klasyczną już artykulację można w szczególności uznać pracę historyka, prawnika, ekonomisty i działacza politycznego, Jana Kucharzewskiego – siedmiotomową monografię *Od białego caratu do czerwonego*, wydawaną w latach 1923–1935. Jest ona szczegółową

⁴⁸ Por. W. W. Zien'kowskij, *Istoria ruskoj filozofii*, t. 2, cz. 1, Leningrad 1991, s. 45–47.

⁴⁹ Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 225–239, 430.

⁵⁰ Jak diagnozuje semiotyker Jerzy Faryno, myślenie o sobie w kategoriach „duszy”, podobnie jak miłość macierzyńska, wprowadza także „możliwość postawy zaborczej, ekspansywnej, a nawet totalitarnej, zakładając odpodmiotowienie „innego” oraz tendencję do „rozprzestrzenienia się na cały świat...” J. Faryno, *Duchowny/duszeowny*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 27–28.

⁵¹ Cyt. według: M. Smolin, *Ruskiej put' w buduszczeje*, Moskwa 2007, s. 95–96.

⁵² A. Nowak, *Liberalne imperium: rosyjskie idee (1907, 2007)*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2007, s. 116; por. tamże, s. 114–115.

próbą eksplikacji generalnej tezy autora o ciągłości moskiewskiego despotyzmu i imperializmu, obejmującej również despotyzm i imperializm bolszewickiej Rosji. Już od czasów kniazów moskiewskich, wskazywał on, głównym zadaniem rosyjskiej władzy pozostawało niezmiennie rozszerzanie granic państwa, dokonywane pod nacjonalistycznym hasłem jednoczenia ziem rosyjskich. Ustawiczność ekspansji, której towarzyszył wewnętrzny despotyzm, spowodowała, że nabrała ona z czasem charakteru samooczywistości: „Gdy [Moskwa, tj. moskiewska władza – M. B.] przedsięwzięła na jakiś kraj wyprawę, już z góry ogłaszała, iż on jej się z prawa należy”, okazując „mistrzostwo w wynajdywaniu i komponowaniu tytułów własności do ziem obcych”⁵³.

Co więcej, jak słusznie podkreśla współczesny polski badacz Jakub Potulski: „W rzeczywistości rosyjskiej mitologizacja czynnika przestrzennego stanowi ważny element kultury politycznej, leżący u podstaw wielu zachowań i ocen dotyczących zarówno samej Rosji, jak i świata zewnętrznego”⁵⁴. Myśl geopolityczna pozostaje jednocześnie częścią szerszego dyskursu i sporu ideologicznego, dotyczącego „rosyjskiej idei”, pojmowanej w szczególności w kategoriach określonego konceptu teoretyczno-ideologicznego, którym powinno kierować się państwo rosyjskie. Należy pamiętać, że tamtejsza koncepcja bytu państwo-narodowego jest od wieków koncepcją terytoriocentryczną – nie przypadkiem w dziejach Rosji zdobycze terytorialne przedkładano wielokrotnie ponad, traktowane często w sposób politycznie instrumentalny, rozwój gospodarczy, polityczny czy cywilizacyjno-kulturowy.

W swym spojrzeniu na Rosję Afanasjew nie jest jednak całkowicie odosobniony również wśród swoich rodaków. Dla przykładu, jak konstatują Aleksandr Kara-Murza i Leonid Polakow, podstawowym procesem dziejotwórczym Rosji ostatnich stuleci okazuje się wewnętrzna i zewnętrzna ekspansja władzy, a podstawowym rytmem – następujące po sobie przejawy jej wzlotu i regresu. Kolejne, zaskakująco do siebie podobne, okresy *smuty* zdają się pokazywać, że dzieje Rosji sytuują się jakby poza czasem. Ich sens sprowadza się do postępów ekspansji politycznej i terytorialnej; sens, a właściwie – zwłaszcza z perspektywy lat 90. ubiegłego wieku – bezsens, skoro obszar pokomunistycznej Rosji jest bardzo zbliżony do obszaru państwa rosyjskiego bezpośrednio po okresie siedemnastowiecznej *smuty*. Co więcej, diagnozowali wówczas Kara-Murza i Polakow, w ich kraju reprodukuje się analogiczne, jak wcześniej w odniesieniu do epoki piotrowej, pytania-dylematy, dotyczące współczesnej rzeczywistości społecznej,

⁵³ J. Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego...*, Gdańsk 1990, s. 9.

⁵⁴ Por. J. Potulski, *Współczesne kierunki rosyjskiej myśli geopolitycznej. Między nauką, ideologicznym dyskursem a praktyką*, Gdańsk 2010, s. 11–12.

w ramach wciąż tych samych opozycji: samorozwój – wprowadzane przemocą reformy, pseudoreforma – kontrreformacja itp.⁵⁵

Analizowany sposób myślenia i prowadzona w jego duchu polityka zagraniczna powodowały ustawiczną niemal konfrontację imperium rosyjskiego z innymi podmiotami i siłami politycznymi⁵⁶. W sytuacji przeżywanego, w następstwie powyższego, spotęgowanego zagrożenia przez obce i wrogie siły, rosła każdorazowo potrzeba mobilizującego podkreślenia swej szczególnej tożsamości, obejmującej potencjalnie wszystkie aspekty zbiorowego życia i ostro przeciwstawionej innym wspólnotom.

Własna centralność zakładała jednocześnie peryferyjność innych, a naturalna w świecie historycznym partykularność własnych dążeń, interesów i wartości była jedynie maskowana ich intencjonalnie uniwersalnym charakterem. Jak symptomatycznie wywodził, już po upadku sowieckiego imperium, rosyjski filozof Anatolij Abraszkin:

Jako proste przeciwieństwo plemiennego egoizmu, rosyjska idea zakłada miłość i współzucie wobec wszystkich narodów ziemi. Dlatego wewnątrz swego państwa Rosjanie zawsze występowali na prawach starszego brata, w zewnętrznych sprawach politycznych postępowali często ze szkodą dla swoich narodowych interesów. [...] Ale dla czego Rosjanie są tak niepodobni do reszty ludzkości?⁵⁷

– pytano retorycznie, ufając w niewątpliwą rację własnych odpowiedzi i argumentów, służących ich uzasadnieniu. Wewnątrz samej Rosji natomiast zmonopolizowana podmiotowość autokratycznej władzy politycznej i jej roszczenia do przeniknięcia swym wpływem całego życia wspólnoty zakładały *de facto* instrumentalne traktowanie i niepodmiotowość – odpodmiotowanie – reszty społeczeństwa⁵⁸. Poza powtarzającymi się okresowo przejawami destrukcyjnego buntu, generowało to postawy podporządkowania się władzy, którym – poza sferą oficjalnej ideologii, zachowań rytualnych i politycznych kultu – towarzyszyły formy aktywności stymulowane przez instynkt samozachowawczy, nakierowane nie na rozwój, a przede wszystkim na przetrwanie⁵⁹. Podobne procesy i mechanizmy zdają się wciąż znacząco warunkować dynamikę rosyjskiego systemu polityczno-społecznego, w sferze którego spersonifikowany reżim, ciągnący ku archaicznym formom sprawowania władzy, nie może sobie poradzić

⁵⁵ Por. A. Kara-Murza, L. Polakow, *Priediśłowije. „Pietra tworienije”*, [w:] tychże, *Rieformator. Russkije o Pietrie I. Opyt analiticeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 15–16.

⁵⁶ Por. J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 25.

⁵⁷ A. Abraszkin, *Otkuda jest' poszła russkaja idieja?*, [w:] L. Szaposznikow (red.), *Otieczestwiennaja filosofija: russkaja, rossijskaja, wsieмирnaja*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 36–37.

⁵⁸ Jak Michael Hardt i Antonio Negri diagnozują działania władzy imperialnej w ogóle, poszukuje ona impulsów wyzwoleńskich, po to jednak, „by je zniszczyć, opór zaś popycha ją naprzód”. M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, Warszawa 2005, s. 381.

⁵⁹ Por. R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007, s. 297–298.

z wyzwaniem, postindustrialnej zwłaszcza, modernizacji, a alternatywny wobec niego, „decentralizujący się reżim jest zmuszony przeznaczyć wszystkie siły na zachowanie równowagi”⁶⁰.

W oczach wyznawców rozpatrywanego sposobu postrzegania świata poza granice rzeczywistej problematyzacji usuwana była ewidentna ambiwalencja i aporia: jedyny w swoim rodzaju, rosyjski nosiciel Prawdy, a także jego kraj ojczysty – najbardziej „nieznany, niezbadany, niezrozumiany i niezrozumiały ze wszystkich krajów na świecie”⁶¹ – pozostawał niepojęty dla innych, również dla pozostałych Rosjan – i właśnie dlatego miał być on owym innym koniecznie potrzebny. Mamy tu zatem *a priori* już założoną sytuację, którą charakteryzuje radykalne przeciwieństwo i niedialogiczność, „dekretowane” zarazem – paradoksalnie – jako konieczne przesłanki przyszłej jedności i dialogiczności.

Każda z kolejnych, historycznych konkretyzacji podobnie pojmowanej idei zakładała, przypomnijmy – jako warunek, ale i integralny element swojego spełnienia – podmiotową moc fundamentalnej przemiany natury rzeczywistości, wyrowadzenia społeczeństwa poza sferę doświadczanych w historii ograniczeń, determinacji, sprzeczności i partykularyzmów, nadania rzeczywistości społecznej jedności, harmonii i pełni, dzięki czemu realizacji i rozpowszechnieniu owej idei w świecie nie musiałyby towarzyszyć nieuchronne w zwyczajnym, „nieprzemienionym” świecie mechanizmy i procesy autonegacyjne. Zakładająca posiadanie przez swych głosicieli i wyznawców nieprofanicznej w istocie wiedzy, mądrości i siły, wiara w realność oczekiwanej przemiany, ze względu na jej charakter i głębię, nie mogła – w sposób dla postronnego obserwatora oczywisty – znajdować wiarygodnego uzasadnienia w kategoriach wiedzy profanicznej⁶².

Ów archaiczny zwrot nie był, zauważmy, przypadkowy. W przeżywanej rzeczywistości historycznej – nieodłączny od wszelkich prób realizacji podobnych zamysłów – wymiar ich społecznej „materializacji” wytwarzał nieuchronną ambiwalencję. Z jednej strony generował on wskazane wyżej procesy i mechanizmy autonegacyjne, a z drugiej – będąc związany z siłą oddziaływania i efektywności przejawów ucieleśnianej w świecie idei – pozostawał jednocześnie środkiem legitymizacji podejmowanych działań i integralnym elementem oczekiwanej realizacji, do której one zmierzały. Przewyciężenie (dokonujące się *de facto* jedynie w sferze podmiotowej świadomości) antynomiczności stwarzanej każdorazowo sytuacji stawało się możliwe, a nawet oczywiste i samozrozumiałe, wyłącznie w sferze archaicznej, wspólnotowej percepcji świata, zespalałającej ze sobą *sacrum*, siłę, byt, władzę i prawdę. Prawda i władza przeżywane

⁶⁰ L. Szewcowa, *Miedwiediew na beczce z prochem*, „Nowa Europa Wschodnia” 2008, nr 1, s. 25.

⁶¹ F. Dostojewskij, *Połnoje sobranije soczinienij w 30 tomach*, t. 18, Moskwa 1978, s. 41.

⁶² Por. s. 140–142.

są wtedy i pojmowane jako przejaw – objawienie – *sacrum*, co nadaje im zarówno moc, jak i po prostu rzeczywistość, kontrastowaną z tym, co nieprawdziwe i nierzeczywiste czy pseudorzeczywiste⁶³. Doświadczenie prawdy zakłada tu i włącza w siebie moment, przywracającej tożsamość, regenerującej, zwycięskiej przemiany⁶⁴.

W porównaniu z – poreniesansowym zwłaszcza – Zachodem w myśleniu rosyjskim silniej zachowywane są pierwiastki kosmizmu i religijnej immanencji, leżące u podstaw wspólnotowej ufności w realność zasadniczej przemiany świata (prawosławna idea „przebóstwienia” świata oraz jej rozmaite ideologiczne surogaty i odpowiedniki, z „leninizacją” włącznie)⁶⁵. Relatywnie słabiej akcentowana jest natomiast historyczność zjawisk i procesów oraz świadomość dziejowego do nich dystansu. Sprzyja to tendencji do pojmowania historii jako swoistej księgi archetypicznych powtórzeń określonych sytuacji i zachowań⁶⁶, w następstwie czego czasowa i kulturowa odległość pomiędzy okresami rządów poszczególnych władców czy form ustrojowych występujących w Rosji przestaje być zasadniczą przeszkodą dla najrozmaitszych porównawczych „współując”, identyfikacji, objaśnień i przewidywań. Mówią one zatem wiele nie tylko o aktualnej rzeczywistości polityczno-społecznej Rosji, ale przede wszystkim o historycznie utrwalonych i kulturowanych we wspólnotowej tradycji sposobach jej konceptualizacji, o sprawach związanych ze źródłami, uwarunkowaniami i charakterem sposobu postrzegania przez Rosjan świata, społeczeństwa i władzy.

W mentalności i kulturze rosyjskiej występuje wyraźna skłonność do dzielenia czasu w ogóle, a historii kraju w szczególności, na okresy czy etapy, zdolne stanowić jakoby – przynajmniej potencjalnie – całkowite zerwanie z przeszłością. W szczególności zmiana władcy czy zapowiadające przemiany proklamacje władzy wydają się w oczach wielu Rosjan potencjalnie znamionować nową epokę, określaną przez osobowość władcy bądź jego charakter, wynoszone również w wymiarze swego wpływu politycznego, ponad podstawowe determinacje historyczne i podporządkowujące je sobie. Moment nieciągłości, oddzielający teraźniejszość od Przyszłości, czekającej jakby na swe spełnienie, nabiera wówczas charakteru przeszkody, którą trzeba – i można – pokonać nadludzkim *de facto* czynem władczej woli⁶⁷. Rozpowszechnione jest również przeświadczenie o przy-

⁶³ Nie dzieje się tak przypadkiem, skoro „prawdziwe uczestnictwo w micie jest pełnym aktem osobowego przyjęcia mitycznych realności”. L. Kołakowski *Obecność mitu...*, s. 129.

⁶⁴ Por. s. 142–143.

⁶⁵ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995, s. 42; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 43 i n., 177–179; I. Iljin, *Suszczytność i swojeobrazie ruskiej kultury*, Moskwa 2007, s. 96.

⁶⁶ Por. J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 163.

⁶⁷ Por. J. Faryno, *Buduszeje*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska...*, s. 12–13.

sługującym jakoby Rosji przywileju szczególnej wolności. Zgodnie z nim jej losy i przemiany się tam dokonujące nie podlegają, a przynajmniej nie muszą podlegać, podstawowym ograniczeniom, determinacjom i uwarunkowaniom, którym poddane są w innych krajach⁶⁸. W następstwie dramatycznych często rezultatów prób historycznej weryfikacji podobnej wiary, nie obywa się bez pewnej istotnej ambiwalencji. Biegunowym odpowiednikiem ufności, że w Rosji „wszystko jest możliwe”, otwierającej niemal bezkresną przestrzeń możliwych prognoz i identyfikacji, staje się równie krańcowo pojmowany fatalizm, w myśl którego jakakolwiek zasadnicza zmiana przestaje być tam wówczas możliwa – poza następowaniem po sobie kolejnych faz cyklu: autorytaryzm–*smuta*–autorytaryzm..., sprowadzającym zabiegi identyfikacyjne do kwestii określenia aktualnie dokonującej się „fazy”.

Wraz z okresowo powtarzającymi się kryzysami – powodowanymi przez wyczerpywanie się siły oddziaływania poszczególnych konkretyzacji oraz rozkład wspólnotowej w nie wiary – i z odradzającymi się następnie próbami tworzenia kolejnych formuł-konkretyzacji, odsłania się coraz wyraźniej zawarty w niej, bo *implicite* od samego początku tam założony, ideologiczny wymiar i sens tak pojmowanej „rosyjskiej idei”, jak również spełniane przez nią funkcje społeczno-polityczne. By posłużyć się ogólniejszym objaśnieniem podobnych procesów, przedstawionym przez Wiktora Bakułowa: „Zachodzi inwersja znaczeniowa, przekształcenie ziemskiej formy wyrażania tego, co sakralne w sakralne ucieleśnienie i wyrażenie tego, co ziemskie”⁶⁹. To, co miało być jedynie środkiem – dążenie do rozprzestrzeniania się i uniwersalności, mające służyć realizacji Boskiego zamysłu i Boskiej woli czy finalnego samospełnienia się Ludzkości – w wielu przypadkach stawało się niepostrzeżenie celem samym w sobie, a głoszona i kultywowana wierność Bogu, Rosji czy Idei służyła legitymizacji i uzasadnianiu działań, zmierzających do panowania nad możliwie największą liczbą poddanych i możliwie największym terytorium podległym rosyjskiej władzy⁷⁰.

Rozpoznanie eschatologiczno-soteriologicznego charakteru procesów historycznych w sposób zasadniczy nie mieści się w sferze kompetencji wiedzy profanicznej. Rozpoznawane przez naukę struktury i rytmy rozwojowe świata przyrodniczego i społecznego nie są przecież tym samym, co rytmy Bożej eschatologii. Ukryty – jak chce się wierzyć – pod zjawiskową warstwą rzeczywistości religijny fakt Wcielenia, otwierana przezeń perspektywa przebóstwie-

⁶⁸ Por. M. Broda, *Idea szczególnej wolności Rosji*, „Obóz. Problemy narodów byłego obozu komunistycznego” 1995, nr 29, s. 23–42.

⁶⁹ W. Bakułow, *Socyokultuurnyje mietamorfozy utopizma*, Rostow na Donu 2003, s. 272.

⁷⁰ Por. w ujęciu ogólnym M. Kozłowski, *Bóg wartości a wartość Bogów* (tekst referatu przedstawionego na konferencji *Koncepcja Boga a świat wartości*, zorganizowanej przez Katedrę Historii Filozofii UŁ, Łódź, 19–20.03.2010 r. [maszynopis w posiadaniu autora, s. 1–4]).

nia Stworzenia czy przeżywanie i pojmowanie Rosji jako „duszy świata”, załączka Królestwa Bożego na ziemi, Trzeciego – ostatniego – Rzymu, kolebki ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej itd. pozostają nieuchronnie poza granicami naukowego poznania. W jego obszarze trudno natomiast nie zauważyć, że wiązanie z własną – istotowo jakoby odmienną od wszystkich innych – wspólnotą i ojczystym terytorium motywu „Środka Świata”, miejsca kontaktu z Transcendencją, otwierania drogi ku Niebu, bycia „duszą świata”, punktem przechodzenia historii w Boską eschatologię itd., stanowi składnik wierzeń wielu ludów⁷¹. Możliwe staje się również – zawsze zresztą jedynie hipotetyczne i niepełne – rozpoznanie religijnych, mentalnych, kulturowych, społecznych, politycznych itp. czynników, sprzyjających wytwarzaniu, konserwacji i rewitalizacji podobnych przekonań w tradycji i życiu różnych społeczeństw, a także postaw jednostkowych i więzi społecznych z nimi związanych, ich uwarunkowań, funkcji i konsekwencji.

Społecznie ważną, intelektualnie interesującą i heurystycznie płodną sprawą byłoby zastanowienie się nad problemem, czy podobne uwikłanie w struktury archaicznego doświadczenia, percepcji i konceptualizacji świata w ogóle – a w pojmowanie własnej wspólnoty i terytorium jako „duszy świata” w szczególności – nie pozostaje, choćby tylko częściowo i *implicite*, podstawą i nieodłącznym składnikiem również wielu (wszystkich?) historycznych i współczesnych formuł „rosyjskiej idei” (w ogóle) jako takich, ze wszystkimi powyższego, wskazanymi już wcześniej, ambiwalencjami i konsekwencjami. Sens inicjacyjnego wyzwania, przed którym staliby wówczas – stoją wciąż, ewentualny znak zapytania miałyby charakter retoryczny – Rosjanie i Rosja, polegałby wówczas nie tyle na tym, czy potrafią oni dochować wierności dotychczasowym imperatywom swych kolektywnych działań i związanym z nimi schematom konceptualno-aksjologicznym, ile raczej na tym, czy potrafią oni – i w jakim stopniu – wypracować sobie w stosunku do nich postawę krytycznego dystansu. Wyzwanie dotyczyłoby zatem przede wszystkim zdolności takiej reinterpretacji archetypowych podstaw rosyjskiej tożsamości, która pozwoliłaby im uniknąć sytuacji złego wyboru między Scyllą wyobcowania z tradycji a Charybdą braku akceptacji i zrozumienia przez innych oraz powtarzającej się periodycznie autodestrukcji.

W stopniu, w jakim przedstawiany przeze mnie – dla celów heurystycznych świadomie w sposób idealnotypowy ujęty – typ postaw i towarzyszących im koncepcji mentalnych pozostaje obecny i wpływowy w dzisiejszej Rosji, uzasadniona wydaje się wciąż następująca teza sformułowana przeze mnie przed ponad dwudziestu już laty⁷². Zgodnie z nią osiągnięcie dostatecznej zdolności

⁷¹ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1993, s. 65–74; tenże, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 29–38, 86–93.

⁷² W swym zasadniczym kształcie przedstawiłem ją po raz pierwszy w książce: *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań. Zagadka Leontjewa i Rosja*, Łódź 1994. Por. tamże, s. 88–91.

wypracowania rzeczywistej świadomości nieuniknionej kolizji różnych, równie autentycznych wartości, konieczności dokonywania nieuchronnie konfliktowych wyborów i kompromisów, świadomości istotowej odrębności kwestii struktur i determinacji przedmiotowych od problemu wpisywanego w nie bądź odczytywanego w nich pozaempirycznego sensu, socjologicznej analizy dynamiki społecznej od historiozofii, polityki od eschatologii, refleksji od metarefleksji, prawa od władzy, podobnie – zdolność przestawienia własnych ambicji narodowych i państwowych na mniej stotalizowane i zabsolutyzowane, za to bardziej realistyczne i konkretne cele, wreszcie zmiany sposobu konceptualizacji świata oraz umiejętność samoświadomego i krytycznego, ale zarazem niewykorzeniającego z niej, dialogu z własną tradycją, stanowią – w planie mentalno-kulturowym – najważniejsze, a zapewne również najtrudniejsze z rosyjskich wyzwania. Niezdolność sprostania mu zdaje się prowadzić, by ująć sprawę w sposób modelowy, do regresywnego powrotu do sytuacji, wyznaczonej przez następujące zamiennie po sobie bądź, paradoksalnie, współwystępujące ze sobą i periodycznie nasilające się stany zwątpienia, apatii i poczucia bezsensu z jednej strony, a procesy reaktualizacji, legitymizowanych potęgą polityczną władzy, tradycyjnych struktur myślowych, celów i form zbiorowych działań, współwyznaczających dotychczasową dynamikę rozwojową Rosji z drugiej.

Powracając bezpośrednio do koncepcji Jurija Afanasjewa, wskazana w niej antynomiczność – przez wielu jego rodaków do dziś traktowanej jako nieproblemowa – idei jedności „imperium” i „wolności”, „mocy” oraz „ducha”, może być interpretowana jako próba definitywnego wykroczenia świadomości rosyjskiej poza mitologiczne *coincidentia oppositorum*, uprzytomnienia Rosjanom wzajemnej kolizji – pojmowanych w jego ramach jako współzgodnych ze sobą – rozmaitych wartości, interesów i „kolein” rozwojowych, a także nieuchronności dokonywania fundamentalnych wyborów oraz ceny, którą przychodzi w związku z nimi każdorazowo zapłacić. Dostrzega on bowiem, że w rozpoznałym w Rosji sposobie myślenia utrzymuje się wciąż silne oczekiwanie, że wychodząc, jak się sądzi w odniesieniu do siebie, poza mitologiczną formułę pogodzenia wartości, można nadal ufać w realność ich zasadniczego, trwałego uzgodnienia, unikając trudnego i dramatycznego wyboru między nimi⁷³.

Tymczasem – wskazuje Afanasjew – obrońcy „imperium” wciąż wierzą, że złożenie w ofierze jednostkowych swobód i praw (rozpoznawanych i demaskowanych jako „subiektywne”, „egoistyczne” czy „aspołeczne”), a także peł-

⁷³ W omawianym kontekście za symptomatyczne przychodzi uznać wyniki badań opinii publicznej, przeprowadzonych w 2003 r., bezpośrednio po przedstawieniu przez byłego wicepremiera Anatolija Czubajsa idei „liberalnego imperium”. Jedynie 1% ankietowanych Rosjan akceptował pogląd, że „imperium nie może być liberalne – że imperium nie może być dobre...” A. Nowak, *Liberalne imperium...*, s. 115.

ne podporządkowanie się władzy itp. nie są unicestwieniem, lecz przeciwnie – formą realizacji wyższej, pozytywnej formy wolności narodowej i państwowej wspólnoty. Przytoczmy za autorem eseju symptomatyczne słowa reprezentantów opcji imperialnej:

Przyjmować każdego, kto tylko był gotów stać się jej częstką, kto był gotów jej służyć – to właśnie dla jej poddanych znaczyło pojęcie wolności. [Ścisłej zaś:] dla rosyjskiego szlachcica wolność znaczyła perspektywę brania udziału w wielkiej budowie imperium. Osądźcie sami, kto miał więcej wolności – Polak, którego honor i niepodporządkowanie się nie miały w ogóle na nic wpływu, czy też Rosjanin, którego gotowość służenia czyniła zeń współtwórcę światowej historii⁷⁴.

W podobnym ujęciu: „Imperium jako szczyt państwowości to historyczna nagroda dla narodu rosyjskiego za ofiarność w swym wielowiekowym istnieniu, w rozwijaniu sił duchowych i zdolności państwowych”⁷⁵. Co więcej: „Imperium to rosyjska wolność”⁷⁶. Tymczasem, jak demaskująco wskazuje rozpatrywany autor:

gotowość do służenia imperium i udziału w jego budowie w istocie wcale nie były wyrazem wolności szlachcica rosyjskiego, były wyrazem służalczego przymusu, któremu został poddany. Kompletnego braku wolności⁷⁷.

Problem wolności pojawia się u Afanasjewa w innym jeszcze kontekście – wtedy, gdy odcina się on od tendencji, dostrzeganej przez niego w szczególności w myśleniu zwolenników opcji imperialnej, podważających *de facto* sens, i akceptowalność, alternatywnych dróg rozwojowych, a bezpośrednio innych niż przyjmowana przez siebie polityczno-społecznych postaw. W ich ujęciu, co ma właśnie legitymizować owe postawy: „możliwości wyboru – zostać imperium czy »normalnym europejskim demokratycznym państwem« – Rosja nie miała. Miała wybór: zostać imperium albo kolonią”⁷⁸. Według autora *Groźnej Rosji* natomiast:

Całe nasze życie – zarówno każdego człowieka, jak i każdego kraju – to ciągły, nieustający wybór. I odnalezienie sensu dziejów tkwi w poszukiwaniu odpowiedzi, dlaczego dokonano właśnie tego, nie innego, całkiem możliwego – jako kolejny wariant – wyboru⁷⁹.

Jedną z podstawowych intencji Afanasjewa jest właśnie zamiar demaskacji podobnych przeświadczeń, fatalizujących rosyjskie dzieje: trzeba, wskazuje, dokonać wyboru, a jeśli – jak on – wybrało się alternatywę wolnościową, euro-

⁷⁴ Cyt. według: J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 14. Podobnie, dla przykładu, ujmuje sprawę Władimir Kantor. Por. s. 99–101.

⁷⁵ M. Smolin, *Russkij put'...*, s. 95.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 14.

⁷⁸ Cyt. według tamże, s. 15.

⁷⁹ Tamże.

pejską, należy zmierzać do konsekwentnej, wielowymiarowej i głębokiej zmiany rosyjskiej rzeczywistości, świadomościowej i instytucjonalnej.

Uwagę zwraca zabsolutyzowany, binarny charakter Afanasjewowskiej konstrukcji teoretycznej, mającej objaśniać – krańcowo skontrastowaną z Europą – Rosję, jej historię i współczesność, akcentujący dychotomiczne opozycje: rozwój – „bieg w miejscu”, wolność – zniewolenie, prawo – instynkty biologiczne, obywatelskość – tłum, dialog – monolog, pertraktacje – dyktat, „kultura środka” – manicheizm, równoległe związki we wspólnocie – pion władzy, zdolność do refleksji – mit, zwrócenie w przyszłość – próby restytucji przeszłości itp. Przedstawiony przez niego sposób konceptualizacji świata nie jest, zauważmy, niczym niezwykłym dla schematów mentalnych typowych dla binarnych systemów kulturowych – za ich klasyczny wręcz przykład może być uznana Rosja – akcentujących radykalne przeciwstawienie wzajemne sobie wartości i antywartości⁸⁰.

Rozpatrywany sposób myślenia sprzyja w szczególności tendencji do dychotomicznego pojmowania przyszłości kraju. Zupełnie naturalnie pojawia się wówczas pragnienie zastąpienia istniejącego porządku – pojmowanego jako niereformowalny, naznaczony nieusuwalnymi ułomnościami itp. – przez inny, diametralnie odmienny, istotowo wyidealizowany. W świadomości właściwej kulturom binarnym zerwanie z dotychczasowością traktowane jest jako konieczny warunek wszelkiej poprawy warunków życia społecznego i jakiegokolwiek postępu w ogóle⁸¹. Rozkład systemu komunistycznego zdawał się otwierać perspektywę możliwej, przy współpracy z Europą, zasadniczej przemiany kraju. Z upływem lat, z kształtowaniem i umacnianiem się systemu putinowskiego w Rosji, nadzieje na wejście kraju na drogę zachodniej, liberalnej, obywatelskiej „koleiny” rozwojowej radykalnie osłabły, jeszcze bardziej, co symptomatyczne, zmalało grono osób, pragnących podobnej, całościowej zmiany⁸².

W Afanasjewowskiej refleksji nad Rosją fundamentalnym punktem porównawczego odniesienia – i zarazem podstawą eksplanacyjnego schematu, mającego objaśniać rosyjską rzeczywistość – pozostają Europa, europejskie wartości, instytucje i „koleina” rozwojowa. Jak pamiętamy, najbardziej rozpowszechniony – w Rosji i na Zachodzie – schemat rosyjskich dziejów wyróżnia dwa podstawowe okresy, przedpiotrowy i popiotrowy, czyniąc panowanie i dzieło Piotra I symbolem otwarcia na Europę i rozpoczętej europeizacji kraju. Tymczasem w obszernym eseju Afanasjewa – wśród kilkudziesięciu, wielokrotnie niekiedy przywoływanych, nazwisk rozmaitych postaci historycznych i współczesnych – imię Piotra I pojawia się jedynie raz. Nie dzieje się tak przypadkiem, jego au-

⁸⁰ Por. J. Lotman, *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999, s. 225–236.

⁸¹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”..., s. 246–249.

⁸² Por. M. McFaul, *Odwrot rosyjskiego liberalizmu*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007, s. 45–48.

tor nie dostrzega bowiem w panowaniu Piotra okresu i dzieła przełomowego, pozostając przekonany, że nie uległ wówczas zasadniczej zmianie, odmienny od europejskiego, charakter i kierunek rosyjskiej dynamiki społecznej – przesądzony już wcześniej, nie później niż w piętnastym stuleciu⁸³. Nie przypadkiem zatem, by posłużyć się wypowiedzią Afanasjewa z 2011 r.: „Rosja nieustannie następuje na jedne i te same grabie od XV wieku, od czasu Iwana III”⁸⁴.

Rozpatrywany autor nie podziela również – ciężącego niejednokrotnie na zachodnim i rosyjskim okcydentalistycznym myśleniu o jego kraju – mitu, jako-by naturalnym przeznaczeniem czy swoistą entelechią rozwojową, popiotrowej przynajmniej, Rosji była europeizacja i europejskość. Inwariantny, w rosyjskich dziejach pięciu ostatnich stuleci, pozostaje natomiast, w jego przekonaniu, charakterystyczny stosunek rosyjskiej władzy do idei i wartości europejskich. Nawet u ludzi znajdujących się przy władzy w pierwszych latach po upadku ZSRR,

stosunek do wzorców zachodnich pozostał mniej więcej taki, jaki był stosunek Piotra I do holenderskich stoczni czy urzędów: jak do zabawnych gadżetów, które można postawić gdziekolwiek; konkretnego kształtu nie uważano za ostateczny rezultat długiego procesu społecznego⁸⁵.

Spółecznym ucieleśnieniem otwarcia Rosji na Europę stała się w ostatnich stuleciach rosyjska inteligencja, w szczególności ta jej część, która uznała za wzorcowe dla siebie podstawowe idee i wartości zachodnie, nie będąc jednak w stanie urzeczywistnić ich w Rosji. W rezultacie owej niezdolności utrzymuje się wciąż sytuacja, z której nie wiadomo, jak wyjść. Z jednej strony – rosyjscy intelektualiści, z dramatycznie nielicznymi wyjątkami, stoją

po stronie władz rosyjskich, nie zaś populacji Rosji. Myślę też, że głównie za tą właśnie przyczyną nasza populacja pozostaje populacją, nie zaś narodem. [Z drugiej strony, kontynuuje on – M. B.] naród nasz [...] pozostał i pozostaje narodem-masą, tłumem godnym współczucia i żalu, acz niekiedy strasznym i ohydny. Dlatego też dotrzeć do niego przy jego stałej nieświadomości, a zarazem gotowości do buntu mogli tylko tacy ludzie, jak Lenin-Stalin, później tacy, jak Jelcyn-Putin, a w dającej się przewidzieć przyszłości niewykluczone, że dotrą i tacy jak Żyrinowski-Limonow⁸⁶.

W rozpatrywanym tekście można bez wątpienia odnaleźć – podkreślaną w Polsce przez Andrzeja Walickiego – próbę budzenia inteligenckich sumień,

⁸³ Jak konstatuje w podobnym duchu Włodzimierz Marciniak, w okresie piotrowym „Imperium nadal wyrażało despotyczną ideę bezpośredniego panowania...” W. Marciniak, *Rozgrabione imperium*, Kraków 2004, s. 26. Por. także N. Kollman, *Change and Continuity in the Law under Peter I*, [w:] *Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy*, Berlin 2008, s. 383–386, 389–391.

⁸⁴ Ju. Afanasjew, *Rossija sistematyczny i periodyczny nastupajet na odni i tie że grabli*, <http://www.yuri-afanasiev.ru/> [dostęp: 12.12.2014].

⁸⁵ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 30.

⁸⁶ Tamże, s. 13.

wyprowadzenia myśli rosyjskiej inteligencji poza sferę posłusznej racjonalizacji i legitymizacji istniejącego systemu polityczno-społecznego i panującej władzy, skłonienia „myślących Rosjan” do obywatelskiego działania. Esej Afanasjewa może być również trafnie rozpatrywany jako dramatyczny wyraz emocji, przeżywanych przezeń „z powodu wzrastającej izolacji bliskich sobie środowisk w Rosji...”⁸⁷, w sytuacji, gdy po okresie pokomunistycznej *smuty* większość tamtejszej inteligencji identyfikuje się znowu z polityką władzy.

Przychodzi zapytać, co ma oznaczać, szokująca wielu czytelników, Afanasjewska teza, zgodnie z którą kształtowanie się, począwszy od połowy lat 80. ubiegłego wieku, obecnego systemu społecznego w Rosji, było – nawet w porównaniu z „plugastwem” systemu sowieckiego – przemieszczaniem się na drodze „od złego ku gorszemu”? Rosyjski historyk nie neguje przecież ogromu komunistycznych zbrodni, wskazuje również, że źródła późniejszego negatywnego trendu są właśnie „przejawem działalności okaleczanego przez chirurgów stalinizmu produktu społecznego”⁸⁸. Sens sformułowanej przez niego tezy polega, jak sądzę, przede wszystkim na wskazaniu, że kształtująca się struktura społeczna „pozostaje nie tylko poza granicami prawnymi, lecz też poza granicami Dobra i Zła”⁸⁹. O ile bowiem wcześniejsi rosyjscy i sowieccy władcy-imperialiści

utożsamiali się z imperium osobiście, czy to jako pomazańcy Boży, czy też jako personifikacja powszechnej idei komunistycznej – i odpowiednio autentycznie pretendowali do odgrywania przez Rosję roli globalnej. Obecnych zaś władców „Państwo Rosyjskie” interesuje wyłącznie jako narzędzie rabunku w skali wszechrosyjskiej, a jeszcze lepiej – w globalnej skali; dobrze bowiem wiedzą, że wszystkie ich pretensje do odgrywania wielkiej roli w świecie to tylko podróbka, zwyczajny blef⁹⁰.

Gdyby tak było – a w znacznym stopniu przecież jest – mielibyśmy jednak, zauważmy, do czynienia z sytuacją aksjologicznie niejednoznaczną. Z jednej strony samozwalnianie się przez władzę z powinności przestrzegania – pojmowanych jako zobowiązujące – „wyznaczonych z wysoka”, ponadinstrumentalnych, transcendujących sferę jej własnych interesów itp. celów i norm działania może być traktowane jako proces aksjologicznego i moralnego regresu lub dege-

⁸⁷ A. Walicki, *Afanasjew, sojusznik polskiej rusofobii*, „Gazeta Wyborcza”, 31.01 – 1.02.2009, s. 16.

⁸⁸ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 28. Rosyjski politolog Dmitrij Orieszkin określa, w podobnym duchu, współczesną Rosję jako „imperium puste ideowo”, zaś francuska politolog Marie Mendras jako „kraj bez nadziei”. D. Orieszkin, *Imperialny projekt Rosji – smutna perspektywa*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 180; M. Mendras, *Powrót do obłąkanej twierdzy?*, [w:] *Imperium Putina...*, s. 145.

⁸⁹ J. Afanasjew, *Kamienna Rosja...*, s. 27.

⁹⁰ Tamże, s. 29. Rosyjska politolog Lilia Szewcowa, akcentuje z kolei inną ułomność systemu putinowskiego, zestawianego negatywnie z jego historycznymi poprzednikami: „W czasach Piotra i Stalina [Rosja – przyp. M. B.] była państwem represyjnym, które przeprowadzało modernizację siłą swego aparatu. Dziś Rosja taka nie jest”. L. Szewcowa, *Modernizacyjne mity*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5, s. 22.

neracji. Z drugiej jednak ogranicza ono stopień niezbędnej, a pośrednio również faktycznej, przemocy władzy w stosunku do społeczeństwa do skali związanej ze sferą jej interesów, usuwa bowiem podstawy i potrzebę – likwidującego bądź radykalnie eliminującego czy marginalizującego prywatność – konieczności forsowania totalitarnogennego imperatywu czy wysiłków, zmierzających do pełnej, docelowej i najlepiej uniwersalnej przemiany, włączającej rzeczywistość społeczną w ramy określonej formuły ideologicznej. Niepokoić mogą natomiast potencjalne, i rzeczywiście dostrzegalne, symptomy swoistego „odwetu *sacrum*” w sferze *profanum*, prowadzące w szczególności do bezpośredniej i autotelicznej sakralizacji władzy, jej potęgi, uosobień, interesów itp. W następstwie powyższego władza jest faktycznie zwalniana z konieczności konfrontacji swoich działań z pojmowanymi jako autonomiczne standardami i normami aksjologicznymi, utożsamianymi teraz bezpośrednio z określonym przez nią dobrem państwowej wspólnoty i jednocześnie automatycznie niemal traktowanymi przez wielu Rosjan jako przesłanka poczucia własnej godności⁹¹.

Głęboko zakorzeniony, szeroko rozpowszechniony i wspólnotowo kulturowany w Rosji sposób doświadczenia, percepcji i konceptualizacji rzeczywistości, w szczególności rzeczywistości społecznej, w kategoriach „zagadki-tajemnicy”, łączy ze sobą, choć nie zawsze świadomie, treści właściwe dla *sacrum* i *profanum*, wiedzy świętej i wiedzy świeckiej. Charakteryzuje on, zrekapitulujemy, zarówno istotny, ośrodkowy wręcz, nurt i wymiar rosyjskiej świadomości społecznej i tradycji kulturowej, jak i – podjętą w eseju *Kamienna Rosja, martwy lud*, podobnie jak wcześniej w książce *Groźna Rosja – Afanasjewowska próba wyjścia poza jego ramy dla dokonania problematyzacji towarzyszących mu założeń, podstaw i wyznaczników sensu, co pozwala uprzytomnić sobie nie tylko podłoże, uwarunkowania i nieprzypadkowość, ale i, paradoksalnie, połowiczny *de facto* charakter owej próby. Przychodzi zapytać o mentalne, kulturowe i społeczne, świadomościowe i instytucjonalne przesłanki żywotności i rozpowszechnienia wśród Rosjan rozpatrywanych postaw i sposobów konceptualizacji rzeczywistości oraz charakteru i rozmiaru wiązanych z nimi oczekiwań i nadziei.*

⁹¹ Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 140–141, 144–145; M. Broda, *Putin, Rosjanie i rosyjska tradycja polityczna*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2006, nr 2 (14), s. 33–34.

ROZDZIAŁ 3

„HOLOKAUST NA ROSYJSKIEJ GLEBIE”

– ROSJA I(A) EUROPA

Jak starałem się pokazać w rozdziale poprzednim, zintensyfikowany binaryzm Afanasjewowskiej konstrukcji, objaśniającej Rosję w radykalnym kontraście z Europą, w ramach całego szeregu dychotomicznych opozycji cywilizacyjnych i społecznych, zdaje się z góry podważać racjonalnie pojmowaną możliwość upragnionej zmiany, a bardziej bezpośrednio – możliwości racjonalnego uzasadnienia jej realności (wskazania efektywnych metod i środków jej rzeczywistego dokonania itp.) w ramach rozpatrywanego sposobu konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej. W myśleniu Afanasjewa można, paradoksalnie, odnaleźć cały zespół podstawowych właściwości, typowych dla tamtejszego systemu mentalno-kulturowego, współstanowiących – również w jego własnym przekonaniu – o charakterze rosyjskiej historii i współczesności: zontologizowany binaryzm, prowadzący do swoistego manicheizmu i wykluczający *de facto* myślenie w kategoriach „kultury środka”, przejawy „mitycznego realizmu” dostrzegalne w traktowaniu „rosyjskiej koleiny” jako swoistej nadrealności, nie tylko kształtującej tamtejszą dotychczasowość, ale i określającej treściowo, dychotomicznie przeciwstawianą poprzedniej, formę jej jedynej jakoby rzeczywistej alternatywy przyszłościowej, swoisty „maksymalizm eschatologiczny” w *quasi*-armagedonicznej wizji nieodległego finalnego rozstrzygnięcia rosyjskich dziejów¹.

Koncepcja Afanasjewa zawiera jednocześnie, niemniej paradoksalnie, niektóre treści właściwe dla archaicznej percepcji świata, których założenie zdaje się stanowić, bardzo skądinąd zawodną, przesłankę realności pożądanego przemiany rzeczywistości rosyjskiej. Należą do nich w szczególności: tęsknota za „inwersją” – wraz z pierwiastkami wiary w jej realności i moc sprawczą – za przemianieniem, właśnie w stadium maksymalnego spotęgowania się, negatywów w ich przeciwieństwo, a także motyw regenerującej próby „inicjacyjnej”

¹ Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 25–30, 47–48, 69–73, 76–77, 81–86, 118–119.

oraz sposób rozumienia prawdy, łączący z nią istotowo *sacrum*, moc, prawo, rację, zdolność ucieleśniania się itp., umożliwiającą – choćby hipotetycznie – jej depozytariuszom wystąpienie w roli „duszy Rosji”, zdolnej ożywić, odrodzić i przemienić „martwą” rzeczywistość². Co ciekawe, ku podobnym poszukiwaniom – kontrastującym *de facto* z emancypacyjnym, demityzującym, demystyfikującym, dyskursywnym, programowo racjonalnym itp. sensem podmiotowej intencji autora eseju – prowadzi go właśnie zespół spraw związanych z europejskim punktem odniesienia Rosji, w szczególności z kwestią otwarcia przed nią europejskiej „koleiny” rozwojowej. Nie powinno to jednak dziwić – trudno przecież wskazać zasadniczo inne objaśnienie możliwości upragnionej przemiany istniejącej rzeczywistości rosyjskiej w rzeczywistość pojmowaną właśnie jako istotowo, fundamentalnie odmienna. W podobnie ponadprofaniczny sposób musiałaby być objaśniana i uzasadniana realność przeobrażenia, jak chcieliby liczni myśliciele rosyjscy, rzeczywistości „europejskiej” w rzeczywistość „rosyjsko-wszelchudzką”, przemienioną finalnie pod – zakładającym ponadprofaniczną moc sprawczą – wpływem „Rosyjskiej Prawdy” i konkretyzującej jej treść, „rosyjskiej idei”.

Sam Jurij Afanasjew, słusznie skądinąd dostrzegający istotne różnice dróg rozwojowych myśli rosyjskiej i myśli zachodniej³, zdawał się wyczuwać problemy i trudności – związane z absolutyzacją wzajemnej odmienności i przeciwstawiania sobie Rosji i Europy-Zachodu – ujawniające się w szczególności przy próbach możliwie pełnego i wszechstronnego objaśnienia bolszewickiego doświadczenia Rosji na szerszym tle podobnych, w pewnej mierze, procesów i zjawisk współczesności. Gdy niedługo później esej Afanasjewa został opublikowany w czasopiśmie „Kontinent” – w wersji wzbogaconej o drugą, końcową część, zatytułowaną *Chołokost na russkiej poczwie: mietamorfozy istoriczeskoj pamiaty* – uwidoczniły się w niej bowiem próby osłabienia radykalnej dychotomii: rosyjskie – europejskie (zachodnie). Pojawiły się tam również treści, które przynajmniej *implicite* zdają się ujawniać o wiele ogólniejszą potrzebę problematyzacji binarnego sposobu percepcji i konceptualizacji rzeczywistości oraz towarzyszących jej dychotomicznych schematów objaśniających.

Współwymieniając totalitaryzm, nazizm, bolszewizm, stalinizm i maoizm (podobnie zresztą – dyktatury latynoamerykańskie i reżimy islamskiego integryzmu), Afanasjew, wzorem niektórych klasyków zachodniej myśli socjologicznej (wymienia m.in. G. de Tarde’a, J. Ortegę y Gassetę, M. Webera), doszukiwał się ich ogólniejszego podłoża w procesach „umasowienia planety” i „dezelitaryzacji społec-

² Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011, s. 439–442, 444–447, 451–452, 455–457, 464–465, 472–475.

³ Por. A. Elfimov, *Russian Intellectual Culture in Transition. The Future in the Past*, Münster–Hamburg–London 2003, s. 156.

czeństwa ludzkiego”⁴. W ramach tak sformułowanej diagnozy, „wszystkie rewolucje i trzy wojny światowe (włączając »zimną«), które rozegrały się w XX wieku i zorganizowane wielomilionowe zabójstwa” traktuje on „jako następstwa i konkretne ucieleśnienia umasowienia planety, triumfu instynktów zwierzęcych i zrodzonych przez podobną sytuację sprzeczności globalnych”⁵.

Jedynie kilka krajów Europy i Ameryki Północnej, zaznaczał, potrafiło się oprzeć wskazanym tendencjom – te mianowicie, w których

„ego”, opierając się na stworzonych instytucjach kulturowych, już dawno wywalczyło sobie u tego, co nieświadome, duży obszar, w których, zaczynając już od Średniowiecza, przez wiele wieków jednostka poszerzała swoją wolność...⁶

W następstwie powyższego, były one nie tylko zdolne zachować stabilność, ale również wykorzystać poszerzenie się sfery rozumu i związany z nim rozkład myślowych iluzji, dla sprawy własnego szybkiego rozwoju. W pozostałych krajach rozszerzanie się sfery rozumu, dokonujące się kosztem osłabienia funkcji społecznych czy wręcz destrukcji religii, tradycji, nawyków, przesądów, stereotypów moralnych itp., naruszyło stan równowagi między naturą i kulturą.

W rezultacie, i bez tego słabo powściągiwane przez cały dorobek kultury, podświadome dążenia, instynkty – takie jak pragnienie władzy i nienawiść do „Innego”, agresja, zwierzęca żądza krwi i okrucieństwo, strach – wszystko to wymknęło się na zewnątrz i stało się faktem i najważniejszym czynnikiem życia społecznego⁷.

Według Afanasjewa, niezależnie od wskazanego wyżej wspólnego podłoża nazizmu i stalinizmu, można mówić jednak również o istotnych różnicach między nimi. Społeczną istotą, i głównym celem, któremu podporządkowana została cała wewnętrzna i zewnętrzna polityka Trzeciej Rzeszy, było „zapewnienie szczęścia dla Niemców za każdą cenę, w tym również kosztem unicestwienia innych, kosztem ich własności i zasobów”⁸. Bolszewicy natomiast

postanowili, w poszukiwaniu powszechnego szczęścia, poeksperymentować na początku wyłącznie na samych sobie, a nie na innych (co prawda, uczyniwszy wcześniej „samymi sobą” połowę mieszkańców kraju Sowieców, nie pytając ich o zgodę)⁹.

⁴ Ju. Afanasjew, *My – nie raby?*, <http://magazines.russ.ru/continent/2008,138/af11.html> [dostęp: 10.11.2014], s. 30.

⁵ Tamże, s. 31.

⁶ Tamże. Dla porównania Eugeniusz Trubieckoj, starając się objaśnić, dlaczego właśnie w Rosji mógł zwyciężyć bolszewizm, prowadzący do tak głębokiego upadku człowieka, wskazywał, że w innych krajach silniejsze były kulturowe więzy, skuwające zwierzę w człowieku. Por. G. Garajewa, *Russkaja dusza kak przedmiot samosoznania w russkoj filozofii*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, Łódź 2003, s. 46–47.

⁷ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 31.

⁸ Tamże, s. 35.

⁹ Tamże, s. 36.

Ponadto, o ile Niemcy po upadku nazizmu licznie i głęboko przemyśleli źródła i uwarunkowania jego powstania i siły oddziaływania tej ideologii w swym kraju, przeżywając głęboką skruchę, a następnie doświadczyli intensywnego odrodzenia narodowego, o tyle

my [tj. Rosjanie – przyp. M. B.] w odróżnieniu od Niemców, do tej chwili nie zastanowiliśmy się, nie zawstydziliśmy się i nie przeraziliśmy [faktem, że bolszewizm znalazł podatną dla siebie glebę i zwyciężył właśnie w Rosji – przyp. M. B.]¹⁰.

Dostrzegając wskazaną różnicę Afanasjew zwracał uwagę na – objaśniającą ją do pewnego stopnia – skorelowaną z nią odmienność historycznych losów hitlerowskiego nazizmu i stalinizmu:

Nazizm został obalony i unicestwiony w rezultacie klęski Niemiec w wojnie. Natomiast stalinizm w wyniku zwycięstwa ZRRR nad Niemcami w tej samej wojnie jeszcze bardziej okrzepł i rozszerzył się – kosztem krajów Europy Wschodniej [...], a także kosztem szeregu krajów Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej. Krzepł i rozszerzał się stalinizm również w samym ZSRR – głównie kosztem nacjonalizmu i antysemityzmu. Proces ten – chociaż, znowu, w nader osobliwych formach – trwa i we współczesnej Rosji¹¹.

Co symptomatyczne, w Rosji pamięć o ofiarach stalinizmu traktuje je jako nadużycia okresowe czy lokalne nadużycia przedstawicieli władzy, nie wiążąc ich z samą istotą stalinowskiego reżimu. Dotyczy to zarówno pamięci masowej, jak i oficjalnej, świadomości ludności i świadomości władzy, czyniąc w szczególności zrozumiałym – i zarazem objaśniając

– dlaczego Putin, mówiąc o największej społeczno-politycznej katastrofie stulecia, wymienia nie masowe mordy i likwidację socjalności jako takiej w toku tak zwanej *budowy socjalizmu*, nie bolszewicki terror i nie Holokaust, a rozpad ZSRR¹².

Jedną z ważnych przesłanek utrzymywania się stalinizmu w postkomunistycznej Rosji pozostaje, diagnozował Afanasjew, niezdolność Rosjan do zrozumienia panującego w niej systemu społecznego. Podobnie było już wcześniej, w przełomowych, jak wierzone i głoszone, momentach historii ZSRR. Świadectwem powyższego może być, w szczególności – wygłoszone na XX Zjeździe Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego w 1956 r. – przemówienie następcy Stalina, wymieniające i potępiające zbrodnie poprzedniego okresu, wiązane przezeń z osobą Stalina i „kultem jednostki”. Otóż, jak zauważa on:

System, który zrodził „kult” i otrzymał potem nazwę „stalinizmu”, w wykładzie Chruszczowa nie był nawet wspomniany w jakikolwiek sposób [...] z tej prostej przyczyny, że stalinizmu jako systemu nie mogli wyobrazić sobie wtedy ani Chruszczow, ani świadomość masowa, podobnie jak więzi logicznej w relacji „Stalin – stan społeczeństwa – stalinizm”¹³.

¹⁰ Tamże. Por. M. Broda, *Mentalność...*, s. 140–143, 147–149.

¹¹ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 50.

¹² Tamże, s. 33.

¹³ Tamże, s. 47.

Podjęta na XX zjeździe przez kierownictwo partii próba oddzielenia kultu Stalina od systemu stalinowskiego służyła *de facto* ocaleniu istniejącego systemu, przy pewnej, ograniczonej zresztą, zmianie jedynie jego zewnętrznej formy. Jej rezultaty ujawniły z czasem inną jeszcze podstawową cechę owego systemu, który jako taki bez kultu obejść się nie może. Również po upadku Związku Sowieckiego w sposób nieprzypadkowy i zupełnie naturalny pojawił się – w osobie Władimira Putina – „narodowy lider”. Wciąż nie dokonało się bowiem rzeczywiste przejście od „epoki bogów” do „epoki ludzi”, czy inaczej, od „tradycjonalizmu do współczesności”, nawet jeśli pewne procesy, nie do końca świadomej, desakralizacji można dostrzec¹⁴.

Wskazane wcześniej przez Jurija Afanasjewa odmienności hitleryzmu i stalinizmu nie zmieniają, w jego przekonaniu, faktu, że właśnie zestawienie ich obu – traktowanych jednocześnie jako formy nazizmu – rekonstrukcja ich źródeł, ujawnienie tego, co dla nich wspólne, a co odmienne itp., stanowi najlepszą drogę prowadzącą do rozpoznania swoistości podstaw i istoty sowieckiego typu społeczności. Upływ czasu i obserwacje historycznych zmian politycznych i ideologicznych postaw w Rosji zdają się ponadto ujawniać – przesłaniane wcześniej warstwą deklarowanej, dychotomicznej wręcz wzajemnej przeciwstawności – inne jeszcze wymiary doktrynalnej bliskości obu ruchów, wyrażające się w podobnym stosunku do demokracji, ale i do marksizmu. Zarówno dla Hitlera, jak i Stalina, głównym wrogiem była demokracja.

Obwiniając swych przeciwników o „demokratyczne grzechy”, Hitler pisał: „Ja wiele się nauczyłem od marksizmu... Narodowy socjalizm jest tym, czym marksizm mógłby się stać, uwolniwszy się od absurdalnych i sprzecznych z naturą związków z systemami demokratycznymi”¹⁵.

Jak przypominał Afanasjew, również Goebbels zwracał uwagę na antydemokratyczną wspólnotę nazizmu i marksizmu, by podsumowująco skonstatować:

Nasilający i upowszechniający się w ostatnich latach w Rosji negatywny stosunek do zachodnich demokracji pokazuje, że wiązany z powyższym wymiar odmienności nazizmu i stalinizmu przestał być aktualny¹⁶.

Można oczywiście, zastrzegając J. Afanasjew, próbować objaśnić ideologię i istotę jednego i drugiego, wskazując na szczególne właściwości narodowych – niemieckiej i rosyjskiej – kultur i tradycji, z których one wyrastają. O jednostronności i połowiczności podobnych wyjaśnień świadczy jednak fakt, że przejawy treści analogicznych do właściwości współdzielanych przez nazizm

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Tamże, s. 43.

¹⁶ Tamże.

i stalinizm można odnaleźć również w innych krajach, a ściślej, u zasadniczo podobnych do nich reżimów Ameryki Łacińskiej i Azji¹⁷. Porównawcze zestawienie nazizmu i stalinizmu pozostaje zatem dogodnym punktem wyjścia do rozpoznania specyfiki zarówno ich, jak i znacznie szerszych procesów oraz zjawisk – nie zawsze i nie wszędzie równie silnych czy przeważających we współczesnej rzeczywistości świata społecznego w ogóle. Reprezentowane przez niego podejście jest, zauważmy, zgodne z podstawami metodologii, odnoszącymi się do zakresu i sposobu stawiania socjologicznych pytań badawczych i wyznaczającymi generalne zasady analizy zjawisk społecznych¹⁸.

Hitleryzm i stalinizm, wskazywał Afanasjew, łączy i upodabnia do siebie określony sposób rozwiązywania problemów społecznych – jego celem staje się przede wszystkim „zapewnienie potęgi ekonomicznej i wojskowej dla osiągnięcia panowania światowego”¹⁹. Wspólną podstawę ich obu stanowi określony typ człowieka – „człowiek-masa”, który, nie czując w sobie żadnych szczególnych zdolności czy cech odróżniających go od innych, pozostaje szczęśliwy dlatego właśnie, że jest taki sam, jak wszyscy. W „epoce mas” uwolnienie się od zewnętrznych okoliczności nie czyni człowieka panem swojego losu, nie prowadzi również do wewnętrznego wyzwolenia, a „epoka dążenia do osiągnięć zastąpiona została dla niego przez epokę konsumpcyjnego zaspokojenia”²⁰. Cechami systemowymi – jednocześnie łączącymi i rozdzielającymi ludzi – stały się, w następstwie powyższego, egoizm i brak odpowiedzialności, brak kultury i amoralność, okrucieństwo i asocjalność, fanatyzm, nienawiść, niecierpliwość, żarliwy entuzjazm i gorączkowe nadzieje, zdolne do mobilizowania ludzkiej aktywności na gruncie ślepej wiary, bezwarunkowego podporządkowania i oddania się komuś czy czemuś, niekontrolowanego przez jakąkolwiek formę krytycznej autorefleksji.

Głównym problemem nie tylko XX, ale i rozpoczętego już XXI stulecia, stało się, jak twierdzi autor, „wyjście na proscenium polityki szerokich mas narodowych w charakterze podmiotu i najważniejszego aktora”²¹. W następstwie zrodzonych przez nie ruchów, rewolucji dyktatur świat uległ rozbiciu na zwalczające się wzajemnie systemy: bloki i obozy, centra i peryferie²². Nic dziwnego: istotę stalinizmu – ale również nazizmu i wszystkich podobnych do nich „izmów” XX w. – stanowi przecież „odrzućcie, nienawiść do każdego »Innego«, do jakiegokolwiek innej podmiotowości, aż do pełnego unicestwienia

¹⁷ Por. tamże, s. 30–32.

¹⁸ Por. np. A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2008, s. 660–662.

¹⁹ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 37.

²⁰ Tamże, s. 50.

²¹ Tamże, s. 51; por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008, s. 453–455.

²² Por. Ju. Afanasjew, *My...*, s. 51; H. Arendt, *Korzenie...*, s. 524–525; D. Jurjew, *Rieżym Putina. Postdiemokratija*, Moskwa 2005, s. 236–237.

w praktyce wszelkiego »innego« i »innych«: czy to będzie burżuazja, chłopci, Żydzi czy światowy kapitalizm”²³. Każdorazowo pojawiające się świadomościowe, *quasi*-religijne, ideologiczne specyfikacje mają charakter nie tylko drugorzędny, ale i wtórny:

„Diabeł”, „winny”, „wróg” są tylko personifikacjami nienawiści do „Innego”. Właśnie w tej nienawiści ujawnia się istota wszystkich dyktatorskich reżimów, ponieważ one, z kolei, nie są niczym innym, jak wytworem człowieka-masy i ruchów masowych²⁴.

W zachowaniach ludzkich osłabieniu podlega wówczas komponenta społeczna, wzrasta natomiast znaczenie komponenty biologicznej. Spotęgowaniu zaś ulegają fanatyzm, nienawiść, brak cierpliwości, hipertroficzną oczekiwań i nadziei.

W fenomenie nienawiści przejawiają się rozpaczliwe wysiłki człowieka masowego do uwolnienia się od własnej niewystarczalności i nikczemności. Pogarda dla samego siebie przechodzi tu w odrzucenie i agresję w stosunku do „Innego”. Nienawiść rodzi panowanie przedludzkich, instynktownych form socjalności²⁵.

W następstwie wyjścia na główną scenę historii szerokich mas – objaśniał Jurij Afanasjew – arystokratyzm przestał funkcjonować w charakterze koniecznego warunku istnienia społeczności ludzkiej²⁶. Radykalnie rozrosła się sfera irracjonalności, wzmocnieniu uległa również siła społecznego wpływu, pozbawionych świadomości, masowych dążeń i instynktów. Stało się tak w reakcji na forsowną ofensywę rozumu w XVIII–XIX w., naruszającą równowagę psychiki ludzkiej. Obok świadomego „ego” funkcjonuje w niej również „id” – sfera podświadomości, walki instynktów, niekierowanych rozumem, zwierzęcych dążeń. W przekonaniu autora eseju właśnie ona stała się główną przeszkodą w osiągnięciu stabilności życia społecznego. Trzecią składową psychiki stanowi „superego” – będące ośrodkiem tego, co w człowieku społeczne i jednocześnie przeciwstawiające się sferze nieświadomości. Obserwowane na przestrzeni dwóch wcześniejszych stuleci rozszerzenie się sfery rozumu – kosztem struktur „superego” (m.in. religii, stereotypów moralności, tradycji) – skutkowało jednak w XX w. „nie wzmocnieniem pozycji świadomego »ego«, a huraganowym rozszerzeniem się nieświadomego »id«”²⁷.

W ujęciu Afanasjewa negatywne tendencje dynamiki pooświeceniowego świata społecznego w ogóle, a Rosji dwu ostatnich stuleci w szczególności, wiązały się, zauważmy, genetycznie z naruszeniem wzajemnej równowagi w sferze psychiki ludz-

²³ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 52.

²⁴ Tamże, s. 54.

²⁵ Tamże, s. 55; por. Dz. Raizier, *Russkaja filozofija i russkaja idientycznost'*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowogo tysiaczletija*, Moskwa 2007, s. 45–46.

²⁶ Por. Ch. Ortega-i-Gasset, *Wosstanieje mass*, „Woprosy filozofii” 1989, N° 3, s. 142 i n.

²⁷ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 56.

kiej między jej trzema podstawowymi składnikami: *id*, *ego* i *superego* – kosztem radykalnego osłabienia, a niekiedy wręcz zdławienia świadomego *ego*. Struktura ternarna została w ten sposób zastąpiona strukturą binarną, pociągając za sobą cały szereg negatywnych, w tym totalitarogennych, konsekwencji.

Przedstawione wcześniej generalne założenia i schematy teoretyczne, zastosowane do objaśnienia rzeczywistości rosyjskiej, prowadziły Afanasjewa do sformułowania następującej diagnozy:

Cała epoka „Rosja–ZSRR–Rosja”, jeśli pojmować ją w kraincowo uogólnionej perspektywie, a mianowicie jako poszukiwania przez nasze społeczeństwo sposobów utrzymania się przy życiu drogą stabilizacji organizacji społecznej – jest praktyczną próbą [...] okiełznania kolektywnej (można nawet powiedzieć narodowej) nieświadomości – samego owego „id”...²⁸

Służące powyższemu forsowne rozprzestrzenianie się „superego”, sfery tego, co socjalne, obejmowało, bo włączało w siebie – stworzone przemocą w sztuczny sposób – *socium* i wszystko to, co mu towarzyszyło (terror, gułag, ideologiczny surogat religii, propagandę itp.).

Jak oceniał, w pewnym sensie próba owa powiodła się, gdyż społeczeństwo rosyjskie nadal istnieje. W trakcie zachodzących w nim procesów dokonało się jednak nie okiełznanie „id”, a zdławienie świadomego „ego” – „ostateczna likwidacja jednostki w charakterze bazowego elementu podmiotowości w danym społeczeństwie...”²⁹ Naród rosyjski był niezmiennie nie celem, lecz jedynie środkiem społecznej reprodukcji, zorientowanej na przetrwanie. Jak trafnie rozpoznał i określił sprawę Mera Mamardaszwili: „Rosja istnieje nie dla Rosjan, a za pośrednictwem Rosjan”³⁰. Zamiast rozwoju mamy zatem do czynienia z odtworzeniem dawnych form organizacji społecznej: „Rosja jako społeczeństwo ludzkie z powodu różnych przyczyn – niektóre z nich wymieniłem – ugrzęzła w początkowym okresie walki o życie, gdzieś w samym wczesnym Średniowieczu”³¹.

Zastanawiając się nad przyczynami trudności wykształcenia i upowszechniania się wśród Rosjan wolnej od iluzji, uproszczeń i samomistyfikacji, krytycznej i racjonalnej samoświadomości społecznej, Afanasjew wskazywał na pewną symptomatyczną okoliczność – w odpowiedziach na stawiane przez nich, w ciągu ostatnich dwustu lat, pytania o Rosję, pytanie o to, czym jest Rosja, zamieniane jest w pytanie o to, jaka powinna ona być. Owa zamiana nie jest, w jego przekonaniu, bynajmniej przypadkowa: „Rosyjski ideał, jak się okazuje, zawsze

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 57.

³⁰ Cyt. według tamże.

³¹ Tamże. Por. W. Spiridonowa, *Moskowskoje gosudarstwo kak praobraz političeskich strategij rossijskogo gosudarstwa*, [w:] W. Szewczenko (red.), *Političeskije strategii rossijskogo gosudarstwa kak filosojskaja problema*, Moskwa 2011, s. 79–83, 89–93.

łatwiej przedstawić sobie i, w szczególności, prościej sformułować, niż określić i nazwać rosyjską rzeczywistość³². Powody powyższego dostrzegali oni nie tylko w sferze trudnych do spełnienia logicznych i empirycznych standardów naukowej wiedzy, ale również w tym, że alternatywny wobec dominującego sposób podejmowania owej problematyki mało kogo w Rosji *de facto* interesuje, a co więcej, uzyskane w jego trakcie nieuproszczone diagnozy zahaczają o sferę emocji, moralności i patriotyzmu, na której „wszyscy się znają”, narażając ich autorów na zarzuty rusofobii czy reakcjonizmu. Należy pamiętać, że społeczeństwo rosyjskie jest wciąż głęboko rozdarte wewnętrznie, łączy formy właściwe dla zupełnie różnych epok historycznych i pozostaje „absolutnie niezdolne dla samoorganizacji”³³.

Jeśli wziąć pod uwagę najważniejsze składowe i determinanty rosyjskiej mentalności i tradycji – w szczególności przenikającą prawosławie ideę holizmu (*cełostnosti*) oraz ideę monopolistycznej podmiotowości rosyjskiej władzy, która właśnie „w stalinizmie osiągnęła swoje apogeum i jako realność społeczna, i jako koncepcja ideologiczna”³⁴ – sowieckie doświadczenie Rosji nie było dla niej czymś całkowicie obcym ani przypadkowym. Co więcej, nie jest ono również czymś już historycznie minionym, choćby ze względu na „ideę ordynńskiej istoty rosyjskiej władzy, w jednakowej mierze właściwą i dla stalinizmu, i dla obecnych władców – właściwą jako ucieleśniona rzeczywistość”³⁵.

W ujęciu Afanasjewa dzisiejsza Rosja to wciąż „żywy stalinizm” – mimo wszelkich dostrzegalnych zmian (istnienia „czegoś w rodzaju” własności prywatnej i parlamentu, braku łagrów, masowych aresztowań i zabójstw itp.), zachowuje się on w niej, aktualnie w swej putinowskiej konkretyzacji, jako typ ustroju społeczeństwa, typ władzy oraz typ imperialnej polityki i ideologii, określający wewnętrzną i zagraniczną politykę współczesnej Rosji³⁶. Nadal poszukuje się wrogów i kontynuuje wychowywanie przez państwo w nienawiści do innych, a winnych doszukuje się i odnajduje w demokracji i jej zwolennikach, w Zachodzie i amerykańskim imperializmie, co zarazem przesądza o pojmowaniu przez rosyjską władzę i większość Rosjan swojego miejsca i roli w świecie. Z sytuowaniem się przez Rosję w „świecie biednych” i podejmowanymi próbami jego zjednoczenia, opartego na – mającej legitymizować własną postawę i roszczenia – współprzeżywanej tam nienawiści do Zachodu, wiąże się nie tylko odrzucenie jakiegokolwiek innej podmiotowości, ale również skrywane pogodzenie się z własną schyłkowością, naturalną w sytuacji, w której „chce się nam mieć

³² Ju. Afanasjew, *My...*, s. 57.

³³ Tamże; por. N. Chrienow, *Wola k sakralnomu*, Sankt-Pietierburg 2006, s. 466, 489–490.

³⁴ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 40.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. tamże, s. 52–53. Por. A. Aszkierow, *Nulewaja summa. Sowietskoje i postsowietskoje obszczestwa głazami antropologa*, Moskwa 2011, s. 9–12, 57–67.

i umieć to, czego sami nie mamy, i nam samym uczynić nie wypada”³⁷. Poszukując usilnie grup (narodów, sił politycznych, państw itp.) podobnie myślących i postępujących, zapomina się, że „nienawiść – przy całej swojej skuteczności – to zły, niebezpieczny środek do [tworzenia – przyp. M. B.] solidarności”³⁸.

W przypadku państwa rosyjskiego – co, zdaniem Afanasjewa, wyklucza zasadność wygodnego dla wielu Rosjan traktowania stalinizmu jako epizodu w narodowych dziejach – podobne postawy i poszukiwania nie są niczym nowym w jego historii. Przeciwnie, pozostaje w niej zjawiskiem odwiecznym i stałym: „Kategoria wroga [...] to istotnie systemotwórczy element konstrukcji Rosji jako państwa, jako imperium, jako samodzierżawia i jako stalinizmu”³⁹. Odnoszono ją, w różnych okresach dziejowych, m.in. do Węgrów, Tatarów, katolików, Niemców, Amerykanów, Żydów, burżujów, kułaków, a współcześnie do Estończyków, Gruzinów, Ukraińców i przybyszy-osiedleńców z różnych krajów. Potęgująca się okresowo nienawiść „do kolejnych wrogów”, stawała się w Rosji potężną siłą destrukcyjną: nienawiść do obwinianego o wszystko caratu kosztowała życie dziesiątków milionów ofiar, a kiedy w ostatnim dziesięcioleciu ubiegłego wieku obiektem nienawiści stał się na pewien czas komunizm – zastępując carat w roli winowajcy – doprowadziło to do stworzenia kolejnej metamorfozy Imperium Rosyjskiego, występującego przez kilkadziesiąt lat jako Związek Radziecki.

Leżące u podstaw przedstawionych wyżej rozważań Afanasjewa konstrukcje psychoanalityczne pojawiają się przy próbach objaśnienia historycznych i współczesnych dziejów Rosji nie tylko u niego. Symptomatycznie podobny charakter objaśniania charakteru rosyjskich przemian mechanizmami dychotomizacji – poprzez osłabienie elementu środkowego – triadycznej struktury *id*, *ego* i *superego*, przedstawiony został dla przykładu w książkach, współpracujących ze sobą, Aleksandra Kara-Murzy i Leonida Polakowa. W ich ujęciu owa struktura i mechanizm jej dychotomizacji wpisane zostały w religijno-sakralne schematy konceptualizacji rzeczywistości, akcentujące jej wymiar boski (święty), ludzki i zwierzęcy. W rozpoznaniu wzajemnych relacji i względnej siły elementów, a także wprowadzanych do nich – czy oczekiwanych przyszłych – zmian, tkwi właśnie, w ich przekonaniu, klucz do rozwiązania „zagadki Rosji”⁴⁰.

³⁷ Ju. Afanasjew, *My...*, s. 58.

³⁸ Tamże. Por. L. Gudkow, *Idieologiema „wraga”: „Wragi” kak massowij sindrom i miechanizm socyokulturnoj integracji*, [w:] tenże (red.), *Obraz wraga*, Moskwa 2005, s. 15–16, 19, 25.

³⁹ J. Afanasjew, *My...*, s. 54. W następstwie powyższego czymś naturalnym staje się pojmowanie geopolityki państwa rosyjskiego w sposób wyznaczony przede wszystkim przez przeczuwanie wojny i potrzeby przygotowania się do niej. Por. W. Korowin, *Udar po Rossii. Gieopolitika i priedczustwije wojny*, Moskwa 2014, s. 41 i n., 94 i n., 125 i n., 177 i n., 249 i n., 281 i n.

⁴⁰ Por. A. Kara-Murza, L. Polakow, *Priedistlowie. „Pietra tworienije”*, [w:] tychże, *Rieformator. Russkije o Pietrie. Opyt analiticeskoj antologii*, Iwanowo 1994, s. 14–15; L. Polakow, *Zakluczenije. Rossija i Pietr*, [w:] tamże, s. 252–256.

Instrument teoretyczny, umożliwiający opis i objaśnienie kryzysów tradycyjnej mentalności moskiewskiej, Polakow odnajdywał w psychoanalitycznej koncepcji Freuda, w szczególności w jej treściach związanych z psychologią mas, korespondujących, jak podkreśla, z konceptem „świadomości kolektywnej”, wypracowanym przez socjologię Durkheima. Badając prawidłowości procesów tworzenia się i funkcjonowania „mas” – za szczególnie ważne wśród nich twórcy psychoanalizy uznawał „kościół” i „wojsko” – Freud doszedł do następującej konkluzji: „Wielość równych, mogących identyfikować się ze sobą, i jeden-jedyny, przewyższający ich wszystkich – oto sytuacja, urzeczywistniona w zdolnej do życia masie”⁴¹.

Jak zauważył Polakow, w rosyjskiej historii właśnie – wyszczególnione przez Freuda jako „sztuczne masy” – „wojsko” i „kościół” – stanowią absolutnie dominujące formy ogólnonarodowej identyfikacji. Przypadek z „wojskiem” ukazuje proces najbardziej archaicznej identyfikacji z władcą-wodzem wojskowym, umożliwiający psychoanalityczną interpretację rosyjskiego „mitu cara”, a przypadek z „kościółem” – „mitu Świętej Rusi”.

Zgodnie z klasycznym schematem późnego Z. Freuda, normalna przestrzeń psychiczna wyrasta jako rezultat kształtowania się „ego”, które, wykorzystując energię pierwotnego instynktu (libido) wypełniającego „id”, i pod kontrolą społeczno-normatywnej instancji „superego” (sumienie), przewyżczyła „zasadę przyjemności” we wzajemnym oddziaływaniu z rzeczywistością⁴².

W społeczeństwach zachodnich – oparta na prawie i tworzącej je umowie – feudalna organizacja życia społecznego narodów stanowiła socjokulturowo znaczącą sferę, umożliwiającą formowanie się i wzmacnianie pozycji „ego”. Pogańskie jądro ulegało dwoistej dyferencjacji. Jedną jego część, pod naciskiem „superego” (Kościół katolicki), wypierana w przedchrześcijańską przeszłość, zlewała się z kulturą antyczną, współkształtując energetyczno-kreatywną sferę „id”. Druga ulegała sublimacji w „superego”, wytwarzając różnorodność zachodniego świata chrześcijańskiego, w jego podstawowych formach: katolickiej i protestanckiej.

Renesans-Reformacja jest właściwie stadium kulturowej syntezy europejskiego „ego”, kiedy pogańskie „id” i chrześcijańskie „superego” wchodzi w kompromis, pozwalając „ego” Europejczyka czasów nowożytnych przyjąć wyzwanie rzeczywistości⁴³.

Spółczesność staroruska – w którym nieobecność umowy jako przestrzeni socjokulturowo znaczącej blokowała proces wykształcania się, podobnej jak na Zachodzie, pozycji „ego” – zmierzało natomiast w kierunku przeciwnym.

⁴¹ Cyt. według L. Polakow, *Zakluczenie...*, s. 250. Por. W. Żeltow, *Teorija vlasti*, Moskwa 2008, s. 242–244.

⁴² L. Polakow, *Zakluczenie...*, s. 252.

⁴³ Tamże, s. 253.

Od swobód okresu dzielnicowego podążało ono w stronę scentralizowanego społeczeństwa *wotczinowego*, gdzie prawo suwerena i prawo własności zlewały się ze sobą, a władza polityczna była sprawowana tak, jak dysponowanie własnością. Zamiast wejść we wzajemny kompromis, sfera pogańskiego „id” i wysublimowane prawosławne „superego” – przy braku przestrzeni umożliwiającej ich wzajemne zapośredniczenie – funkcjonowały albo w systemie pełnej rozbieżności, albo jako utożsamiane ze sobą. Pozycja „ego” – zamiast wyrastać z wnętrza indywiduum – była wynoszona „na zewnątrz” i nadawana społeczeństwu jako całości. Rosyjskie kolektywne „ego” występowało, w następstwie powyższego, jako symbiotyczne „My”, w którym zlewały się ze sobą „id” i „superego”.

Mit „Świętej Rusi” od początku kształtował się w opozycji do mitu „władcy-Cara”, rozrywając i przeciwstawiając sobie wzajemnie identyfikację poprzez księcia-wojskowego wodza, wypieraną w sferę pogańskiego „id”, oraz identyfikację poprzez prawosławną cerkiew, sublimowaną w „superego”. Jednocześnie mit ów sam wyznaczał formułę wewnętrznej tożsamości kolektywnego „ego”, łącząc archaiczny, pochodzący jeszcze z czasów pogańskich, etnonim „Ruś” z, wyrażającym moment cerkiewnej sakralizacji, epitetem „Święta”. Identyfikacyjną dominantą – stabilizującą archaiczny typ społeczny, oparty na solidarności mechanicznej, gdy w połowie XVII w. dobiegł on już kresu swojej ewolucji i wkroczył w kryzysową fazę przejściową – stało się prawosławie. W myśl zbioru praw, zatwierdzonego na Soborze Ziemskim w 1649 r., wszelka odmienność czy odstępstwo religijne były karane śmiercią. Kolektywna struktura tożsamości nabrała charakteru totalnego: „Car uważał siebie za Naród i Cerkiew, Cerkiew uważała siebie za Naród i Państwo, Naród uważał siebie za Cerkiew i Państwo”⁴⁴.

Reformatorska działalność patriarchy Nikona, od początku popierana przez cara, uderzyła w ideologię, legitymizującą istniejący porządek, uwalniając władcę od krępujących ograniczeń, odpowiadających standardom doskonałości „Trzeciego Rzymu”, ucieleśnianego jakoby w Rosji. Dążenie do doskonałości, założone w ideologiczno-utopijnej symbiozie Moskwii, wykształciło jednak typ kolektywnej tożsamości, wykluczający jakąkolwiek korektę „z zewnątrz”, stanowiący „reakcję na świat zewnętrzny, który popadł pod władzę hereetyków i innowierców, tj. w ostatecznym (eschatologicznym) rachunku – Szatana i apokaliptycznego Antychrysta”⁴⁵. Postawiona w sytuacji dramatycznego wyboru, większość społeczeństwa rosyjskiego podporządkowała się po prostu woli i autorytetowi władcy, a integrująca i legitymizująca istniejący porządek „oficjalna” ideologia zaczęła tracić kontakt z rzeczywistością. Druga jego część

⁴⁴ Niniejszy fragment syntetycznej eksplikacji owej struktury, sformułowanej przez Iwana Sołoniewicza, cyt. według tamże, s. 256.

⁴⁵ Tamże, s. 259.

– pozostając wierna utopijnym treściom moskiewskiej tożsamości, wybrała natomiast drogę *raskoła* – próbę wyjścia poza państwo i historię, uznając, że „święte carstwo” rosyjskie przekształciło się w „carstwo Antychrysta”.

Jak diagnozował Polakow, kryzys narodowej tożsamości, będący przejawem kryzysu archaicznego typu społecznego, prowadził do zerwania symbiotycznej jedności „id” i „superego”, stwarzając możliwość pojawienia się niezależnego – jedynie cesarskiego wprawdzie – „ego”. Jego funkcją stała się interakcja z zewnętrzną rzeczywistością – „Europą” i „Zachodem”, występującymi dotychczas po prostu w charakterze obiektu identyfikacji negatywnej. Jednocześnie w następstwie neurotycznej transgresji – spowodowanej owym zerwaniem oraz cofającymi w przeszłość próbami przewyciężenia istniejącego kryzysu tożsamości – funkcja „superego” uległa zawężeniu, a jego treść uległa faktycznemu wyparciu w głębokie warstwy kolektywnej podświadomości. W sytuacji osłabienia swoiście ludzkiego pierwiastka średniego, to, co „święte”, i to, co „zwierzęce”, zaczęło zlewać się ze sobą, stwarzając przesłanki do pojawienia się i żywotności konceptu człowieka pojmowanego jako „świętozwierzę”.

Stworzona możliwość pozytywnej identyfikacji z „Zachodem” odnosiła się jednak przede wszystkim, a właściwie wyłącznie, do osoby cara, ucieleśniającej pozycję indywidualnego „ego”, uwolnionego spod władzy totalnej identyfikacji. Jej historyczną konkretyzacją stał się Piotr I. Zadanie, którego się on podjął, kontynuował Leonid Polakow, polegało na przeniesieniu „obektu pożądania” – „Europy” – do Rosji, co zakładało zmianę typu społecznego przy zachowaniu samodzierżawia, następnego, po osłabionym i zmarginalizowanym prawosławiu, czynnika blokującego modernizację społeczeństwa. Zakładało to zerwanie z „narcyzmem”, którego społeczno-kulturowymi ekwiwalentami były: zamkniętość, izolacjonizm i samowystarczalność państwa oraz mesjanizm jego ideologii. W mentalności rosyjskiej – w rozpatrywanej perspektywie szczególnie wyrazisty i symptomatyczny charakter mają postawa i wypowiedzi Czaadajewa⁴⁶ – uruchomione zostały wówczas dwa paralelne procesy: racjonalnej samoidentyfikacji z jednej strony oraz nieświadomie neurotycznego przeżywania traumy zerwania ze „swoim” i stawania się „cudzym” z drugiej. Fakt, że zerwanie z – pierwotnym stadium „kolektywnej nieświadomości – narcyzmem” było dokonane przez samodzierżawne, narcystyczne „ego” okazał się, w dalszym toku ewolucji społecznej, potężnym czynnikiem hamującym. Jako władca absolutny, Piotr I mógł czynić praktycznie wszystko, co chciał, ale jednak jedynie

⁴⁶ Symptomatyczne dla powyższego jest już samo zestawienie wymowy ideowej dwóch podstawowych dzieł Czaadajewa: *Listów filozoficznych* i *Apologii obłąkanego*. O ile w pierwszym z nich przeżywał on, konstатовany przez siebie, brak dziedzictwa historycznego Rosji jako nieszczęście, o tyle w drugim brak ów pojmował jako przywilej i unikalną szansę Rosji. Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 146–147.

wtedy, gdy występował w roli „Ojca Ojczyzny”. Do „Europy” mógł się on wówczas odnosić wyłącznie w sposób utylitarny (inaczej mogło być tylko wtedy, gdy występował w charakterze wyłącznie osobistym, np. jako szkutnik-pasjonat).

W procesie „narcystycznej identyfikacji – by posłużyć się, cytowaną przez Polakowa, wypowiedzią Freuda – „obiekt zbudowany we własnym »ego«, rzutowany jest jakby na własne »ego«”... Wtedy „własne »ego« zostaje potraktowane jako porzucany obiekt i doświadcza na sobie wszelkich napaści i przejawów mściwości, które były przeznaczone dla obiektu”⁴⁷. W następstwie powyższego, z jednej strony występowały różnorakie ekscesy, towarzyszące próbom brutalnego wykorzenia tradycyjnej tożsamości moskiewskiej, z drugiej – selektywne i pragmatyczne zapożyczanie instrumentarium cywilizacyjnego Europy, w celu wyposażenia narcystycznego „ego” w nowe, potężniejsze niż dotychczasowe, środki działania w otoczeniu zewnętrznym i kontrolowania go. Carskie „ego” zaczęło jednocześnie funkcjonować jako „superego”, wypierając swego wcześniejszego konkurenta – władzę kościelną, sprowadzoną do rangi państwowego departamentu, i zajmując jej miejsce w strukturze mentalności rosyjskiej.

Przeprowadzona przez Piotra rewolucja społeczna podzieliła Rosję na dwie części: „starą” i „nową”.

W rezultacie tego nowego „raskoła” zaczyna wyrastać zasadniczo inna przestrzeń identyfikacyjna, struktura której warunkowana jest teraz przez rzutowanie „do wewnątrz” tego zewnętrznego „My”, które w formie ideologicznego/utopijnego kompleksu Trzeci Rzym/Swięta Ruś przeciwstawiało się całemu pozostałemu światu⁴⁸.

Cały naród rosyjski (poprzednio wyobrażany jako już całościowo ukonstytuowany w określony sposób) został przemieszczony w wewnętrzną przestrzeń „Imperium Rosyjskiego”, przekształcając się w „obiekt pożądania” dla władzy państwowej. Lustrzanym, zmiernym, zmierzającym w przeciwnym kierunku, odpowiednikiem powyższego stała się, wychodząca ze strony „narodu”, identyfikacja z carskim „My”, z chłopskim Carem-*batiuszka*: „dla nich »Car« – to tylko »obiekt pożądania« ich kolektywnego »ego«, źródło i obrońca »prawdy-sprawiedliwości«”⁴⁹. Pytanie o Rosję – zapośredniczone przez pytanie o Piotra Wielkiego – okazywało się, w zgodnym ujęciu Polakowa i Kara-Murzy, docelowo pytaniem o rosyjską władzę i relacje, łączące ją ze społeczeństwem. Trafną metaforę powyższego odnajdywali oni w szczególności w symbolice „Jeźdźca miedzianego”, petersburskiego pomnika Piotra I. Polakow wskazywał:

⁴⁷ Cyt. według L. Polakow, *Zakluczenieje...*, s. 265; por. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1984, s. 415.

⁴⁸ L. Polakow, *Zakluczenieje...*, s. 269.

⁴⁹ Tamże.

Dziś – kiedy Rosja przeżywa szok traumatycznego zerwania z „komunizmem” i „imperium”, coraz bardziej dostrzegalna obecność „Jeźdźca miedzianego” jest i symptomatyczna, i współczesna⁵⁰.

W okresie po raz kolejny przeżywanej *smuty*, silną pokusę autorytaryzmu, łatwo przechodzącego w autokrację, najlepiej wyraża, kontynuuje on, alegoria trzymania Rosji przez władcę (władzę) „żelazną uzdą” – ulegają jej tak przecież liczni i zdawałoby się tak wzajemnie odmienni politycy zarówno z obozu liberalno-demokratycznego, jak i nacjonalistyczno-imperialnego.

Przywołana przez nich metafora nie jest jednak, zauważmy, w rosyjskiej tradycji i świadomości narodowej jednoznaczna w swej wymowie. W Puszkiniowskiej wizji „Jeźdźca miedzianego” – swoistego „centaura”, jak wyeksplikował Kara-Murza – jej twórca „potwierdza historyczną słuszość imperium i Piotra jako jedynie możliwych poskromicielei barbarzyńskiego żywiołu – nie tylko przyrodniczego, ale i społecznego, »buntu bezmyślnego i bezlitosnego«”⁵¹; i dopowiada: „koń pod imperatorem, postawiony przez niego »dęba nad przepaścią«, to przecież właśnie Rosja”⁵². Jednocześnie, narastająca wraz z upływem lat od rozpadu systemu komunistycznego, pokusa autorytaryzmu wypiera coraz pełniej – ze sfery publicznej świadomości i jej wpływu na postawy społeczne – odmienne od „Puszkiniowskiego” sposoby konceptualizacji rzeczywistości kraju, w szczególności te, wprowadzone do tamtejszej tradycji przez Andrieja Biełogo i Walerija Briusowa, gdzie „»Jeździec« jest symbolem degradującego, zacofanego Imperium, które »żelazną uzdą« trzymając i paraliżując »Społeczeństwo«, samo właśnie staje się głównym czynnikiem barbaryzacji”⁵³. Gdy przyszło mu wyeksplikować swoje stanowisko w sprawie racji czy potrzeby tendencji autorytarnych, Polakow w ostatnim zdaniu swojego *Zakończenia* ograniczył się po prostu do pytania: „Problem jedynie w tym oto: czy my, ludzie dzisiejsi, zgadzamy się uznać, że znajdujemy się »nad przepaścią«”⁵⁴.

Co jednak, zapytajmy, może leżeć u podstaw konstatowanego przezeń rosyjskiego *fatum* znajdowania się nad „przepaścią”? Inaczej niż na współczesnym Zachodzie, władza w Rosji nie jest pojmowana i nie funkcjonuje przede wszystkim jako instrument ochrony – przedpolitycznie już zakorzenionych i legitymizowanych – praw i wolności obywatelskich z jednej strony oraz porządku

⁵⁰ Tamże, s. 271.

⁵¹ Tamże, s. 291.

⁵² Tamże. Jak pamiętamy, J. Afanasjew nie podzielał poglądu o przełomowym dla rosyjskich dziejów okresie panowania Piotra I; odmienności jego stanowiska nie należy jednak absolutyzować, skoro właśnie metafora „Miedzianego jeźdźca” wykorzystywana jest przez Afanasjewa do diagnozy sytuacji „samobójczego rozłam – ducha i mocy”, ważącej na historycznych losach Imperium. Por. s. 67–68.

⁵³ L. Polakow, *Zakończenie...*, s. 291.

⁵⁴ Tamże, s. 271.

i zasad życia społecznego z drugiej. Sprawa nie ogranicza się bowiem do świadomościowego aspektu rzeczywistości rosyjskiej; jego korelatem pozostaje określony kompleks instytucjonalny, w ramach którego władza nie jest jedynie jednym z wielu, w pewnym przynajmniej stopniu równorzędnych, partnerów czy arbitrów, ale – nieskrępowaną *de facto* jego formalnymi regułami – prainstancją, podstawą i źródłem trwania dynamiki całego owego porządku. Gdy przestaje być do tego zdolna, przed Rosją pojawia się groźba chaosu i rozpadu, urastająca w oczach jej mieszkańców do rozmiarów totalnej katastrofy narodowej⁵⁵. Rozkład form powierzchniowych, instytucjonalnych i świadomościowych ujawnia istnienie i siłę wpływu struktur głębszych, w znacznym stopniu inwariantnych, sprzyjających ponownemu zwrotowi ku formom i zachowaniom tradycyjnym, zespalałym czy wręcz utożsamiającym ze sobą *sacrum* i *profanum*, władzę, przewodzenie, ład, tożsamość, prawdę, słuszność i sprawiedliwość, identyfikującym remedium na podstawowe zagrożenia i problemy społeczne ze wzmocnieniem autokratycznej władzy centralnej⁵⁶.

Traktując krańcowość i binaryzm formuł identyfikacyjnych i ocen odnoszonych w Rosji do Piotra I jako zjawisko symptomatyczne – ujawniające istotne cechy i problemy rosyjskiej tradycji i samoświadomości narodowej, wpływające dramatycznie na losy kraju – Kara-Murza i Polakow podkreślali potrzebę uwolnienia się ich ojczyzny od hipertrofii skrajności, wkroczenia kraju na „środkową drogę” właściwą dla narodów „cywilizowanych”. Pytanie o „Puszkowski” obraz Piotra stawało się w ich ujęciu pytaniem o rosyjską rzeczywistość końca XX w., a on sam – jako ucieleśnienie „jedności przeciwieństw” – możliwym przewodnikiem przy wprowadzaniu Rosji na podobną drogę⁵⁷.

Jest wątpliwe, by – w toku i w świetle prowadzonych przez nich wywodów – podobną rolę Piotra I dało się podtrzymać (sami badacze *explicite* nigdy się w powyższej sprawie definitywnie nie wypowiadają). W zaakcentowanym przez Kara-Murzę i Polakowa rozróżnieniu i wzajemnym przeciwstawieniu estetycznego i utylitarne go piękna, treści estetycznych i moralnych⁵⁸ można doszukiwać się próby wyjścia poza – ugruntowaną w rosyjskiej kulturze, duchowości i tradycji intelektualnej, zorientowaną na stan mitycznego *coincidentia oppositorum* – formułę „wiedzy integralnej”, pojmowanej jako składnik i warunek „integralnego życia” w „społeczeństwie integralnym”⁵⁹. Z drugiej jednak strony, wska-

⁵⁵ Por. I. Kondakow, *Kryzys cywilizacyjnej idyntityczności w historii Rosji*, [w:] N. Chrienow (red.), *Iskusstwo w kontiektie cywilizacyjnej idyntityczności*, t. 1, Moskwa 2005, s. 118.

⁵⁶ Por. M. Broda, *Rosja: archaiczne korzenie, ich historyczne metamorfozy i wyzwania przyszłości*, „Sprawy Wschodnie” 2005, z. 2–3 (9–10), s. 7–12.

⁵⁷ Por. A. Kara-Murza, L. Polakow, *Priediłowije...*, s. 14.

⁵⁸ Por. tamże, s. 15.

⁵⁹ Por. W. Zien'kowskij, *Istorija ruskoj filozofii*, t. 2, cz. 1, Leningrad 1991, s. 26–28; M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 37–38.

zywana przez Kara-Murzę i Polakowa, intencjonalnie emancypacyjna kategoria „jedności przeciwieństw”, zaczerpnięta z neoplatonizującej – czy bardziej ściśle i bezpośrednio z jej, finalistycznej w swych założeniach, heglowsko-marksistowskiej wersji – tradycji intelektualnej, zawiera treści, i związane z nimi oczekiwania, zakładające właśnie podobne zorientowanie.

Symptomatyczne wydaje się jednak jeszcze coś innego: dla objaśnienia rzeczywistości społecznej Rosji, z mnogości historycznych koncepcji socjologii zachodniej, Polakow wybrał teorię Durkheima, zakładającą, jak to odczytywał, fundamentalne przeciwstawienie dwu podstawowych typów społeczeństw. U jej podstaw leżało zaakcentowanie zasadniczej dwoistości człowieka (*homo duplex*) jako istoty rozdartej między duszę i ciało, zmysły i rozum, instynkt i świadomość⁶⁰. Można sądzić, że właśnie, typowy dla Rosjan i Rosji, mentalny i kulturowy binaryzm, który Polakow usiłował skądinąd przezwyciężyć, sprzyjał wyborowi – z bogatej i wielorakiej myśli socjologicznej Zachodu – podobnego punktu oparcia, a także wyostrzającej pierwiastki binarne interpretacji koncepcji Durkheima. Jak bowiem pokazuje w *Historii myśli socjologicznej* Jerzy Szacki, w koncepcji francuskiego socjologa przeciwstawienie dwu podstawowych typów społeczeństwa i więzi społecznej nie ma charakteru absolutnego i pełni głównie funkcje heurystyczne:

Durkheim sądził, że we wszystkich społeczeństwach (z wyjątkiem najprostszych) występują oba rodzaje solidarności, toteż chodziło mu nie tylko o przeciwstawianie sobie społeczeństw tradycyjnych i nowoczesnych, lecz również o wskazanie, że solidarność społeczna ma zawsze „podwójne źródło”⁶¹.

Spotęgowany binaryzm sposobu konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej – mający, co więcej, swój instytucjonalno-społeczny odpowiednik, stanowiący do pewnego stopnia jego „materialną” obiektywizację – zarówno intensyfikuje potrzebę przezwyciężenia dramatycznie odbieranych sprzeczności i napięć, jak i zdaje się podważać możliwość owego przezwyciężenia. Jego źródła nie można sprowadzać do neurotycznych zmian związanych z kryzysem świadomości archaicznego typu społecznego, prowadzących do osłabienia swoiście ludzkiego pierwiastka średniego, wpisanego w dychotomię „święte-zwierzęce”⁶². Jednym z podstawowych schematów świadomości archaicznej w ogóle był, obdarzony kosmogonicznym sensem i ontologizowany, odwieczny spór Prawdy i Krzywdy. Prawosławie – zachowujące silniej, niż jego zachodnie odpowiedniki, właściwy religiom przedchrześcijańskim, kosmologiczny charakter percepcji świata – a później także instytucjonalno-społeczny system polityczny – oparty na zasadzie:

⁶⁰ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002, s. 377.

⁶¹ Tamże, s. 385.

⁶² Por. A. Kara-Murza, L. Polakow, *Předislłowije...*, s. 12.

kształtowana „z góry” przez centrum jedność albo rozpad – sprzyjały utrwaleniu się i żywotności mentalnego, kulturowego i społecznego binaryzmu w Rosji⁶³. W rozpatrywanej perspektywie, nawet w roli „Ojca Ojczyzny” Piotr I był przede wszystkim „Synem (swej) Ojczyzny”, „Jej (współ)Twórcą”, ale jeszcze bardziej „tworem”.

Identyfikacja polarności, sprzeczności i przeciwieństw skłania do poszukiwania – wiążanego z ich dojściem do maksymalnej krańcowości – totalnego, finalnego rozwiązania. To, co definitywnie „rozwiązywalne” w sferze mitycznej percepcji świata, w sferze realności społecznej zdaje się reprodukować bez końca, a naznaczone piętnem podobnego binaryzmu teoretyczne schematy eksplanacyjne tyleż akcentują, odtwarzającą się wciąż, fundamentalność stojących przed Rosją problemów rozwojowych, co mimowolnie pokazują, że – w ich właśnie świetle – nie bardzo wiadomo, jak można byłoby owe problemy racjonalnie i efektywnie rozwiązać. Usiłujące wyjść poza ramy radykalnych dychotomii koncepcje, akcentujące potrzebę wejścia Rosji na „środkową drogę”, afirmujące wielorakość i pluralizm, ujawniają z kolei szybko swą „nierzeczywistość”, unaoczniając społeczne i mentalne wyobcowanie, odosobnienie i bezsilność towarzyszących im postaw i sposobów myślenia. Problem w tym, że im bardziej zdają się być one w stosunku do niej wyemancypowane, tym bardziej tracą swoją emancypacyjną moc sprawczą w odniesieniu do historycznej rzeczywistości społecznej – bezradne wobec jej „immanentnej” dynamiki w rytmie: despotyzm – smuta (i zagrożenie rozpadem) – despotyzm...; a jednocześnie – poprzez swój binaryzm i finalizm – pozostają w nią mentalnie uwikłane, stając się, paradoksalnie, przejawami i kontynuacją tego właśnie, z czym usiłują zerwać.

W rosyjskich pytaniach o Piotra I i jego historyczne dzieło zdają się obecne, choćby *implicite*, pytania o stosunek Rosji do Europy i europejskości, o europeizację Rosji w jej wymiarze historycznym, aktualnym i perspektywicznym. Z jednej strony formułowane są one z perspektywy popiotrowej, z drugiej pojawiają się – jako pytania fundamentalne i dramatyczne – właśnie w związku z odczuwaną potrzebą i próbami wypracowania dystansu wobec aktualnej, uznawanej w swym istotnym wymiarze za popiotrową, rzeczywistości Rosji. W wielu przypadkach towarzyszy im mit, jakoby naturalnym przeznaczeniem – popiotrowej przynajmniej – Rosji była europejskość albo też jej definitywne odrzucenie. Kolejne dziesięciolecia, zamiast podobnego rozstrzygnięcia, reprodukują jednak dotychczasową „przejsiowość”. Co symptomatyczne, jeśli spojrzeć na sprawę nie przez pryzmat wzajemnie spolaryzowanych poglądów pro- i antyzachodnich myślicieli i inteligentów, a poprzez sferę wpływowych postaw, interesów i ról społecznych, generowanych i wzmacnianych przez tamtejszy

⁶³ Por. A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje osnovanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 385–390; M. Broda, *Mentalność...*, s. 27–30.

system społeczny oraz jego ideologiczne artykulacje i uzasadnienia, nietrudno dostrzec, że zdają się one kontynuować, odtwarzać i powielać stosunek Rosji i Rosjan do Europy, wyrażony w swej archetypowej formie właśnie przez Piotra I w jego roli „Ojca Ojczyzny”. Z kolei prywatny, osobisty stosunek Piotra I do Europy i europejskości (w ich niektórych treściach i przejawach) – jako pasjonata-miłośnika – może być rozpatrywany w charakterze archetypowej wersji postaw rosyjskich inteligentów-okcydentalistów.

Kara-Murza i Polakow wydają się wierni pierwszemu przykazaniu – ze sformułowanego przez Leszka Kołakowskiego – hendekalogu inteligenta: „ćwicz się w myśleniu o sprawach życia zbiorowego i własną pracą traktuj jako przyczynę do tego życia, stosownie do twoich mniemań o tym, jak ów świat mógłby być naprawiony lub usprawniony”⁶⁴. Dostrzegając słusznie współobecność społeczno-instytucjonalnego i intelektualno-świadomościowego elementu obserwowanej przez siebie z niepokojem kolejnej w dziejach samoreprodukcji dotychczasowych treści i struktur rosyjskiej rzeczywistości, starają się oni zarazem wskazać drogę emancypacyjnych przemian. Jednocześnie własne konstrukcje myślowe obu badaczy wydają się w owe treści i struktury wyraźnie uwikłane, stanowiąc tyleż świadectwo potrzeby, co odczuwanej bezsilności inteligenckiego myślenia – w sytuacji, w której, jak ujął sprawę blisko piętnaście lat później ich rodak Walerij Mildon: w Rosji „konieczność nowej świadomości jest oczywista, ale jej możliwość tak jak dawniej złudna”⁶⁵.

W podejmowanych przez A. Kara-Murzę i L. Polakowa, podobnie jak przez J. Afanasjewa, wysiłkach zrozumienia rosyjskich dziejów, pytania o przeszłość i współczesność łączyły się z kwestią przyszłości Rosji i możliwością jej zasadniczej, pozytywnej odmiany. Dla Kara-Murzy i Polakowa, którzy – w odróżnieniu od Afanasjewa – uznawali przełomowy charakter czynu Piotra I, punktem wyjścia stała się refleksja nad wytworzonymi w Rosji formułami myślowymi, zmierzającymi do zrozumienia osoby wspomnianego cara i traktowanej jako jego dzieło Popiotrowej Rosji, a następnie refleksja nad miejscem w rosyjskich dziejach i istotą bolszewizmu⁶⁶. W przedstawionych i analizowanych przez obu badaczy rosyjskich formułach identyfikacyjnych, odnoszonych do Piotra I i do bolszewizmu⁶⁷, współwystępują i przeplatają się ze sobą pierwiastki sakralne i profaniczne, chrześcijańskie i pogańskie, mistyczne i dyskursywne, mityczne i historyczne, archaiczne

⁶⁴ L. Kołakowski, *Hendekalog inteligenta*, „Tygodnik Powszechny”, 10-11.01.2009, nr 1–2, s. 3.

⁶⁵ W. Mildon, *O nieobchodimosti i wozmożnosti nowego soznanija w Rossii*, [w:] M. Broda, O. Nadskakuła, A. Płaczek (red.), *Rosja współczesna: dziedzictwo i przyszłość*, Toruń 2010, s. 42.

⁶⁶ O przeprowadzonych przez nich analizach bolszewizmu piszę szerzej w: M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?, s. 375–398.

⁶⁷ Por. tamże, s. 376–383.

i współczesne, staroruskie i europejskie, narodowe i uniwersalistyczne itp.⁶⁸ Poprzez ich analizę, jako wizji-wykładni – uznawanych przez swych twórców za autentyczne albo, przeciwnie, demaskowanych jako skażone, zdegenerowane czy fałszywe koncepcje wspólnotowego spełnienia – w szczególności, poprzez rozpoznanie tkwiących w nich przejawów spotęgowanej polarności, antynomiczności i ambiwalencji Kara-Murza i Polaków starali się wypracować perspektywę krytycznego dystansu i stworzyć możliwość problematyzacji rosyjskiej rzeczywistości społeczno-politycznej tradycji kulturowo-intelektualnej.

Pragnąc znaleźć i otworzyć dla swojego kraju „tę środkową drogę, którą kroczą cywilizowane narody”, wyjść poza binarność formuł identyfikacyjnych, szukać syntezy „jedności przeciwieństw”, by poprzez rozwiązanie „zagadki Piotra” znaleźć klucz do rozwiązania „zagadki Rosji”, pozostają oni jednak w znacznej mierze w sferze tradycyjnego myślenia rosyjskiego. Możliwość poznania Prawdy badacze ci wiązali, w szczególności, ze wspólnotowym podmiotem poznającym, ufając jednocześnie, że wejście w jej posiadanie przyniesie zasadniczą przemianę rzeczywistości. Zaproponowane przez nich konstrukcje objaśniające zachowują *de facto* wyraźne elementy i właściwości analizowanego przeze mnie sposobu percepcji rzeczywistości, poza który programowo starają się oni wykroczyć (dychotomiczność konkretyzowana w formie opozycji „święte–zwierzęce”, binarna recepcja durkheimowskiej koncepcji człowieka, symptomy orientacji na stan *coincidentia oppositorum*, formuła „wiedzy integralnej”, idea „jedności przeciwieństw”, przejawy wiary w możliwość i przemieniającą moc pozytywnej konwersji w momencie dojsia przeciwieństw do krańcowości itd.).

Problem odmienności rzeczywistości społecznej i historycznej drogi rozwojowej Europy i Rosji – w kontekście najogólniej pojmowanej dialogiczności-niedialogiczności nie tylko ich obu, ale również przyjmowanych przez Rosjan postaw wobec niej – pojawia się w sposób szczególnie radykalny, a jednocześnie bezpośredni, w związku ze słowianofilsko-okcydentalistyczną polaryzacją tamtejszej kultury i świadomości. Próby uporania się z trudnościami wzajemnego dialogu Europy i Rosji, potęgowanymi przez charakterystyczny dla mentalności rosyjskiej binaryzm ontologiczny, aksjologiczny i intelektualny oraz pragnienie jego definitywnego przezwyciężenia – jeśli nie ma to polegać po prostu na usiłowaniu odmówienia wszelkiej racji jednej ze stron – w sposób naturalny zakładają potrzebę osłabienia wzajemnej przeciwstawności obu wymienionych opcji; pojawiają się jednak wówczas wielorakie dylematy, ambiwalencje i dychotomie pochodne. By uświadomić sobie inne jeszcze ich źródła, a także bliżej rozpo-

⁶⁸ Por. w sensie ogólniejszym M. Broda, *Between Sacrum and Prophanum: Authority, Knowledge, Democracy*, „Limes. Cultural Regionalistic” 2009, vol. 2, N° 2, s. 121–124.

znać charakter czy naturę, ujawniających się wówczas kolejnych problemów, przyjrzyjmy się nieco bliżej koncepcji – i ewolucji jego myśli – współczesnego pisarza, kulturologa i filozofa rosyjskiego Władimira Kantora, w szczególności w związku z proponowanym w niej charakterem ujęcia kategorii „rosyjskiego Europejczyka”.

W przekonaniu Kantora, z czym w znacznym stopniu przychodzi się zgodzić, problematyzacji wymaga sama tendencja do sprowadzania przejawów i dążeń rosyjskiego życia społeczno-intelektualnego do dwóch przeciwstawnych typów stanowisk: słowianofilstwa i okcydentalizmu, przesłaniająca fakt, że w rzeczywistości to, co wspólne może niejednokrotnie przeważać nad ich wzajemną odmiennością. Co więcej, zwłaszcza w momentach kryzysowych, wyrażonemu spotęgowaniu ulega skłonność obu nurtów do syntezy, która – co pokazują liczne doświadczenia dotychczasowej historii – okazuje się jednak z reguły „syntezą negatywną”. Dla przykładu, Lenin i bolszewizm łączyli cechy skrajnego okcydentalizmu (nienawiść do prawosławia i rosyjskiej obłomowszczyzny) i równie krańcowego nacjonalizmu (przeniesienie stolicy, z symbolizującego rosyjskie otwarcie na Europę Sankt-Petersburga, do Moskwy, ogłoszenie burżuazyjnego Zachodu głównym wrogiem Rosji)⁶⁹. Warto zatem – kontynuował Kantor – z jednej strony zrozumieć metafizyczne, historiozoficzne i kulturowe przesłanki antyeuropejskiej syntezy okcydentalizmu i słowianofilstwa, której przejawem był m.in. bolszewizm, a także znacznie ogólniejszy fenomen negatywnych rezultatów podobnych prób w Rosji, z drugiej zaś ustalić, kto w kulturze rosyjskiej przeciwstawiał się takim dążeniom, czyje postawy mogły stanowić dla nich rzeczywistą alternatywę⁷⁰.

W kwestii pierwszej:

Jak pokazuje doświadczenie historyczne, podobieństwo „westernizatorów” i „samolistników” było nawet głębsze, niż to wydawało się Hercenowi, i prowadziło do katastrofalnych następstw, rodząc szczególnie typ osobowości – „osobowości na przekór”, negującej zarówno chronione przez prawo instytucje społeczne, jak i samą siebie⁷¹.

U jego podstawy, diagnozował Kantor, leżała *de facto* nie miłość do ojczyzny, a przekonanie, że Rosja jest przeciwstawna Europie: i słowianofile, i okcydentaliści zaczęli swą aktywność intelektualną od przyswojenia teorii zachodnioeuropejskich, nawet więcej – od idealizacji Zachodu i traktowania wartości zachodnich jako ogólnoludzkich. Im jednak bardziej bezkrytyczna była ich początkowa wiara w Zachód, tym silniejsze stawało się późniejsze rozczarowanie.

⁶⁹ Por. W. Kantor, *Russkij jewropiejec kak jawlenije kultury (filosofsko-istoriczeskij analiz)*, Moskwa 2001, s. 3. Jak objaśnia Aleksander Lipatow: „Moskwa bolszewicka, która po raz drugi odcięła kraj od Europy, wzięła na okcydentalnym Petersburgu odwet za Moskwę samodzielną, która odizolowała Rosję od Europy po raz pierwszy”. A. Lipatow, *Rosja dzisiejsza między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007, s. 39.

⁷⁰ Por. W. Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 3–4.

⁷¹ Tamże, s. 3.

Jedni i drudzy bali się realnych negatywów, problemów i sprzeczności Zachodu, przechodząc, w następstwie powyższego, od idealizacji Europy do idealizacji samych siebie jako nosicieli i realizatorów najwyższych idei – socjalizmu i rewolucji – wymyślonych przez Zachód, niezdolny jednak, jak oceniali, do ich urzeczywistnienia. W podobnej perspektywie krajem, który mógłby zrealizować owe idee, stawała się w ich oczach Rosja – dokonywana idealizacja ojczyzny nie była jednak w wielu przypadkach fenomenem genetycznie samoistnym, a w znacznym stopniu rezultatem pobierania przez słowianofilów i okcydentalistów nauki u romantyków zachodnioeuropejskich.

W kwestii drugiej: za pozytywną antytezę podobnej postawy, określanej mianem romantycznej – w obu jej wersjach, słowianofilskiej i okcydentalistycznej – Kantor uznaje

ten realistyczny i historyczny pogląd na los Rosji i Zachodu, dla którego żywa rzeczywistość była ważniejsza niż utopijne nadzieje wiązane z możliwością istnienia gdzieś jakiegoś idealnego ustroju świata⁷².

Pogląd ów wyrazili właśnie ludzie nazywani przez niego „rosyjskimi Europejczykami», którzy znali siebie, wychodzili ze swoich potrzeb, z rzeczywistych potrzeb narodu”⁷³, widzieli swoje rosyjskie otoczenie realnie i myśleli bez iluzji. Opierali się oni przede wszystkim na własnych siłach, ale nie po to, żeby przeciwstawiać Europie jakąś „trzecią drogę” (prowadzącą do Trzeciego Rzymu, Trzeciej Rzeszy, Trzeciego Świata itp.), rozumieli, że Europa to „rzecz realna”, a nie jakiś cudowny wzór, że nie rości sobie ona zatem pretensji do ostatecznego rozwiązania problemów, a jedynie w samokrytycznym duchu potrafi je na bieżąco podejmować⁷⁴.

W przekonaniu Władimira Kantora, termin „rosyjscy Europejczycy” nie powinien być zatem używany w sposób tradycyjny, odnoszący go rutynowo do okcydentalistów. Negatywnym punktem odniesienia pozostaje dla niego obraz Wiersiłowa (z powieści Dostojewskiego *Młodzik*), rzekomego „rosyjskiego Europejczyka”, przekonanego, że uchwycił on ducha kultury europejskiej w jego istocie i integralności, a nie, jak czynią to, jego zdaniem, zachodni Europejczycy, jedynie którąś z poszczególnych idei narodowych krajów, wchodzących w skład Zachodu.

W tym roszczeniu sobie prawa do uniwersalności, do rozumienia centrum Europy tkwi i wielkość tego rzekomego rosyjskiego Europejczyka [...], i jego słabość, jakaś mimo wszystko umowność, iluzja jego europeizmu, albowiem prawdziwy europeizm wyrasta

⁷² Tamże, s. 5.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Jak diagnozuje W. Kantor w kolejnej książce, właśnie uwolnienie się od rozmaitych wspólnotowych mitologemów prowadzi do dojrzałości kultury. Por. także, *Mieźdu proizwołom i swobodoj. K woprosu o ruskij mientalnosti*, Moskwa 2007, s. 252–254.

ze swej kultury – ale w procesie przezwyciężania i nadania nowego sensu, uduchowienia i przeistoczenia jej gruntownych podstaw⁷⁵,

do czego okazali się zdolni zarówno Dante w Italii, jak i Puszkina w Rosji.

Autentyczny europeizm, objaśniał Władimir Kantor, rodzi się właśnie z przezwyciężenia narodowego zamknięcia każdej poszczególnej kultury – pierwszy krok został postawiony przed dwoma tysiącami lat w Palestynie, gdzie pojawiła się i ukształtowała ideologia chrześcijańska; nie było dla niej „ni Greczyna, ni Żyda”, mogła ona zatem stać się podstawą rozszerzającej się stopniowo chrześcijańskiej ekumenii. Jej podstawę stanowi idea godności i wolności jednostki ludzkiej, urzeczywistniająca się stopniowo w kulturze europejsko-chrześcijańskiej. O ile „Średniowiecze, choć pielęgnowało w sobie światopogląd chrześcijański, zachowywało jeszcze cechy pogaństwa, szczególnie w świadomości ludowej”⁷⁶, o tyle Odrodzenie wyzwoliło jednostkę, czyniąc rozum fundamentem tworzenia przez nią samej siebie i swych wzajemnych stosunków ze światem. Totalitarne reżimy wieku XX – faszyzm i komunizm – były w istocie próbami odrodzenia plemiennych, pogańskich idei przedchrześcijańskiej gleby⁷⁷.

Ludzkość, konstatował Kantor, zna już więcej niż jedną próbę stworzenia cywilizacji uniwersalnej. Obecnie trwa – realizowane, jak dotąd, z największym powodzeniem – budowanie zrębów nowej cywilizacji ogólnoswiatowej, zapoczątkowanej przez kulturę europejsko-chrześcijańską. Jej rozprzestrzenianie okazało się możliwe w rezultacie sekularyzacji „chrześcijańskiego świata”, sprawiającej, że humanistyczne normy postępowania i moralności mogą funkcjonować w wymiarze niereligijnym, organizując życie znacznej części ludzkości, także kultur, które wyrosły w łonie obcych religii – „od świata islamu do Japonii, Tajwanu, Korei Południowej itd.”⁷⁸ W przypadku Rosji szczególnie ważnym instrumentem europeizacji, czynnikiem „humanistycznego przeświecenia mentalności” jej mieszkańców, stała się literatura rosyjska.

Historyczny rozwój narodu zależy przede wszystkim nie od naturalnych właściwości ziemi-matki, a od trudnego i bolesnego procesu indywidualizacji – „innej drogi rozwoju ludzkość nie wymyśliła”⁷⁹. Sens przeżywanego obecnie i w bliskiej przyszłości okresu historycznego, twierdził Kantor, polega właśnie na dalszej „europeizacji Europy”, na przekształceniu kontynentu w harmonijną całość, łączącą obie jego części, zachodnią i wschodnią. Odbudowa zasady osobowości pozwala Europie znaleźć środek i metodę ponadkulturowego

⁷⁵ W. Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 6.

⁷⁶ Tamże, s. 689–690.

⁷⁷ Por. np. A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje osnovanija...*, s. 118–120, 124–127, 131–132, 144–161.

⁷⁸ W. Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 694.

⁷⁹ Tamże, s. 695.

i ponadnarodowego jednoczenia się ludzkości, a jej rozkwit jest możliwy tylko na fundamencie wolności i niezależności jednostki. Czy jednak, pytał on, Rosjanie są zdolni do podobnego rozwoju? Rosja zawsze „szukała siebie w Europie, albowiem już kiedyś tam była. Na początku kształtowania się była ona krajem europejskim, odciętym przez najazd koczowników od powstałego kontynentu chrześcijańskiego”⁸⁰. Tatarzy nie ośmielili się przejść zachodnich granic Rusi i zaryzykować pozostawienia jej za swoimi plecami – w ten sposób ocaliła ona zachód Europy i umożliwiła jego dynamiczny rozwój. Od wieku XVIII w Rosji można mówić o pojawieniu się zasady osobowości. Nawet w okresie stalinizmu na mentalność jednostek oddziaływały: wielka literatura rosyjska, myśl emigracyjna i nauka europejska. Po upadku ZSRR – kontynuował W. Kantor – bodaj po raz pierwszy w historii, zaczęto w Rosji nie tylko mówić, ale i w praktyce rozwiązywać problemy związane z budowaniem państwa prawa⁸¹.

Powrotu Rosji do wspólnoty z nimi chcą również, twierdził on, Europejczycy, gdyż ostateczne włączenie jej w przestrzeń zachodnią, podobnie jak kiedyś Ameryki, oznacza dalszy rozwój cywilizacji europejskiej. Innego wyboru zresztą *de facto* nie ma, gdyż alternatywą dla prowadzącego do nuklearnego kataklizmu „rozwiązywania” przez Rosję problemów światowych jest właśnie ideologia rosyjskiego europeizmu.

„Wspólne działanie despotyzmu i wolności, niewolnictwa i oświecenia – oto polityczna kwadratura koła, zagadka rozwiązywana u nas przez dwa wieki od czasów Piotra i dotąd nie rozwiązana”. I dzisiaj stoimy przed koniecznością rozwiązania całej tej zagadki⁸².

Od znalezienia go zależy w ostatecznym rozrachunku to, czy Rosja potrafi stać się cywilizowaną kulturą, czy grozi jej nowe wtargnięcie barbarzyństwa, „zdolne rzucić nas w nowy »wykop«. Boję się jednak, że w takim przypadku w tym wykopie znajdzie się wówczas cała ludzkość”⁸³. Apokalipsa jest całkiem możliwym finałem ludzkiej historii.

W ogólnej perspektywie teoretycznej Kantora „rosyjski Europejczyk” traktowany jest zatem jako zadanie Rosji i stojące przed nią wyzwanie. Badacz rozpatrywał realia i możliwości samookreślenia się jednostki w kulturowo-historycznym rozwoju swego kraju, a poprzez analizę dynamiki myśli i postaw Puszkina, Czaadajewa, Kawielina, Turgieniewa, Gonczarowa i Czernyszewskiego

⁸⁰ Tamże, s. 691–692; por. W. Kantor, *Mieжду произволом...*, s. 76–78.

⁸¹ Por. W. Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 694; por. także A. Szemrzalska, E. Szrek, *Imperium i prawo*, Kraków 2006, s. 138–151, 157–162.

⁸² W Kantor, *Russkij jewropiejec...*, s. 73. Pierwszą część cytowanego fragmentu stanowią słowa rosyjskiego historyka, W. Kluczewskiego, do których odnosi się następnie W. Kantor.

⁸³ Tamże, s. 73.

wskazuje na wymiary, dylematy i ambiwalencje procesów europeizacji Rosji. Podczas refleksji nad kwestiami, podniesionymi wcześniej przez Hercena, Tołstoja i Dostojewskiego, kreśli własny obraz kształtowania się załączków dwudziestowiecznych totalitaryzmów, akcentując ich antychrześcijańską i antyeuropejską istotę. Podkreśla żywotność idei chrześcijańsko-europejskich w postawach i myśli rosyjskich Europejczyków, w szczególności Sołowjowa, Franka i Stiepu-na, oraz podejmowaną przez nich obronę wartości chrześcijańskich i europejskich przed zagrożeniami totalitarnymi⁸⁴.

Perspektywa teoretyczna przedstawiana przez Władimira Kantora – stanowiąc integralny składnik rosyjskiej dysputy kulturowej, koncentrującej się od kilku stuleci na kwestii tożsamości Rosji oraz na jej relacjach z Europą i Zachodem – umożliwia problematyzację szeregu przekonań, funkcjonujących wśród wielu jego rodaków w kategoriach oczywistości. Należą do nich w szczególności absolutyzowanie przeciwstawności słowianofilstwa i okcydentalizmu; ahistoryczne, statyczne ujmowanie wzajemnego stosunku Rosji i Europy; wiara w ekskluzywną zdolność rosyjskiego ducha do uniwersalności, do rozpoznania istoty europejskości w jej totalności i pełni; pogląd o jednakowości dystansu kulturowego Rosji do Europy i Azji oraz o realności „wyższej syntezy” wartości europejskich i azjatyckich na glebie rosyjskiej; przeświadczenie o możliwości rzeczywistej europeizacji kraju bez uczynienia wolności jednostki podstawą ładu społecznego i kulturowego; „pocziennickie” pojmowanie procesu indywidualizacji jedynie jako przejściowego etapu rozwojowego; zawsze jakoby ostateczny charakter rozwiązań poszukiwanych przez wszystkie kultury i społeczności ludzkie, z europejską włącznie itd.

Proces wyzwiania się Kantora ze zmystyfikowanych oczywistości i przesądzeń kulturowych swej ojczystej tradycji nie odbywa się jednocześnie bez wyraźnych niejednoznaczności i ambiwalencji. Wykroczeniu poza struktury myślenia binarnego w odniesieniu do opozycji słowianofilstwa i okcydentalizmu, ale także poza zakładany z góry schemat przewyższającej ją „wyższej syntezy” (demaskowanej przez badacza jako „negatywna”), towarzyszy równie spotęgowana binarność przeciwstawienia „rzekomych” – wszędzie wyobcowanych, autodestrukcyjnych – i „prawdziwych” – czujących się wszędzie u siebie, afirmujących swą osobowość i wolność – „rosyjskich Europejczyków”. Z „negatywnością” pierwszych skontrastowana zostaje „pozytywność” drugich.

⁸⁴ *Russkij jewropiejec...* stanowi konkretyzację i rozwinięcie jednego z głównych wątków wcześniejszej książki W. Kantora „*Jest' jewropiejskaja dierżawa*”. *Rossija: trudnyj put' k cywilizacji*, Moskwa 1997, ss. 479, w której wśród czynników określających specyfikę rosyjskiej drogi do cywilizacji na pierwszym miejscu autor umieszcza stosunek Rosji do Europy. Punkt ciężkości uwagi badawczej przesunięty został zatem przez niego z ogólnej kwestii europejskości Rosji na kluczowe dla niej, jak ocenia, zjawisko społeczno-kulturowe, określane mianem „rosyjskiego Europejczyka”.

Dostrzeganiu trudności rozwoju „zasady osobowości” w Rosji – marginalizowanych jednak zresztą przez niedostrzeganie bądź niedocenianie instrumentalnego charakteru intencji, i konsekwencji głoszenia przez władzę programów budowania „państwa prawa” – towarzyszy u niego europocentryczna ufność w możliwość stworzenia ogólnoswiatowej cywilizacji opartej na fundamencie praw i wolności jednostkowych, a wśród forsownie poszukiwanych świadectw czy wskaźników sukcesów owego procesu wymieniony zostaje, jak pamiętamy, m.in. „świat islamu”⁸⁵. Nie obywa się bez pewnych symptomatycznych uproszczeń: słuszne powiązanie historyczne sprawy godności i wolności jednostki z chrześcijaństwem i Europą oraz przeciwstawienie ich pogańskim ideom plemiennym zdaje się w pewnej mierze przesłaniać złożoność wzajemnych relacji chrześcijaństwa i indywidualizmu czy liberalizmu w postrenesansowym świecie, a także wewnętrzne sprzeczności i niekonsekwencje procesów sekularyzacji i racjonalizacji – wraz z towarzyszącymi im przejawami kamuflażu *sacrum*, rewitalizacji treści neopogańskich, procesów infantylizacji i irracjonalizacji postaw i świadomości – włącznie⁸⁶.

Co więcej, przy całym dystansie Kantora wobec wszelkich prób czynienia z Rosji tak bądź inaczej pojmowanej „duszy świata”, pomyślna przyszłość ludzkości zostaje przez niego *de facto* uzależniona od rozwiązania „rosyjskiej zagadki”, do której klucz stanowić ma świadome dopełnienie kulturotwórczego dzieła „rosyjskich Europejczyków”. Sformułowana przez niego konstrukcja teoretyczna koresponduje w wielu miejscach wyraźnie z tradycyjnymi sposobami konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej w kategoriach „zagadki-tajemnicy”, generowanej przez współobecność binarnych sił (despotyzmu i wolności, niewolnictwa i oświecenia) i związaną z nimi „kwadraturą koła”, leżącą u podstaw zarówno potrzeby czy konieczności, jak i właśnie „zagadkowości” rzeczywistości poszukiwanego rozwiązania mającego rozstrzygać „w ostatecznym rozrachunku” o przyszłości – nie tylko – Rosji, ale i całego świata. Z duchem „maksymalizmu eschatologicznego” koresponduje z kolei finalistyczna wizja tworzenia się cywilizacji ogólnoswiatowej, dopełniającej – identyfikowany z rozwojem jako takim – proces indywidualizacji, łączącej kultury i narody w harmonijną całość, opartą, w duchu intencjonalnie zracjonalizowanego stanu *coincidentia oppositorum*, na fundamencie wolności i niezależności jednostki, kontrastowaną dychotomicznie z perspektywą samozagłady ludzkości, wyznaczającą negatywną wersję ziemskiej apokalipsy.

⁸⁵ Por. s. 93.

⁸⁶ Por. M. Broda, *Między sacrum a profanum*, „myśl.pl. Pismo Społeczno-Polityczne” 2009, nr 13, s. 54–57; tenże, *Between Sacrum and Prophanum...*, s. 117–124.

Upływ czasu przyniósł kolejne próby-formuły – w swych uwagach skoncentruję się na analizie centralnego aspektu jednej z nich – uporania się przez Władimira Kantora z, wpisanymi wręcz w istotowy sens owej kategorii kulturowo-społecznej, problemami i wyzwaniem, stojącymi przed „rosyjskimi Europejczykami”. Generalnie rzecz ujmując, dostrzegalny kierunek zmian jego sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej, z jednej strony, i europejskiej, z drugiej, ujawnia współobecność dwóch symptomatycznych tendencji: dążenia do intencjonalnej relatywizacji wzajemnej odmienności Rosji i Europy oraz dokonywanych zabiegów racjonalizacji rosyjskiej dotychczasowości, uzasadniających *de facto* potrzebę-możliwość pogodzenia się z nią. W sferze pierwszej z nich Kantor dystansował się od rozpowszechnionego w Rosji poglądu, uznającego za specyficznie rosyjską zasadę „imperialnej modernizacji”, wskazując, że „wszystkie kraje europejskie się do niej stosowały”, a co więcej, współcześnie możemy zasadnie mówić „o Unii Europejskiej jako formie »imperium federalnego«”⁸⁷. W odniesieniu do drugiej – podkreślał on, że „normalny rozwój tak ogromnego organizmu, jakim pozostaje Rosja, niemożliwy jest poza imperium”, którym nieprzypadkiem pozostaje ona nadal, „bez względu na rozpad ZSRR”⁸⁸.

Integralnym elementem, reprezentowanej przez W. Kantora koncepcji Rosji i rosyjskości, pozostaje w dalszym ciągu odniesienie do Europy i europejskości, traktowane przez niego jako jedna z koniecznych przesłanek istnienia, obejmującej całe społeczeństwo, samej rosyjskiej wspólnoty narodowej w ogóle. Uzasadniając powyższe, wskazuje on, że: „Odrzucenie idei europeizmu doprowadziło niegdyś Rosję do ostatecznego przekształcenia prawosławia w religię [wyłącznie – przyp. M. B.] ludu. Należało przeciwstawić temu coś, co objęłoby zarówno lud, jak i wyższe stany”. Skuteczną receptą historyczną na owo rozdarcie okazał się swego czasu szczęśliwie marksizm, który „był ideologią europejską, jednak włączał w ową strukturę europejską również lud”⁸⁹.

O mentalno-kulturowym i społeczno-politycznym – nie do końca pewnie samoświadomym swych wielorakich konsekwencji – uwikłaniu W. Kantora w mechanizmy kontynuacji-reprodukcji dotychczasowości, z faktyczną akceptacją bolszewicko-komunistycznego doświadczenia Rosji włącznie, świadczy w szczególności *explicite* jego następujące wyznanie wiary: „Należałoby się tu zgodzić z Leninem, który twierdził, że Rosja wywalczyła sobie marksizm cierpieniem. Odpowiadał on na potrzeby nie tylko różnych klas, ale i wszystkich

⁸⁷ W. Kantor, *Imperium jako droga Rosji ku europeizacji*, „Człowiek i Społeczeństwo”, t. XXXV-2, Poznań 2013, s. 352.

⁸⁸ Tamże. Por. S. Gawrow, *Modiernizacja w imia impierii. Socyokulturalnyje aspekty modiernizacyonnych procesow w Rossii*, Moskwa 2009, s. 42–47, 52–54.

⁸⁹ W. Kantor, *Imperium...*, s. 352.

narodów. Dzisiaj potrzebna jest podobna idea⁹⁰. Stanowi ona, zauważmy, dobry kontekst odniesienia dla zasygnalizowania pewnej istotnej odmienności rosyjskiego – w jego rozpatrywanej przez mnie, bynajmniej nie peryferyjnej, a coraz silniej obecnej i rozpowszechnionej w ostatnich latach w świadomości Rosjan, formie – i europejskiego, czy szerzej zachodniego, sposobu pojmowania i wartościowania świata społecznego, traktowania życia i podmiotowości jednostek i wspólnot ludzkich.

W perspektywie pierwszego z nich, życzyć dobrze Rosji – i światu – znaczy *de facto* życzyć jej – mu – ponownego przeżycia czegoś na kształt marksistowsko-leninowskiego doświadczenia historii. Podobne, pojmowane intencjonalnie jako dobre, życzenie staje się możliwe i akceptowalne, samorzrozumiałe wręcz, wtedy, gdy pozostaje się w ramach, utrwalonego w rosyjskiej mentalności, kulturze i tradycji intelektualnej, sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji świata – charakteryzującego się m.in. spotęgowanym ontologicznym, społecznym i aksjologicznym binaryzmem, z jednoczesną ufnością w realność nieodległego już stanu jego fundamentalnego przewyciężenia, osiągnięcia stanu pogodzenia przeciwieństw, jedności i pełni, „pozytywnej syntezy” czy „Wszechjedni”⁹¹. Jak podkreślał w podobnym duchu jeden z porewolucyjnych rosyjskich myślicieli-emigrantów Georgij Mejer – na którego słowa z jednoznaczną aprobatą powoływał się w swej wypowiedzi Władimir Kantor – w rezultacie tworzenia Popiotrowej Rosji:

Dokonawszy życiowego czynu, obumarłszy, Ruscy, podobnie do zasianego ziarna, ożyli w duchowym ciele Imperium, powstali do nowego życia, przekształcili się w Rosjan, na równi z innymi przekształconymi narodowościami, które weszły w jej skład⁹².

W perspektywie drugiego, europejskiego czy zachodniego, punktu widzenia jest natomiast wręcz przeciwnie: życzyć dobrze Rosjanom – i wszystkim innym, którzy mieliby być podobnym doświadczeniem objęci – to życzyć, aby potrafili mu zapobiec i by mogło im ono być zaoszczędzone. Nie sposób bowiem wierzyć w ideologiczne formuły-zaklęcia typu „Imperium tak, imperializm nie” czy „Socjalizm tak, wypaczenia nie” lub nie dostrzegać, że włączanie innych zbiorowości w dzieło rosyjsko-universalnego Spełnienia zakłada *de facto* ich odpodmiotowienie, jak również odpodmiotowienie własnego społeczeństwa

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję?...”, s. 81–83, 90–92, 258–259, 446–448, 455–457.

⁹² Cyt. według W. Kantor, *Imperium...*, s. 352. W świadomości podobnie myślących Rosjan przytoczone sformułowanie nie koliduje na ogół z legitymizowaniem szczególnego statusu Rosjan spośród innych narodowości: „Jako bezwzględne przeciwieństwo dla egoizmu plemiennego, rosyjska idea zakłada miłość i życzliwość dla wszystkich narodów Ziemi. Dlatego wewnątrz swojego państwa Rosjanie zawsze występują na prawach starszego brata...” A. Abraszkin, *Otkuda jest' poszła ruskaja idieja*, [w:] L. Szapozhnikow (red.), *Otieczestwiennaja filozofija: ruskaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 36.

przez wyznaczającą i realizującą swą – nakierowaną przede wszystkim na rozprzestrzenianie sfery swoich wpływów i wszystko temu podporządkowującą – ideę-misję autokratyczną władzę polityczną. Trudno również nie zauważyć, czego ewidentnym świadectwem są obecnie konsekwencje rosyjskich działań wobec Ukrainy, towarzyszącego podobnym działaniom, służącym polityczno-terytorialnej ekspansji, wyobcowania Rosji w świecie oraz uruchamiania przez nie mechanizmów autodestrukcyjnych, ujednostronniających i wyczerpujących rosyjskie możliwości rozwojowe⁹³. Podobnie, jak nie dostrzegać coraz bardziej realnej sytuacji, w której układ sił między Rosją i Chinami może w nieodległej już przyszłości zacząć niepokojąco przypominać dzisiejsze proporcje sił między Ukrainą i Rosją. Zamieszkująca Syberię, stymulowana i kierowana przez pekińskie centrum, „chińska mniejszość” – a wówczas raczej, co dość prawdopodobne, „chińska większość” – może zacząć domagać się realizacji swojego prawa do zjednoczenia się z macierzą, w ramach którego, by posłużyć się podobną stylizacją ideologiczną, cała syberyjska ludność będzie mogła (tak, jak wcześniej „nie-Ruscy” w popiotrowym imperium rosyjskim) podlegać tożsamościowemu „przekształceniu” – nie „w Rosjan” tym razem wprawdzie, ale przecież, przypomnijmy parafrazując, „na równi z innymi przekształconymi narodowościami, które weszły w jej skład”.

By nie upraszczać sprawy Władimir Kantor nie patrzy na rosyjsko-sowiecką przeszłość Rosji w sposób bezkrytyczny, kontrastując przecież ze sobą pojęcia „imperium” i „despotyzmu”. W proponowanej perspektywie: „Imperium, stanowiące strukturę europejską, zachowuje historię jako konstantę swego bytu”, natomiast, związane przezeń z azjatyckością „despotyzmy są wytrącone z historii”, a „Leninowsko-Stalinowski despotyzm [traktowany jest przezeń – przyp. M. B.] jako odrzucenie rosyjskiego europeizmu i wyjście poza historię”⁹⁴. W definicyjnym ujęciu Kantora: „imperium to polityczno-społeczny twór o określonej strukturze, którego historycznym przeznaczeniem pozostaje wprowadzenie w ustaloną prawną i cywilizowaną przestrzeń wieloplemiennych różnokonfesyjnych ludów”⁹⁵, w związku z czym „Imperium jest niemożliwe poza świadomością prawną, niemożliwe w ramach patosu nacjonalistycznego”⁹⁶.

Przeciwstawiając sobie „imperialność” i „nacjonalizm”, podkreśla on z kolei podobieństwo europejskiego nacjonalizmu z moskiewską ksenofobią. Jak wskazuje:

Despotia sowiecka, zgodnie z prawem historycznym, tak związana z ideą europejską [? – przyp. M. B.], po śmierci Stalina zaczęła mutować w kierunku imperium, kiedy państwo obwołało ponadnarodowym, a partia stała się partią całego ludu, gdy widocz-

⁹³ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?, s. 215–219.

⁹⁴ W. Kantor, *Imperium...*, s. 339.

⁹⁵ Tamże, s. 315–316.

⁹⁶ Tamże, s. 315. Por. M. Smolin, *Russkij put' w buduszczeje*, Moskwa 2007, s. 94–96.

na stała się próba stworzenia nacji imperialnej („nowa wspólnota historyczna – naród sowiecki”), gdy zakończyła się praca niewolnicza [...], gdy w roku 1957 odbył się Festiwal Młodzieży i kurtyna nieco się uniosła⁹⁷.

Wszystko potoczyłoby się, jego zdaniem, pomyślnie, gdyby nie nacjonalistyczny pomysł, by „Rosja zastanowiła się i wyszła z ZSRR”, w rezultacie realizacji którego: „Obecnie wszyscy żałują rozpadu ZSRR, rozumieją, że w istocie rozpadła się cała Rosja”⁹⁸.

Mimo poczynienia zasygnalizowanych wyżej rozróżnień, zastrzeżeń i precyzacji, sposób myślenia Władimira Kantora pozostaje nadal w ośrodkowym nurcie świadomościowej strony rosyjskiej dotychczasowości, stanowiącym jeden z podstawowych elementów jej reprodukcji-kontynuacji⁹⁹. Rozpatrywana koncepcja zawiera przecież, zauważmy, typowe od wieków dla owego nurtu właściwości i przejawy, m.in. w formie ontologizacji pojęciowych przeciwieństw (imperium i despotii, imperialności i nacjonalizmu, europejskości i azjatyckości, rosyjskiego imperium i rosyjskiego chaosu); istotowego utożsamienia Rosji z imperium i odrodzenia-wskrzeszenia Rosji z ożywieniem jej ducha imperialnego; idei soborowości-wszegjedności głoszonej Prawdy – i związanej z nią mocy przemieniania rzeczywistości społecznej, uwalnianej w zasadzie z uwikłań w sferę sprzecznych interesów i wartości – jako uzasadnienia racji i siły sprawczej, głoszonej wizji (przez wszystkich jakoby przeżywany żal z powodu „rozpadu ZSRR”, potrzeby-konieczności znalezienia nowej formuły ideologicznej, analogicznej do marksizmu, który odpowiadał na potrzeby „różnych klas” i „wszystkich narodów”, a będąc ideologią europejską, włączał w strukturę europejską również rosyjski lud); aksjologicznej bezalternatywności proponowanej drogi rozwojowej (imperium albo chaos, upadek, i rozpad), istnienia wrogiej pokusy lub siły, której rozpoznanie i wyeliminowanie pozwoli Rosji wrócić na pozytywną drogę rozwojową pojmowaną *de facto* w ramach *coincidentia oppositorum* (wskazywany naturalny charakter i kierunek ewolucji despotii sowieckiej, „zgodnie z prawem historycznym”, jednocześnie ku imperium i europejskości, utożsamiania tworzenia imperium z budową państwa prawa, skoro imperium jako takie „jest niemożliwe poza świadomością prawną”).

Dopóki jednak, podobnie jak Władimir Kantor i miliony jego rodaków, wciąż wierzy się, iż „normalny rozwój” Rosji „niemożliwy jest poza imperium”,

⁹⁷ W. Kantor, *Imperium...*, s. 350–351.

⁹⁸ Tamże, s. 351–352; por. G. Hosking, *Imperial Identities in Russia: Some Concluding Thoughts*, [w:] Ch. J. Chulos, J. Remy (red.), *Imperial and National Identities in Pre-Revolutionary, Soviet and Post Soviet Russia*, Helsinki 1995, s. 229–233; A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999, s. 5–6, 26–27.

⁹⁹ Por. M. Broda, *O niektórych idejach swiazanych s wychodom Rossii iz awtoritarno-impierskoj kolei*, [w:] N. Chrienow (red.), *Iskusstwo w epocze nadłoma impierii: rieligioznyje, nacyonalnyje i filozofskostieticzeskije aspiekty*, Moskwa 2010, s. 456–460.

a pragnienie „ożywienia jej ducha imperialnego” oznacza „próbę wskrzeszenia samej Rosji”¹⁰⁰, i słuszna wydaje się wciąż „stara sentencja mówiąca, że nowe jest zapomnianym już starym” – rozumiana, w rozważanym kontekście, nie jako przestroga czy wskazanie na potrzebę dostatecznie krytycznego spojrzenia i refleksji nad doświadczeniami przeszłości, a, wręcz przeciwnie, jako uzasadnienie bardzo tradycyjnie pojmowanych, oczekiwań wiązanych z przyszłością – może być trudno o inną dla Rosji przyszłościową alternatywę.

Powracając ponownie do koncepcji Jurija Afanasjewa, przedstawiona wyżej, podjęta przez niego w drugiej, dopisanej, przypomnijmy, nieco później, części analizowanego eseju próba wyjścia poza zabsolutyzowaną dychotomię: rosyjskie–europejskie (zachodnie) zasługuje na podkreślenie i uwagę. Świadczy ona o determinacji autora w poszukiwaniu prawdy, nawet jeśli wymagałoby to wyjścia poza ramy sformułowanej przez niego wcześniej – błyskotliwej w swej prostocie i integralności – konstrukcji objaśniającej. W następstwie powyższego pojawia się możliwość nie tylko bardziej wszechstronnej problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej, ale również problematyzacji rzeczywistości zachodniej i współczesnej w ogóle – w zasadniczy sposób ograniczona przy założeniu zabsolutyzowanej dychotomiczności ujęcia Europy (Zachodu) i Rosji. Co ciekawe, związana ze wskazaną możliwością zmiana optyki, umożliwiająca również problematyzację europejskiego punktu widzenia, nie wydaje się oddalać, a – przeciwnie – raczej zbliżać do niego, jeśli uznać, że „europejska identyczność kulturowa utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończonej, więc w niepewności i niepokoju”¹⁰¹. Jej właściwością i etosem staje się zatem zdolność – i podejmowany wysiłek – problematyzacji nie tylko rzeczywistości społecznej, politycznej, kulturowej, ale również problematyzacji własnych konstrukcji teoretycznych, służących jej konceptualizacji i objaśnieniu.

Wskazana zdolność stanowi jednocześnie jedną z ważnych przesłanek znacznie bardziej ogólnych, systemowych zdolności i możliwości rozwojowych społeczeństw europejskich, z którymi Jurij Afanasjew kontrastuje nastawienie procesów i mechanizmów reprodukcji rosyjskiej rzeczywistości społecznej nie na rozwój, a na przetrwanie, oparte na konserwacji i odtwarzaniu dawnych form organizacji społecznej. Przedstawiona przez niego formuła – podobnie jak wszystkie dychotomizujące objaśnianą przez siebie przedmiotowość, konstrukcje teoretyczne – może oczywiście prowadzić do pewnej jednostronności towarzyszącego jej ujęcia, od czego, jak sądzę, nie jest całkowicie wolny sam

¹⁰⁰ Por. W. Kantor, *Imperium...*, s. 352; por. także np. O. Kołobow, *Russkaja idieja w kontiektie międzynarodowych otnoszenij*, [w:] L. Szaposznikow (red.), *Otieczestwiennaja fitosofija...*, s. 29–31.

¹⁰¹ L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 15.

Afanasjew. Nie podważa to jednak, w rozpatrywanym kontekście, faktu heurystycznej płodności wskazanej przezeń potrzeby ujawnienia – w tradycji intelektualnej, religijnej i ideologicznej oraz w świadomości społecznej Rosjan – przesłanianego „wyższym”, „świętym”, „uniwersalnym” itp. sensem dążeń i działań rosyjskiej władzy i ponadnarodowym „posłannictwem” Rosji, uwikłania procesów dziejowych kraju w mechanizmy walki o przetrwanie, prowadzonej w formie bezwzględnej rywalizacji z innymi państwami i społeczeństwami, objaśnialnej w znacznym stopniu w kategoriach darwinizmu społecznego. Jego przejawy rozpoznawane są przez władzę i miliony Rosjan demaskatorsko u innych, a maskowane lub uwznioślająco racjonalizowane w odniesieniu do siebie. Sprzyja to bardziej bezpośredniej instrumentalizacji wszelkich względów, norm i wartości wykraczających poza mechanizmy samoreprodukcji rosyjskiej władzy oraz podległego jej terytorium, a także procesom odpodmiotawiania zamieszkującej je ludności.

Pojawienie się, w poszerzonej wersji afanasjewowskiego eseju, treści łączących *de facto* powstawanie i intensyfikację tendencji totalitarogennych z rozkładem i dychotomizacją ternarnych struktur w sferze psychiki ludzkiej, a następnie z reaktywnymi mechanizmami stabilizacji organizacji społecznej poprzez rozszerzenie się, wzajemnie instrumentalizujących i stymulujących się struktur *id* i *superego*, współwspierających się jednocześnie w ograniczaniu świadomego *ego*, stawia – choćby pośrednio i jedynie *implicite* – kwestię potrzeby refleksji nad konsekwencjami binarnego pojmowania, objaśniania i problematyzacji rzeczywistości społecznej. Nie chodzi oczywiście o jego *a priori* dekretowane odrzucanie w każdym przypadku, ale o uświadomienie sobie momentu współkonstituowania i współtworzenia objaśnianej przedmiotowości przez zastosowane kategorie teoretyczne, intencje, założenia, przesądzenia oraz ich konsekwencje intelektualne i społeczne, a także uwikłania w określony kontekst kulturowy, paradoksalnie również wtedy, gdy próbuje się od niego radykalnie zdystansować i poza niego wykroczyć.

W przypadku myśli Afanasjewa – by uzupełnić uwagi przedstawione już wcześniej – podobna refleksja i związana z nią problematyzacja powinny dotyczyć m.in. tendencji do absolutyzowania polaryzacji rzeczywistości na unadrealnianą *de facto* „istotę” i warstwę „pozoru”, jednokierunkowej determinacji tej drugiej przez pierwszą, redukcjonistycznego, finalistycznego odnajdywania domniemanej praprzyczyny i ostatecznej determinanty procesów społecznych. W odniesieniu do samej Rosji owe procesy objaśniane są, zauważmy, przez niego specyfiką rosyjskiej władzy, w kontekście bardziej uniwersalnych przemian społeczeństw ostatnich stuleci, struktury i dynamika społeczna praobjaśniane są natomiast przemianami w sferze psychiki ludzkiej, w następstwie czego rzeczywistość społeczna powinna być wyjaśniana, akcentującymi rolę podświadomości.

mości, metodami psychoanalizy¹⁰². W sposób zupełnie naturalny pojawiają się zatem kwestie rozpoznania i określenia wzajemnego stosunku obu proponowanych przez Afanasjewa formuł percepcji, konceptualizacji, objaśnienia i problematyzacji rzeczywistości, występujących między nimi napięć czy wręcz antynomii – w tym zwłaszcza stopniu, w jakim zdaje się towarzyszyć im podmiotowa intencja definitywności i kompletności przedstawionych objaśnień poszukiwanej istoty społecznej rzeczywistości, wskazywanych przyczyn, kierunków determinacji itd.

Uprzytomnienie sobie powyższego – dostrzeżenie każdorazowych ograniczeń poznawczych jakichkolwiek koncepcji teoretycznych, uświadomienie sobie wzajemnej niesprowadzalności do siebie (bez wypaczenia ich pierwotnego sensu) treści wiedzy sakralnej i wiedzy profanicznej¹⁰³, przejawów ich ewentualnej współobecności w najrozmaitszych koncepcjach myślowych i ideologicznych, a także oczekiwań i nadziei, jakie mogą im, odpowiednio, towarzyszyć, uznanie, że prawa naukowe są po prostu uproszczonym zapisem dotychczas zaobserwowanych zależności między zjawiskami, a nie hipostazującym jej nadrealność opisem domniemanej istoty rzeczywistości itp. – pomaga otworzyć i wyznaczyć przestrzeń dialogiczności między różnymi, alternatywami sposobami objaśniania rzeczywistości historycznej. Mogą się one wówczas wzajemnie uzupełniać i problematyzować. Podjęcie przez Afanasjewa refleksji nad kwestiami wiążącymi się z potrzebą wzajemnego odniesienia do siebie obu przedstawionych przez niego teoretycznych schematów wyjaśniających, mogłoby bez wątpienia stać się dobrym punktem wyjścia i ważnym krokiem prowadzącym potencjalnie ku przekroczeniu granic właściwych myśleniu o Rosji w kategoriach „zagadki-tajemnicy” oraz towarzyszących mu tendencji do samoreprodukcji.

Jak spróbuję bliżej objaśnić w dwóch ostatnich rozdziałach swojej książki, trudności rosyjskiej nadziei, podobnej do tej, którą żywi Jurij Afanasjew, nie wynikają jednak po prostu z zaproponowanego przezeń sposobu konceptualizacji rzeczywistości i konceptualizacji wyzwań, przed którymi stoi Rosja¹⁰⁴ – przyjmującego, nie tylko metaforycznie, postać „zagadki-tajemnicy” traktowanej *de facto* jako formę jedyne­go możliwego rozwiązania rosyjskich problemów i być może właśnie dlatego podtrzymywanych przez niego, i wielu jego rodaków, mimo odczuwanych bądź dostrzeganych wątpliwości.

Sam Afanasjew trafnie dostrze­ga obecność i siłę rozmaitych mechanizmów i procesów reprodukcji dotychczasowości w kształtowaniu struktur i dynamiki rzeczywistości rosyjskiej, wątpliwości może budzić coś innego – dostrzegalna w jego koncepcjach teoretycznych tendencja do ich esencjalizacji i absolutyza-

¹⁰² Por. s. 77–78.

¹⁰³ Por. L. Kołakowski, *Cywilizacja...*, s. 189–190.

¹⁰⁴ Por. s. 149–152.

cji¹⁰⁵. Nie wydaje się ona przypadkowa w tej zwłaszcza mierze, w jakiej obraz rzeczywistości rosyjskiej pozostaje korelatem podmiotowej intencji „rozumienia Rosji” – odgadnięcia wreszcie jej „zagadki”, zdolnego otworzyć przed nią perspektywę obywatelskiej wolności. Niepowodzenie podobnych prób – przeżywane w sposób właściwie nieuchronny w ramach zakładanego i współtworzonego przez ową intencję projektu przedmiotowości, charakteryzującego się finalizmem, maksymalizmem, ontologizmem, orientacją na totalność, binaryzmem, pojmowaniem przyszłości w formie dychotomicznego albo–albo, w którym pozytywny wariant uwalniany jest z niepożądanych determinacji przeszłości¹⁰⁶ – prowadzi do dalszego spotęgowania „rosyjskiej tajemnicy” i podejmowania kolejnych usiłowań uporania się z nią itd.

Należy pamiętać, że każdy zamysł sprowadzenia wielorakiej i zmiennej historycznej rzeczywistości społeczno-kulturowej do prostych formuł wszechobjaśniających pozostaje jako taki – nawet jeśli podmiotowe intencje badacza są biegunowo przeciwstawne – w sferze lub na pograniczu myślenia mitycznego. Utrwalona i rozpowszechniona w rosyjskiej kulturze i tradycji intelektualnej, tendencja do poszukiwania „wiedzy integralnej”, mającej nie tyle objaśniać, ile wręcz uobecnić „prawdziwą”, „istotową” rzeczywistość¹⁰⁷, sprzyja rozpatrywanemu sposobowi jej percepcji, konceptualizacji i problematyzacji. Obserwatorowi zewnętrznemu pomaga ona z kolei lepiej zrozumieć przesłanki ogromu nadziei wiązanych, przez rozpatrywaną część tamtejszej inteligencji, z upragnionym demokratycznym i obywatelskim, wolnościowym przełomem rosyjskiej historii – pojmowanym przez nią jako realny, definitywny i czasowo nieodległy. W analizowanym tekście Jurija Afanasjewa, niezależnie od całej jego intelektualnej odwagi, samodzielności i błyskotliwości wywodu oraz heurystycznej płodności, można, jak sądzę, dostrzec pewne przejawy i ślady obecności podobnej tendencji.

¹⁰⁵ Między innymi w następstwie istnienia podobnej tendencji pojawiające się we współczesnej Rosji pewne symptomy zjawisk i procesów innych niż te oceniane negatywnie przez zwolenników wolnościowo-obywatelskiej przyszłości ich kraju, odbierane są i pojmowane *de facto* jako z góry skazane na niepowodzenie. Nie chodzi, oczywiście, o dekretowanie, że jest inaczej, ale o otwartość na różnorakie obserwowane procesy, na empiryczną weryfikowalność i hipotetyczność prognoz odnoszonych do ich aktualnej i możliwej siły wpływu na charakter i przyszłość rosyjskiej rzeczywistości, niekoniecznie opisywalnej w kategoriach „albo–albo”.

¹⁰⁶ Wymienione charakterystyki koncepcji myślowej Afanasjewa w sposób wyraźny korespondują, zauważmy, z cechami współokreślającymi tożsamość rosyjskiego genotypu religijno-duchowego i mentalno-kulturowego, stanowiącego integralny element rosyjskiej dotychczasowości, poza którą stara się on radykalnie wykroczyć.

¹⁰⁷ Por. J. Faryno, *Myśliciel. Myśl. Refleksja*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idziei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, Łódź 2001, s. 378.

ROZDZIAŁ 4

„ROSJO, NAPRZÓD!” – „NIE WOLNO SIĘ COFAĆ”...

10 września 2009 r. na portalu internetowym *Gazeta.ru* został opublikowany tekst Dmitrija Miedwiediewa *Rossija, w pieriod!* (*Rosjo, naprzód!*), w którym prezydent Federacji Rosyjskiej przedstawiał swoje wyobrażenia o teraźniejszości i przyszłości kraju oraz o strategicznych zadaniach, które stają przed Rosjanami. Prosząc o nadsyłanie ocen, uwag i propozycji, które, co zapowiadał, uwzględni podczas przygotowywania swego dorocznego orędzia, rozpoczął od postawienia – jak sam je oceniał – „prostego” i jednocześnie „odważnego” pytania:

Czy powinniśmy dalej dźwigać na swych barkach prymitywną gospodarkę surowcową, chroniczną korupcję, przestarzały nawyk liczenia wyłącznie na państwo w rozwiązywaniu problemów, na zagranicę, na jakąś „wiedzę tajemną”, na cokolwiek i kogokolwiek, byle nie na siebie? I czy Rosja obciążona takim balastem ma jakąkolwiek przyszłość¹.

W ocenie prezydenta FR wszystkie istniejące w kraju „systemy społeczne” wyszły już wprawdzie ze stanu czyniącego Rosję dziesięć lat wcześniej państwem „na wpółspalającym”, lecz – jednocześnie – „tylko utrzymują obecny model, ale go nie rozwijają”², nie zmieniając dotychczasowego „sposobu życia” i konserwując „złobne nawyki”. Konieczne staje się zatem, podkreślał Miedwiediew, zrozumienie całej złożoności rosyjskich problemów, które trzeba w sposób otwarty rozważyć i zacząć działać. O przyszłości Rosji powinny bowiem decydować nie światowe giełdy surowcowe, lecz „nasze własne wyobrażenia o sobie, naszej historii i przyszłości. Nasz intelekt, trzeźwa ocena, nasza siła, poczucie wartości, przedsiębiorczość”³. Za niezbędne uznał on w szczególności wyzwolenie Rosji od – krępujących energię twórczą i hamujących ruch kraju naprzód – „prawdziwych plag społecznych”, wymieniając wśród nich: zapóźnienie ekonomiczne, nawyk opierania gospodarki na eksporcie surowców i wy-

¹ D. Miedwiediew, *Rosjo, naprzód!*, „Gazeta Wyborcza”, 26–27.09.2009, s. 22.

² Tamże.

³ Tamże.

mieniania ich na importowane wyroby gotowe, odwieczną korupcję oraz szeroko rozpowszechnione w społeczeństwie nastawienia paternalistyczne⁴.

Akcentowany priorytet rozwoju technologicznego Miedwiediew uzasadniał wskazując, że: „Nie da się zostać liderem, opierając się wyłącznie na koniunkturze na ropę i gaz” oraz twierdząc, że „postęp naukowo-techniczny jest nierozzerwalnie związany z rozwojem systemu politycznego”, a „Każdy nowy wynalazek polepszający jakość życia daje więcej wolności człowiekowi”⁵. Według prezydenta FR: „Im mądrzejsza, bardziej intelektualna będzie nasza gospodarka, tym wyższy będzie poziom życia obywateli. Tym bardziej swobodny, sprawiedliwy i humanistyczny będzie nasz system polityczny i całe społeczeństwo”⁶. Upowszechnianie się technologii informatycznych stworzy możliwość realizacji wolności słowa i zebrań, ujawniania i usunięcia źródeł korupcji, społeczeństwo stanie się bardziej otwarte, a system polityczny „będzie odnawiać się i doskonalić w trakcie wolnej rywalizacji otwartych formacji politycznych”⁷.

W 2009 r. – kontynuował D. Miedwiediew – rozpoczęto działania, zmierzające właśnie we wskazanym kierunku, m.in. ułatwiono tworzenie partii politycznych, wprowadzono gwarancje prawne dostępu partii, wchodzących w skład parlamentu, do państwowych mediów. Jednocześnie, zamiast forsowania pospiesznych, nieprzemyślanych reform, które już nieraz doprowadzały państwo rosyjskie na skraj rozpadu, zapowiadał: „Zmiany będą. Stopniowe, przemyślane, rozłożone na etapy, ale będą nieodwracalne i konsekwentne”⁸; zamiast mechanicznego kopiowania wzorców z Zachodu, postulował on – dopuszczające również, jak zastrzegął, uczenie się u innych narodów i przejmowanie ich doświadczenia – opieranie się przede wszystkim na własnym doświadczeniu budowy demokracji. Dziedzictwo historyczne Rosjan – wskazywał Miedwiediew – powinniśmy chronić przed skażeniem przez „spekulacje polityczne”; a trzeźwo oceniając zwycięstwa i błędy historii będziemy równocześnie szanować własną historię, zwłaszcza zaś „szanować rolę naszego kraju odgrywaną przez wieki dla utrzymania zrównoważonego porządku na świecie”⁹. W rezultacie podjęcia podobnych działań Rosja będzie w przyszłości „aktywnym i szanowanym uczestnikiem światowej wspólnoty wolnych narodów. Wystarczająco silnym,

⁴ Jak trafnie diagnozuje Jakub Potulski, wprowadzanie przez prezydenta Miedwiediewa hasła „modernizacji” jako podstawowego celu politycznego rosyjskich władz stanowiło próbę odpowiedzi na dostrzeżone przejawy pogłębiającego się kryzysu systemowego państwa. Por. J. Potulski, *Główne cele polityki modernizacyjnej Federacji Rosyjskiej*, [w:] S. Bieliń, A. Skrzypek (red.), *Bariery modernizacji Rosji*, Warszawa 2014.

⁵ D. Miedwiediew, *Rosja...*, s. 22.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże. Por. W. W. Pawłowski, *Posłanie-2009 Prezydenta D. A. Miedwiediewa. Plany, programy i – realność*, Moskwa 2010, s. 70–74.

by wpływać na wypracowanie decyzji o globalnych skutkach” i „nie dopuszczać do czyichś działań jednostkowych, które mogłyby zaszkodzić naszym narodowym interesom albo negatywnie wpływać na sprawę wewnętrzną”¹⁰.

Zasygnalizowane wyżej kwestie – w szeroko pojmowanym kontekście europejskim – pojawiały się już w wypowiedziach Dmitrija Miedwiediewa wcześniej, w szczególności w jego przemówieniu wygłoszonym 5 czerwca 2008 r. w Berlinie: „jakiej polityki można się teraz spodziewać po Rosji? Powiem wprost: będziemy bronić przestrzegania przez wszystkie państwa, przede wszystkim te najsilniejsze, międzynarodowego porządku prawnego”. Podkreślając bezpośredni związek przyszłego porządku światowego „z losami Europy, całego regionu euroatlantyckiego”, wskazywał, iż „Rosja, odrzuciwszy system radziecki i wyrzekając się powrotu do niego, stworzyła fundamenty państwa całkowicie zgodne z regulacjami, którymi kieruje się reszta Europy”¹¹. Zapowiadając zaś kształt rosyjskiej przyszłości, akcentował jego modernizacyjną dominantę:

Rosja stawia na innowacje. Dziś jasno rysują się kontury naszej nowej polityki gospodarczej. Jej podstawą jest pełna modernizacja kluczowych gałęzi przemysłu i infrastruktury. Mówimy o rewolucji technologicznej. I jednym z naszych priorytetów jest współpraca z krajami europejskimi w tej sferze. Jedno jest jasne – wolny rynek i otwartość na świat gwarantują nieodwracalność naszych przemian¹².

Jak jednocześnie konstatował: „rosyjska demokracja ma europejskie korzenie. Mamy wspólne wartości i prawa: prawo rzymskie, niemieckie, francuskie, mamy wspólną historię”¹³. Co więcej, w Rosji proces budowy dojrzałego i sprawnego systemu partyjnego przebiegał kilkakrotnie szybciej niż dla porównania w Niemczech, a jego kraj, w odróżnieniu od krajów zachodnich, zdolny był podjąć „decyzję o przeznaczeniu własnych środków na wsparcie struktur społeczeństwa obywatelskiego”¹⁴. Deklarując swą pełną akceptację tezy, że wolność mediów wymaga obrony, podkreślał, że w Rosji była ona tak naprawdę potrzebna kilka lat temu, gdyż obecnie:

Wolność mediów gwarantują współczesne technologie cyfrowe. Ich już nikt nie jest w stanie zamknąć. Teraz na pierwszy plan wysuwa się kwestia ocalenia we wspólnej przestrzeni informacyjnej wartości moralnych i kulturalnych. To zadanie ogólnoeuropejskie i ogólnoświatowe. Jedno z ważniejszych wyzwań cywilizacji¹⁵.

¹⁰ D. Miedwiediew, *Rosja...*, s. 22.

¹¹ *Miedwiediew: Europa to my*, „Gazeta Wyborcza”, 14–15.06.2008, s. 22.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 23.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże. Historyczna weryfikacja prorozwojowych deklaracji i zapowiedzi D. Miedwiediewa nie trwała długo – szybko okazało się, że był to „raczej zbiór haseł i sloganów obliczanych na pozorowanie reform państwa”. S. Bieleń, *Szanse modernizacji na tle osobliwości rosyjskiej polityki*, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Bariery modernizacji Rosji...*, s. 210–211.

Jedną z najbardziej intelektualnie znaczących rosyjskich reakcji na miedwiediewowski manifest *Rossija, wpieryod!* i prezydenckie proklamacje w ogóle, stał się programowo artykuł *Wpieryod, niezłzja nazad!*, napisany, przypomnijmy, przez Jurija Afanasjewa, wspólnie z Aleksiejem Dawydowem i Andriejem Pielipienko, opublikowany w „Nowoj Gazietie” z 11.10.2009 r., a następnie w pełniejszej wersji w czasopiśmie „Kontinent”. Jak konstatowali w nim wymienieni autorzy, tekst Miedwiediewa poświęcony jest aktualnym problemom życia kraju, a przede wszystkim ma „pokazać, że prezydent rozumie te problemy w prawidłowy sposób i dzięki jego rozumieniu Rosja będzie z pewnością posuwać się – nawet więcej, już się posuwa – naprzód ku świetlanej przyszłości”¹⁶. Przyznawali oni, że prezydent wskazuje trafnie niektóre realne problemy kraju, ale „samej choroby Rosji [...] nie diagnozuje, wyliczając jedynie jej następstwa i przejawy”¹⁷. Dlatego, jak zapowiadali: „Spróbujemy odpowiedzieć na podstawowe pytanie dotyczące choroby rosyjskiego człowieka, które postawili wielcy pisarze rosyjscy, a na które nie odpowiedział prezydent Miedwiediew”¹⁸.

W myśl sformułowanej przez nich diagnozy:

Historycznie wykształcona Rosja – tak samo za carów, jak za bolszewików – pozostaje kulturą, która uwięzła w „stanie pomiędzy”: między starym i nowym, między panowaniem archaiki a aktualnymi potrzebami współczesnej modernizacji liberalnej¹⁹.

Patologicznym następstwem powyższego pozostaje totalny socjokulturowy *raskoł*, który w czasie dwóch ostatnich dziesięcioleci stał się

jeszcze bardziej głęboki, wszystkoobjemujący i przekształcił się dziś z najbardziej znaczącej charakterystyki społeczeństwa jako elementu jego oryginalności w oczywistą oznakę jego umierania²⁰.

Podejmowane próby przystosowania się doń, zamiast przezwyciężenia go, uczyniły ów *raskoł* sposobem wygaszania kultury rosyjskiej, schodzącej już ze sceny historii – jako nieefektywny sposób myślenia, podejmowania decyzji i działania. „Dlatego kielznać rozszczepioną, chorą Rosję okrzykiem »Naprzód«, zwracając się nie wiadomo do kogo – to gorzej niż demagogia. To brak pojęcia”²¹.

Jak diagnozowali Afanasjew, Dawydow i Pielipienko, stan manichejskiego *raskołu*, w którym jedna część społeczeństwa nieprzerwanie stara się „zdusić

¹⁶ Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieryod, niezłzja nazad!*, http://magazines.russ.ru/continent/2009_141/af11.html [dostęp: 18.12.2014], s. 2.

¹⁷ Tamże, s. 3.

¹⁸ Tamże, s. 4.

¹⁹ Tamże. Por. Ju. Afanasjew, „*Narodowłastije*” *protiw diemokratii*, [w:] Ju. Burtin, E. Mołczanow (red.), *God posle awgusta. Goriecz i wybor. Sbornik statiej i intierwju*, Moskwa 1992, s. 111.

²⁰ Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieryod...*, s. 2.

²¹ Tamże.

drugą”, znajduje swe podstawy w rosyjskiej świadomości imperialnej, której rdzeniem pozostaje globalny projekt teokratyczny, związany z providencjonalną ideą ogólnoświatowej misji Rosji.

Teokratyczna idea Świętej Rusi bycia wybraną dla urzeczywistnienia Królestwa Bożego na ziemi, pozbywszy się swojej prawosławnej semantyki, przekształciła się w XX wieku w ideę świeckiej religijności: wielkomocarstwowość i ponadpaństwowość Rosji/ZSRR dla budowy komunizmu, a potem Rosji dla zapewnienia równowagi w międzykontynentalnych relacjach strategicznych²².

Dla władzy naród pozostaje jedynie „zaludnieniem”, do którego odnosi się ona jak do Innego, obcego, cudzego, traktując go po prostu jako jeden z wykorzystywanych przez nią zasobów. W rezultacie, wskazują badacze, na rosyjską rzeczywistość współskładają się:

anty ludzka władza, nauczona rozszerzać i „modernizować” swoją ordyńską przemoc, i poddana jej ludność, przyuczona i potrafiąca adaptować się również do takiej przemocy, pozwalająca zrobić z siebie manekiny i imitację społeczności. Wszechobejmujący, społeczny *raskoł*, rozszczępienie ducha i niezdolność do samokrytyki, do samoorganizacji i do samorozwoju²³.

Jeśli na tym polega rosyjska choroba, to – jak wskazywali omawiani badacze – należy postawić przede wszystkim dwa następujące pytania: czy powinno się próbować chronić podobne *socium*, uwięzłe w „stanie pomiędzy” dwoma typami cywilizacji i zamierające, gdyż systemowo niezdolne do przewyżczenia wewnętrznego *raskoła*?; oraz czy powinno się starać utrzymać na historycznej scenie istniejący typ kultury rosyjskiej? Według autorów tekstu, uczciwie udzielona odpowiedź musi brzmieć: nie warto tego robić, gdyż kultura rosyjska umiera, a rosyjskie imperium zmierza ku rozpadowi. Co gorsze, również wezwania „naprzód”, skierowane do, niepogodzonej z dotychczasowością, „protestującej Rosji”, byłoby wygłoszone na próżno, gdyż w sytuacji dominacji archaicznej świadomości masowej i skorumpowanego państwa owa „inna Rosja” nie ma dostatecznych szans na znaczny wzrost swych szeregów. Dlatego:

Zmieniać trzeba nie tylko rząd Putina i nawet nie tylko putinowski reżim, ale jednocześnie z nimi trzeba przezwyciężyć najgłębsze socjokulturowe podstawy cywilizacji rosyjskiej, trzeba zmienić jej paradygmat²⁴.

Przesłankami możliwości realnego i konstruktywnego rozwiązania – kontynuowali Afanasjew, Dawydow i Pielipienko – powinno stać się uświadomienie sobie, że „Rosja zmarnowała WSZYSTKIE historyczne szanse modernizacji”, a „na siedemdziesiąt lat sowieckiej socjalnej i duchowej degradacji społeczeń-

²² Tamże, s. 5.

²³ Tamże, s. 5–6. Por. M. Broda, „Rosyjska idea” i problemy modernizacyjne Rosji, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Bariery modernizacji Rosji*, Warszawa 2014, s. 70–72.

²⁴ Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriod...*, s. 6.

stwa nakłada się dwadzieścia lat jalcynowsko-putinowskiego doprowadzania go w istocie do biologicznego, zwierzęcego stanu²⁵. Ponadto, we współczesnej Rosji brakuje siły – i nie da się przewidzieć, że się ona pojawi – zdolnej przeciwstawić się rozkładowi i skierować Rosję w stronę autentycznej modernizacji. Fundamentalną przeszkodą dla podobnej zmiany pozostaje w szczególności rozdarcie między władzą a społeczeństwem: „Archaicznemu czy postarchaicznemu, pod względem swych mentalnych podstaw podwładnemu, może odpowiadać jedynie dzikawa, feudalna, *obszczino*-samodzierżawna »nazistowska« władza²⁶. Rosja – jako socjokulturowa i geopolityczna całość – jest niezdolna do transformacji i modernizacji, pozostając kruchym konglomeratem radykalnie odmiennych etnokulturowych terytoriów, pozbawionych skutecznych, administracyjnych i makroekonomicznych, środków i mechanizmów integracji. Ideokratyczny projekt i jego ideologiczne surogaty nie są zdolne stać się podstawą rosyjskiej integracji – nie przypadkiem w nastrojach społecznych dominuje poczucie rosnącej entropii.

Skoro diagnoza „rosyjskiej choroby” wskazuje na socjokulturowy *raskoł*, trzeba zapytać o jego korzenie, w szczególności

o przyczyny patologicznego rozdwojenia między starym i nowym, kulturową statyką i społeczną dynamiką, *obszczino*-samodzierżawną tradycją i jednostkowo-obywatelską modernizacją Rosji. Dlaczego Rosjanom nie udało się w swojej mentalności stworzyć jakiegoś środkowej, dialogicznej, Bogocłowieczej sfery znaczeniowej, pomiędzy tym, co filozofowie nazywają wszechobejmującym i jednostkowym, a działacze religijni – Boskim i ludzkim?²⁷

Jedną z głównych przyczyn powyższego Afanasjew, Dawydow i Pielipienko wiązali z przyjmowanym i krzewionym przez prawosławie charakterem wiary i wychowania, z prawosławno-pogańską tradycją kulturową, zwracając uwagę m.in. na antropologiczny minimalizm wschodniego prawosławia, tradycję cesaropapizmu, właściwości „rosyjskiego systemu”, czyniącego władzę bezgraniczną i „kosmicznie nieosiągalną”, na serwilizm polityczny rosyjskiej cerkwi, jej niezdolność adaptacji człowieka do burżuazyjnego, miejskiego sposobu życia, do katechizacji i oświecenia narodu.

Jak objaśniali autorzy rozpatrywanego tekstu:

Człowiek jako twórca zasad w Europie sytuuje się od początku *pośrodku*. Inaczej ma się sprawa w Rosji, gdzie stale znajduje się on *między* dwoma biegunami i myślowego formowania się, i społecznej praktyki, i psychologicznego napięcia²⁸

²⁵ Tamże, s. 6–7.

²⁶ Tamże, s. 7.

²⁷ Tamże, s. 8. Por. Ju. Łotman, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993, s. 18–19; A. Burowskij, *Piotr Pierwyj. Proklatyj imperator*, Moskwa 2008, s. 173–174.

²⁸ Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriod...*, s. 9.

– w rezultacie czego, w ich kraju duchowe kolizje, zderzenia binarnych sensów i konfliktowość jako zasada nie mogą przekształcać się stopniowo we wzajemne dopełnianie się i dialog. W ramach dwu- (a nie, jak na Zachodzie, trój-sferycznej) struktury kulturowego porządku Kosmosu, ziemski świat traktowany jest jako coś, czego „nie można poprawić drogą stopniowej pracy cywilizacyjnej, można natomiast momentalnie przeistoczyć w Królestwo Boże”²⁹. Skoro prawosławie nie jest w stanie uduchowić Rosjanina w taki sposób, by poczuł się on jednostką (osobowością), zdolną do podmiotowego kształtowania społeczeństwa, kultury i państwa, pozostaje mu jedynie pokładanie ufności w Bogu, państwie czy w szczęśliwym uśmiechu losu.

W ocenie Afanasjew, Dawydowa i Pielipienki, tekst prezydenta cechuje *de facto* próba ucieczki od rzeczywistych problemów kraju, ujawniająca przy okazji mimo woli, jacy to „myśliciele” rządzą obecną Rosją. Miedwiediew – wskazywali oni – wymienia trzy historyczne przykłady udanej modernizacji Rosji: „Elementy innowacyjnego systemu były tworzone, i to nie bez powodzenia, przez Piotra Wielkiego, i przez ostatnich carów, i przez bolszewików”³⁰, zauważając w innym miejscu, że robiące wrażenie wskaźniki, dotyczące rezultatów pierwszej i trzeciej z owych modernizacji, zostały „okupione zniszczeniem, poniżeniem i unicestwieniem milionów naszych rodaków”³¹. Problem w tym, argumentowali autorzy artykułu, że wszystkie trzy przywołane przypadki były dyktatorskimi działaniami autorytarnej władzy, zmierzającymi do ocalenia i zachowania istniejących reżimów – utrzymania tego, co stare i niedopuszczenia do odnowy ustroju. W następstwie powyższego, modernizacja wprowadzona przez ostatnich carów zakończyła się rokiem 1917, a podjęte przez bolszewików – rokiem 1991; podobny, bardziej jeszcze jednak schyłkowy, charakter cechuje obecną modernizację, określoną przez zamierający właśnie typ rosyjskiej kultury.

Komentując Miedwiediewowskie uwagi – podkreślające zalety i realność demokratycznej, obywatelskiej perspektywy dla Rosji – pytali oni:

Jeśli system polityczny i instytucje demokratyczne są naprawdę powołane do bycia tak wspaniale kwitnącymi i owocnymi, to dlaczego były one celowo, metodycznie i uparcie tępione przez wszystkie te lata – do takiego stanu, że teraz w ogóle nie ma już nie tylko tych instytucji, ale nie ma już również ani samej polityki, ani nawet najmniejszych oznak demokracji³²,

w postaci wolnych wyborów, niezależnego sądownictwa, swobody środków masowej informacji, pozarządowych organizacji społecznych itp. W przeci-

²⁹ Tamże, s. 10.

³⁰ Tamże, s. 11. Por. W. Tołstych, *Rossija epoki pieriemien*, Moskwa 2012, s. 290–293.

³¹ Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriod...*, s. 11.

³² Tamże.

wieństwie do liberalnej modernizacji, w Rosji kwitnie od dawna „modernizacja imperialna”, w myśl logiki której należy „wziąć od Zachodu wszystko, co pomoże przeciwstawić się temuż Zachodowi. Przede wszystkim, ma się rozumieć pod względem wojskowo-technicznym”³³. Miedwiediewowskie wezwanie do modernizacji, walki z korupcją itp. rodzi pytania: „A kto będzie to wszystko robił”? i „kto mógłby rzeczywiście to zrobić”? Wszyscy rozumieją, że żadnych poważnych rezultatów nie da się osiągnąć bez użycia siły, gdyż pasożytnicze grupy i warstwy społeczeństwa nie oddadzą przecież dobrowolnie tego, co nagrali. Tymczasem:

Społeczeństwo w całości utraciło wolę do świadomego i celowego działania w ogóle, a do przemocy, choćby na podstawie prawa, w szczególności. [...] Społeczeństwo nie ma celów. A kiedy nie ma celów, to wraz z wolą do przemocy, do obrony wspólnych interesów wysycha również wola do życia. Na razie, i to tylko u niewielkiej części społeczeństwa, energii wystarcza jedynie na to, by bronić jednostkowych interesów. Nie na więcej³⁴.

Wszyscy pozostali natomiast ulegli już ponuremu fatalizmowi i wymierają³⁵.

W ocenie Afanasjewa, Dawydowa i Pielipienki nieporadność apelu Miedwiediewa wyraża się finalnie w tym, że nie wskazuje on, jaka Rosja powinna pójść naprzód – istnieją bowiem dwie Rosje, każda realna na zupełnie inny sposób.

Jedna – panująca, choć również umierająca, ale wciąż jeszcze triumfująca i tonąca w samoubóstwieniu. Niesie ona w sobie archaikę Świętej Rusi, panoszenie się tradycji, imperialno-wieczną świadomość tłumu, soborowo-autorytarne stereotypy, samodzierżawno-wspólnotowe wartości, dzielenie ludzi na „my” i „oni”, przemoc, chciwą pogon za władzą, wielkomocarstwo, wozostwo³⁶.

Kierowanie do niej wezwania „Naprzód” nie miałyby sensu, gdyż usłyszałyby je ona jako „Nie ruszać się z miejsca” lub jako „cofnąć się do tyłu”. Jest jednak, wskazywali, również inna Rosja: „Wciąż jeszcze słaba, ujawniająca się jedynie gdzieniegdzie, nie wiedząca często, co tworzy. Ale wcale nie skazana przez bieg historii na nieuchronną śmierć”³⁷ – Rosja protestująca, krytyczna i samokrytyczna, rozpędzana przez siły porządkowe, skazywana na więzienie przez zależne od władzy sądy, niedopuszczona do środków masowej informacji itd.

³³ Tamże, s. 13.

³⁴ Tamże, s. 14. Por. R. Bäcker, *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007, s. 297–298.

³⁵ Lub – jak podkreślił, powołując się na dane empiryczne, w jednym ze swych wywiadów w 2011 r. Jurij Afanasjew – myśląc o opuszczeniu kraju: „Niedawno opublikowano duże badania Instytutu Socjologicznego Rosji o rezultatach ostatnich 20 lat reform”. Okazało się, iż odpowiadając na pytanie „– Czy chcesz zostać tutaj, czy wyjechać? – więcej niż 50% mówi, że chciałoby wyjechać. A wśród młodych ludzi liczba ta dochodzi do 70%”. *Jurij Afanasjew: putcz i 20 let spustja – programa „Raznica wo wriemieni” Władimira Tolca na „Radio Swoboda”*, <http://www.yuri-afanasiev.ru/> [dostęp: 20.11.2014].

³⁶ Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriod...*, s. 15.

³⁷ Tamże.

To Rosja jednostek, Rosja niezależności Rosjanina od wszelkich historycznie ukształtowanych społecznych ról i sensów. Rosja praw człowieka i indywidualnych stosunków społecznych. Rosja samorządnego społeczeństwa obywatelskiego i równości wszystkich wobec prawa³⁸.

W społeczno-ekonomicznej praktyce życiowej Rosji liberalny typ kultury prawie nie jest obecny, pozostaje jednak – co, jak wierzą, a przynajmniej wierzyli wówczas bądź chcieli wierzyć, otwiera cię nadziei – elementem świadomości społecznej. Jedynie obywatelska Rosja jednostek zdolna jest usłyszeć wezwanie „Naprzód!” – w jego prawdziwym sensie, co mogłoby uruchomić tendencję rozwojową w Rosji i zapoczątkować modernizację kraju. Swój artykuł Afanasjew, Dawydow i Pielipienko zakończyli postawieniem pytania, skierowanego wprost do Dmitrija Miedwiediewa: „Pańskie »Naprzód«, do której Rosji jest skierowane, i co ono rzeczywiście oznacza – naprzód, czy w tył? Czy być może o wiele bardziej trudną kombinację: »naprzód, nie wolno się cofać«”³⁹.

Miedwiediewowski apel *Rosjo, naprzód!* – w kontekście reakcji nań Rosjan, a przede wszystkim wpływu głoszonych w nim treści i zapowiadanych działań na losy kraju – warto, jak sądzę, porównawczo zestawzić z inaugurującym okres Putinowskiej władzy manifestem politycznym *Rosja na progu nowego tysiąclecia* oraz nieco tylko późniejszą *Koncepcją bezpieczeństwa narodowego Federacji Rosyjskiej*, które, przedstawiane jako zapowiedź-formuła „nowej rosyjskiej idei”, zyskały szybko powszechną niemal akceptację i poparcie społeczne. W intencji swego twórcy, owa „idea”

powstaje jako stop, jako organiczne stopienie się wartości ogólnoludzkich [manifest Putina wymienia spośród nich „wolność słowa, podróżowania za granicę oraz inne polityczne prawa jednostki”, a także możliwość posiadania przez obywateli własności, zarabiania i pomnażania majątku – przyp. M. B.] z wartościami rdzennie rosyjskimi... [patriotyzmem, mocarstwowością, państwowością i solidarnością społeczną – przyp. M. B.]⁴⁰.

Aktualizuje ona szereg archetypowych wręcz rosyjskich przeświadczeń, by wskazać tradycyjny kult jedności i jego odrodzicielską siłę:

Efektywna praca twórcza, której tak potrzebuje nasza Ojczyzna, nie jest możliwa w społeczeństwie [...], w którym podstawowe warstwy społeczne i siły polityczne uznają różne wartości i skupiają się wokół rozmaitych orientacji ideologicznych⁴¹.

³⁸ Tamże, s. 16.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ W. Putin, *Rosja na styku tysiącleci*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9.01.2000, s. 11; por też: *Koncepcja bez „koncepcji”*. Z Bartłomiejem Sienkiewiczem wicedyrektorem Ośrodka Studiów Wschodnich rozmawia Jan Strzałka, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 5, s. 7.

⁴¹ W. Putin, *Rosja...*, s. 12.

Zgodnie z uświęconym przez rosyjską tradycję prawosławną duchem „soborowości”, której zdegenerowanym, ideologicznym surogatem była bolszewicka idea „kolektywizmu”, w manifeste Putina jedność z założenia nie koliduje z wolnością: „Jakakolwiek zgoda społeczna może być jedynie dobrowolna”⁴², a oparciem pozostaje prawość i mądrość ludu, odpornego na zepsucie oderwanych od niego politykierskich elit: „Podstawowa część narodu wykazuje więcej mądrości i odpowiedzialności niż politycy”⁴³. Przez tych ostatnich najcenniejsze wartości narodowe Rosjan – w okresie pokomunistycznej *smuty* – odbierane były wręcz jako antywartości. Jako przykład posłużyć może „patriotyzm”: „Słowa tego używa się dziś w ironicznym znaczeniu. Bywa nawet wyzwiskiem. Jednakże dla większości Rosjan zachowało ono swój pierwotny sens, absolutnie pozytywny sens”⁴⁴. Mocarstwowość została przez Putina ujęta jako swego rodzaju *datum* i *fatum* historii, określające priorytetowe zadania na przyszłość:

Rosja była i pozostanie wielkim krajem. Wynika to z jej uwarunkowań geopolitycznych, ekonomicznych i kulturalnych. Na przestrzeni całej historii Rosji kształtowały one sposób myślenia Rosjan i politykę państwa. Nie mogą stracić znaczenia i teraz⁴⁵.

W podobny sposób traktował on centralizację władzy w swym kraju: „Rosja od samego początku powstawała jako superscentralizowane państwo. Jest to założone w jej kodzie genetycznym, w tradycjach, w mentalności ludzi”⁴⁶. Jednocześnie zaś na pytanie: „Czy znów będziemy szukać osobnej drogi dla Rosji?” – odpowiadał: „A niczego szukać nie trzeba, wszystko jest już znalezione. To droga demokratycznego rozwoju”⁴⁷. Niewiele później, zwracając się do wyborców, Putin napisał z kolei w tradycyjnie rosyjskim duchu: „Im silniejsze państwo, tym bardziej wolna jednostka”⁴⁸.

Warto zapytać, na czym może opierać się ufność autora manifestu i tak wielu jego rodaków w możliwość jednoczesnego osiągnięcia, zasygnalizowanych

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże. Podobnie, zauważmy, pojmował sprawę Borys Jelcyn: „Status wielkiego mocarstwa został nam przekazany jako dziedzictwo, nie tylko jako fundament naszej świadomości i kultury, lecz jako kod samej struktury państwa rosyjskiego”. Cyt. według: E. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000, s. 14.

⁴⁶ *Ot pierwogo lica. Razgowory s Władimirom Putinym*, Moskwa 2000, s. 167–168.

⁴⁷ Tamże, s. 155–156.

⁴⁸ Cyt. według: A. de Lazari, *Polityka jako sztuka użytkowa czyli Pozytywista Putin*, [w:] M. Broda, M. M. Dziekan (red.), *Oblicza Wschodu. Religia, ideologia, polityka, gospodarka*, Warszawa 2004, s. 34. Obecność analogicznych treści, podkreśliśmy, można napotkać w 2008 r. w wypowiedziach prezydenckiego następcy W. Putina, D. Miedwediewa: „Rosja zawsze formowała się wokół twardego pionu wykonawczego. Te ziemie skupiały się przez wieki i inaczej rządzić nimi nie można”; wskazując zaś zespół zasad i celów jednoczących ludzi w państwie, wymienił on kolejno: „To przede wszystkim wolność i sprawiedliwość. Po drugie – obywatelska godność. Po trzecie pomyślność i odpowiedzialność społeczna”. Cyt. według: R. Miedwediew, *Dmitrij Miedwediew: dwojnaja procnost' własni*, Moskwa 2010, s. 63, 255.

wyżej, wzajemnie kolidujących ze sobą, czy wręcz wykluczających się, aspiracji celów i wartości. Putinowska „nowa idea rosyjska”, a także inne, przywoływane wyżej, wypowiedzi prezydenta zdają się, zauważmy, zakładać, ważną od dawna dla tamtejszej tradycji myślowej i kulturowej, ideę „wszechjedności”, będącą pogłosem i rosyjsko-prawosławną konkretyzacją mitycznego *coincidencia oppositorum*, wyrażającego wiarę w realność zasadniczego pogodzenia wszystkich konfliktowych – dotychczas bądź gdzie indziej – wartości, w ich wyższą pozytywną syntezę⁴⁹. Myślenie w duchu „wszechjedności” i perspektywa wyjścia poza wzajemną kolizję jedności i wolności dobrze odpowiada artykułowanym znów wyraźnie – po okresie dziesięcioletniej *smuty* – pragnieniom i tęsknotom „duży rosyjskiej”. Przebieg dyskusji i znamieny rozkład stanowisk oraz społecznego poparcia w debacie dotyczącej kwestii symboliki państwowej w roku 2000, są bardzo wymowne:

Nowa Rosja, ta, którą ma zbudować Putin – powinna być połączeniem wszystkich poprzednich. Jej symbolami mają być: carski dwugłowy orzeł, trzykolorowa flaga z czasów rządów Kiereńskiego i hymn do muzyki Aleksandrowa, który najpierw był hymnem bolszewików, zanim uznano go za oficjalny hymn ZSRR. Nowe słowa napisane przez Siergieja Michalkowa i tak niczego tu nie zmieniają. Każdy będzie śpiewał swoje...⁵⁰,

ale, dodajmy – jak, nie bez powodzenia, życzyli sobie kreatorzy nowej-starej symboliki państwowej – w jednym symfonicznym chórze i pod batutą jednego dyrygenta⁵¹.

W Putinowskich apelach i zapowiedziach działań, co wydaje się wysoce symptomatyczne, zmitologizowane kategorie typu „przestrzeń duchowa Rosji” czy „historyczny potencjał kraju” współwystępowały – sugerując niejasno ich wzajemną przekładalność – ze zobiektywizowanymi specjalistycznymi pojęciami ekonomicznymi i technicznymi. Utrwalone od wieków postawy i mity (choćby przekonanie o knowaniach obcych państw, prowadzących przeciw Rosji wojnę w celu wypierania jej z zewnętrznego i wewnętrznego rynku informatycznego, czy, traktowane jako samozrozumiałe i priorytetowe, ambicje wielkomocarstwowe) współwystępowały z hasłami otwartości na współczesny świat, konsekwentnej integracji gospodarki rosyjskiej ze strukturami światowymi itp. Realistyczne oceny istniejącej sytuacji, dostrzeżenie realności groźby stania się przez Rosję państwem drugo-, a nawet trzeciorzędnym owocowały wizją, w której receptę na szybkie nadrobienie opóźnienia i naprawienia sytuacji w gospodarce łączono ze wzmocnieniem roli i funkcji państwa w społeczeń-

⁴⁹ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 247–250. Utrwalony w mentalności rosyjskiej „maksymalizm eschatologiczny” prawosławia sprzyja ufności w bliską realność podobnej perspektywy, poszukiwaniu czy wręcz znajdowaniu przesłanek jej historycznej aktualizacji.

⁵⁰ S. Popowski, *Seksowny Putin*, „Rzeczpospolita”, 12.05.2000, s. A9.

⁵¹ Por. W. Putin, *Zajawlenie w swiazi s wniesieniem na rassmotrienije Gosudarstwiennoj Dumy zakonoprojektow o gosudarstwiennoj simwoliki*, [w:] tenże, *Izbrannyje rieczy i wystupienija*, Moskwa 2008, s. 55–57.

stwie i gospodarce⁵². Podobnie (w sensie wzywania do wzmocnienia znaczenia i udziału państwa), jak działo się w okresie ZSRR, zakończonym przecież katastrofą. Wskazywana przez Putina alternatywa, wzajemnie skontrastowanych ze sobą, „dobrej” i „złej” przyszłości – niezależnie od rozmaitych empirycznych przesłanek pewnej jej zasadności w odniesieniu do Rosji przełomu XX i XXI w. – znajdowała w sferze mentalności rosyjskiej mocne podstawy swej szczególnej wiarygodności. Tkwią one w ukształtowanej na glebie prawosławia binarnej percepcji świata i wartości⁵³ oraz w związanej z nią tendencji do dychotomizacji wizji przyszłości, pojmowanych w kategoriach „próby inicjacyjnej”, której można sprostać albo nie sprostać⁵⁴.

Uświadomienie sobie powyższego pomaga pełniej rozumieć, dlaczego – eklektyczna, niewolna od wewnętrznych sprzeczności, obywatelką się bez kategorii praw człowieka i, mimo podejmowanych prób uwspółcześnienia i racjonalizacji, zakorzeniona w strukturach myślenia mitycznego i mglistej wizji szczególnego charakteru cywilizacji i państwowości rosyjskiej – Putinowska „idea” jawiąca się z perspektywy zewnętrznego obserwatora jako jeszcze jedna w znacznym stopniu magiczna *de facto* formuła przewyciężenia „rosyjskiej tajemnicy” i rozwiązania wreszcie „rosyjskiej zagadki”, w świadomości milionów Rosjan została jako skuteczny środek owego „przewyciężenia” i „rozwiązania”.

Z czasem zaprezentowane zostały przez prezydenta określone autorskie modyfikacje-konkretyzacje rozpatrywanej idei, o charakterze coraz wyraźniej technokratycznym. Jak podkreślił, eksplikując jej zaktualizowany sens, w lutym 2004 r., Władimir Putin: „Musimy być bardziej konkurencyjni we wszystkim – i człowiek, i gałąź [gospodarki – przyp. M. B.], i ludność, i kraj. To powinna być nasza podstawowa idea narodowa”. Rok później, powołując się na słowa Iwana Iljina, rosyjskiego filozofa wygnanego w 1922 r. z kraju przez bolszewicką władzę, deklarował potrzebę ograniczonych kompetencji władzy politycznej, która nie powinna ingerować w sferę wiary, miłości, działalności twórczej, w życie moralne i rodzinne, ani bez szczególnej potrzeby ograniczać swobody gospodarczej⁵⁵. W 2011 r., z kolei, zapytany o to, do czego jest dziś potrzebna – ujmowana przez pytającego jako „platforma ideologiczna” – „tak zwana rosyjska idea narodowa”, prezydent zacytował Aleksandra Sołżenicyna; pisarz ów „określił naszą ideę narodową jako *sbierieżenije naroda* (pol. zachowanie, ustrzeżenie narodu)”, wyrażając w tym zwrocie „właściwie podstawowy cel współcze-

⁵² Por. W. Putin, *Rosja...*, s. 11–13.

⁵³ Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 76–80, 83–86, 148–149.

⁵⁴ Por. s. 249–250.

⁵⁵ Cyt. według A. de Lazari, *Idea rosyjska po Putinowsku*, <http://liberte-pl/idea-rosyjska-putinowska> [dostęp: 14.10.2014].

snej Rosji, wszystkich przemian, które zachodzą w gospodarce, sferze socjalnej, w życiu społecznym i politycznym”⁵⁶.

Gdy w grudniu 2011 r. w swym *Przesłaniu* do Zgromadzenia Narodowego wskazał on w patriotyzmie „konsolidującą bazę naszej polityki”, jeden z szefów proputinowskiej partii „Jedinaja Rossija”, Andriej Isajew, wyeksplikował sens prezydenckiej wypowiedzi przez podkreślenie, że Putin jako pierwszy w historii Rosji uznał patriotyzm za „podstawę całej rosyjskiej polityki”. Miesiąc później Władimir Putin, odwołując się do Dostojewskiego i Iljina, wypowiedział tradycyjne rosyjskie *credo*, iż „wielką misją Rosjan jest jednoczenie, łączenie cywilizacji”, w szczególności, może ona – na początek? – połączyć w jedna wspólnotę „rosyjskich Ormian, rosyjskich Azarów, rosyjskich Niemców, rosyjskich Tatałów” itd. Niedługo później prezydent wskazał na brak akceptacji Rosjan dla cudzych doświadczeń i wpływów, w sytuacji, gdy „dążenie do samostanowienia, do duchowej, ideologicznej suwerenności jest nieodłączną częścią naszego charakteru narodowego”, a bez odwołania się do własnej historii niemożliwe jest „połączenie doświadczenia narodowego z ideą”⁵⁷. W grudniu 2013 r. za istotowy sens własnej i, szerzej, rosyjskiej misji, uznał obronę

tradycyjnych wartości, które przez tysiąclecia tworzyły duchową, moralną podstawę cywilizacji każdego narodu, wartości tradycyjnej rodziny, autentycznego ludzkiego życia, w tym religijnego, nie tylko materialnego, ale i duchowego, wartości humanizmu i różnorodności świata. To jest oczywiście postawa konserwatywna. Jednak mówiąc słowami Nikołaja Bierdajewa, istota konserwatywności polega nie na tym, że przeszkadza on w posuwaniu się do przodu i w górę, ale na tym, że przeszkadza ruchowi do tyłu i w dół, do chaotycznej ciemnoty, powrotowi do stanu pierwotnego⁵⁸.

Wśród tak właśnie rozumianych, wspierających się wzajemnie i chroniących świat – choćby na początek Ukrainę, zagrożoną inspirowaną z zewnątrz przez Zachód, „liberalno-demokratyczną rewolucją – konserwatywnych sił Rosja może, i powinna, odnaleźć swe miejsce w świecie, chroniąc go przed chaosem i ciemnotą”⁵⁹.

Od samego właściwie początku władza Putina znalazła – coraz bardziej warunkową – akceptację wyraźnej większości jego rodaków. Marginalizując rozmiary i znaczenie opozycji i opinii krytycznej w kraju, sam prezydent zaczął być coraz powszechniej odbierany, i wręcz czczony, jako odnowiciel długiej tradycji rosyjskich samowładców – „car Władimir”. Dzięki Putinowi – już w pierwszym roku jego prezydenckiej władzy – 77% mieszkańców Rosji znów uwierzyło, że ich ojczyzna jest krajem szczególnym, który powinien szukać swojej własnej

⁵⁶ Cyt. według tamże.

⁵⁷ Cyt. według tamże.

⁵⁸ Cyt. według tamże. Por. A. P. Tsygankow, *Putin's Crusade*, „New Eastern Europe” 2014, N° 2, s. 54–57.

⁵⁹ Por. A. de Lazari, *Idea rosyjska...*

drogi, a 75% z nich było przekonanych, że najważniejszym zadaniem – a zarazem jedynym sposobem na podźwignięcie państwa – jest „odrodzenie wielkiej duchowości rosyjskiej i wielkiej kultury”. Tylko 26% Rosjan odrzucało przy tym ideę, że „historyczną misją Rosji powinno być obecnie ponowne zebranie narodów w jeden związek, który stałby się spadkobiercą Rosyjskiego Imperium i ZSRR”⁶⁰. Należy też pamiętać, że również po pięciu latach rządów Putina, w grudniu roku 2004, 67% jego rodaków wciąż żałowało, że w roku 1991 rozpadł się Związek Radziecki. Jakkolwiek większość Rosjan niechętna była wówczas koncepcji ponownej reintegracji obszaru byłego ZSRR, w przekonaniu, że jej koszty spadłyby przede wszystkim na państwo i społeczeństwo rosyjskie⁶¹, nie oznaczało to wcale, że w wypadku skutecznych działań reintegracyjnych władzy, którym towarzyszyłoby poczucie mocy-zdolności sprawczej, odmówiliby oni swojego dla nich poparcia, nie ulegając urokowi „tytanicznego dzieła”.

Masowy polityczny oddźwięk deklaracji i działań Putina oraz ich społeczna akceptacja nie były przypadkowe. Należy pamiętać, że w rosyjskiej tradycji władcy i władzy przypisuje się szczególny status „prawa upostaciowanego”. Wielu z ustaw – nie mówiąc już o zapowiedziach ich uchwalenia – nie formułuje się tam z zamiarem rzeczywistego wprowadzenia w życie: pozostają one aktem ideologicznym, rytualnym gestem Panującego, kreowaniem rzeczywistości, w którą Rosjanie winni wierzyć, a nie politycznie czy prawnie ją egzekwować⁶². Władza od wieków pozostaje dla nich nosicielem i narzędnikiem wyższej – religijnej bądź ideologicznej – Prawdy, nadającej jej szczególny status i uprawnienia. Nie chodzi tu jedynie o uzurpatorskie ambicje samej władzy, ale również o głęboko utrwalone i szeroko rozpowszechnione oczekiwania i potrzeby wielu grup i środowisk społeczeństwa rosyjskiego. Nie przypadkiem wybór osoby następnego prezydenta większość Rosjan – zgodnie z tradycyjnym w Rosji bizantyńskim modelem sukcesji władzy⁶³ – pozostawiło *de facto* Putinowi: wskazane go przez niego kandydata już kilkanaście dni później gotowa była poprzeć ich przytłaczająca większość. Przesłanek powyższego nie należy szukać tylko w popularności samego Putina, ale również w funkcjonującym tam sposobie pojmowania sensu wyborów prezydenckich, traktowanych przede wszystkim „jako forma umowy o wzajemnej odpowiedzialności między narodem i reżimem politycznym”⁶⁴ – przeprowadzenie procedury prezydenckiej zobowiązuje Rosjan do politycznej lojalności wobec władzy. Legitymizowany w ten sposób, istnieje

⁶⁰ Cyt. według: S. Popowski, *Seksowny Putin...*, s. A9.

⁶¹ Por. *Tęsknota za ZSRR*, „Gazeta Wyborcza”, 4.01.2004, s. 11.

⁶² Por. P. Truscott, *Putin's Progress. A Biography of Russia's enigmatic President, Vladimir Putin*, London–Sydney–New York 2004, s. 350.

⁶³ Por. S. Obirek, *Catholicism as Cultural Phenomenon in the Time of Globalisation. A Polish Perspective*, Łódź 2009, s. 68.

⁶⁴ A. Czadajew, *Putin. Jego ideologia*, Moskwa 2006, s. 90.

jący w Rosji system polityczny nie wspiera rozwoju instytucji demokratycznych i nie sprzyja wykształcaniu się w społeczeństwie woli i zdolności samodzielnego działania, wręcz przeciwnie – hamuje je, ogranicza i osłabia⁶⁵.

Fakt, że, wyznaczony przez swego poprzednika-mocodawcę, Miedwiediew – podobnie jak wcześniej sam Putin – odmówił udziału w dyskusjach telewizyjnych z pozostałymi kandydatami, nie podważył bynajmniej jego szans wyborczych, ani nie zmniejszył społecznego dlań poparcia. Było to całkiem naturalne w sytuacji, gdy zdolność wyniesienia się czy możliwość bycia wyniesionym ponad równoprawny, pluralistyczny dialog z innymi siłami politycznymi odbierane są od dawna jako szczególna legitymizacja uprawnień do sprawowania władzy. Skoro, jak postrzega się i oczekuje, zarówno samo istnienie, jak i zasadnicze struktury ładu społecznego, a także polityczna prawda i racja, kreowane są odgórnie przez władzę centralną, to tworzenie przez nią partii politycznych, czy nawet – alternatywnych dla powstałych spontanicznie i nie dość pokornych – organizacji „obrony praw człowieka”, nie odejmuje owym formom społecznej wiarygodności. Przeciwnie, w oczach wielu Rosjan, nawet jej przydaje. Podstawowym kryterium, określającym jednocześnie specyfikę rosyjskiej sceny politycznej, staje się wówczas stosunek do aktualnego władcy jako obdarzonego – lub nie – legitymizującą sprawowanie przezeń rządów, mocą sprawczą i spełniającego – bądź nie – zespół oczekiwań, wiązanych z idealnym wzorcem władcy-*basileusa*, wynoszonego *de facto* ponad ograniczenia prawne i zasady demokratycznej reprezentacji politycznej⁶⁶. Samookreślenie się społeczeństwa pozostaje w swym podstawowym wymiarze – korespondując, zauważmy, z archaicznym sposobem przeżywania rzeczywistości⁶⁷ – określanie się przez nie przede wszystkim wobec władzy, paradoksalnie również w przypadku wielu spośród tych, którzy intencjonalnie dystansują się od podobnego sposobu pojmowania świata.

Idee zapowiedzi Putina odpowiadały głęboko utrwalonym przeświadczeniom, oczekiwaniom i ambicjom milionów jego rodaków, godząc – w przekonaniu licznych swych adresatów – wykluczające się wzajemnie w innych ujęciach wartości i cele. Wskazując drogę w przyszłość i realizując, znacznie szersze niż w okresie komunistycznym, otwarcie na świat, zdawały się zarazem umożliwiać „powrót do siebie” i odrodzenie tradycyjnych wartości politycznych i narodowych⁶⁸. Władza mogła się znów jawić Rosjanom jako ożywiająca i jednocząca kraj (a w dalszej perspektywie także ziemie „odłączonych braci”) „dusza

⁶⁵ Por. J. Wiatr, *Europa pokomunistyczna. Przemiany państw i społeczeństw po 1989 roku*, Warszawa 2006, s. 147.

⁶⁶ Por. R. Bäcker, *Współczesne typologie rosyjskiej myśli politycznej*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2009, s. 127–128.

⁶⁷ Por. s. 33–37.

⁶⁸ Por. R. Sakwa, *Putin. Russia's Choice*, London–New York 2004, s. 241–244.

Rosji”. Nawet ewidentna nieokreśloność początkowych zamierzeń politycznych prezydenta – jego słynne „Nie powiem”, w odpowiedzi na pytanie, czy po objęciu przezeń władzy zmieni się w Rosji wszystko – została tam odebrana powszechnie nie jako przejaw niewiedzy czy braku programu, lecz, przeciwnie, jako zapowiedź ogromu stwarzanych przez owe projekty wielostronnych możliwości rozwojowych państwa. W oczach wielu swych rodaków stawał się on człowiekiem zdolnym przywrócić im wiarę w przyszłość Rosji – określić ową przyszłość i kształt rosyjskiego spełnienia – przeżywaną tam od wieków jako zagadkę-tajemnicę; kimś, kto zdawał się być ucieleśnieniem autentycznej rosyjskości, swego rodzaju „mikrokosmosem” duszy czy kwintesencją istoty Rosji. „Do niego jak tylko można najlepiej pasowały słynne słowa Tiutczewa: »Rosji nie rozum pojąć zdoła... w Rosję można tylko wierzyć«”⁶⁹.

Aurą tajemniczości, zagadkowości i nieprzewidywalności w sposobie autokreacji najwyższej władzy, uosabianej przez Putina, który „pozostał dla wielu obserwatorów człowiekiem-zagadką”⁷⁰, otaczano zarówno jego poszczególne decyzje, nominacje czy działania, jak i strategiczne wybory polityczne oraz ustrojowe. Jednocześnie ową niepewność i nieprzewidywalność w określony sposób oswajano i miarkowano, kształtując postawy ufności wobec Putina i pokazując jego niezmiennie pozytywne, stabilne oblicze: dobrego i odpowiedzialnego ojca, któremu naród może – i powinien – powierzyć swoje losy, który go nigdy nie zawiedzie i nie opuści w potrzebie: „jest bardzo niezawodnym człowiekiem”, który „podejmuje zawsze słuszne decyzje” i „właśnie z nim można budować wspólne życie i nie bać się o konsekwencje”⁷¹.

Już na długo przed końcem drugiej kadencji prezydenckich rządów Putina, rosyjskie media i opinia publiczna zostały po raz kolejny wciągnięte w próby przebiccia się przez warstwy „rosyjskiej tajemnicy” i rozwiązywania „rosyjskiej zagadki”⁷². Ich kulturowaną wręcz konkretyzacją stały się w szczególności rytualne wysiłki odgadnięcia, co Putin zamierza, i w konsekwencji, kim będzie w Rosji po marcowych wyborach z 2008 r., kogo wyznaczy na swego prezydenckiego następcę, dlaczego i po co wybrał Dmitrija Miedwiediewa, w jaki sposób będzie nim i krajem rządził itp.⁷³ W miarę zbliżania się terminu ko-

⁶⁹ A. Rar, *Władimir Putin. „Niemiec” w Kriemle*, Moskwa 2004, s. 283.

⁷⁰ R. Miedwiediew, *Władimir Putin*, Moskwa 2007, s. 381.

⁷¹ *Wspominajet Ludmiła Putina*, [w:] O. Błockij, *Władimir Putin. Doroga k władzi*, kn. 2, Moskwa 2002, s. 22; A. Awdiejew, *Główne kierunki propagandy rosyjskiej (2004–2006)*, [w:] L. Liburska (red.), *Kultura rosyjska i inteligencja rosyjska. O pisarstwie Lidii Czukowskiej*, Kraków 2003, s. 380–382; T. Kułakowski, *Bóg małego ekranu*, „Nowa Europa Wschodnia” 2014, nr 3–4, s. 53–57.

⁷² Por. np. B. Mazo, *Prijemnik Putina, ili Kogo my budiem wybirat' w 2008 godu*, Moskwa 2005, s. 102 i n., 212 i n.

⁷³ Por. A. Kolesnikow, *Razdwojenije WWP: kak Putin Miedwiediewa wybrał*, Moskwa 2008, s. 215 i n.; R. Miedwiediew, *Dmitrij Miedwiediew...*, s. 156–167; A. Rar, *Rossija źmiot na gaz. Wozwraszczenie mirowoj dierzawy*, Moskwa 2008, s. 220–231, 364–371; G. Pawłowski, *Genialnaja włast'!*, Moskwa 2013, s. 84–85.

lejnycy wyborów prezydenckich w 2012 r. pojawiały się, w sposób sterowany przez władzę, podobne emocje związane z więzieniem, a może jednak niewzięciem, w nich udziału przez Putina, z jego ewentualną rywalizacją z Miedwiediewem itp., gdy zaś powrócił on na urząd prezydenta, odebrano to jako rzecz samorzuciającą i oczywistą – wszak jakże mogłoby stać się inaczej. Przychodzi zauważyć, że już sama możliwość wykreowania i podtrzymywania przez władze kremlowskie podobnych „zagadek-tajemnic” wydaje się mówić więcej o rzeczywistości polityczno-społecznej Rosji i determinantach jej przyszłości niż to, który ze szczegółowych wariantów spełni się i na jak długo⁷⁴.

Po zwycięstwie w wyborach prezydenckich 2008 r., wskazanego przez Putina Dmitrija Miedwiediewa, jego poprzednik i polityczny patron stanął na czele rządu. Niedługo później gospodarka świata weszła w fazę kryzysu finansowo-ekonomicznego, przeżywanego również, nawet szczególnie dotkliwie, przez Rosję z powodu jej jednostronności gospodarczej w spotęgowany sposób podanej na negatywne zmiany koniunktury na rynku surowców energetycznych. W zaistniałej sytuacji Putin zaczął być kreowany – i odbierany tak w szerokiej świadomości społecznej – jako ostatnia, niezawodna opoka, chroniąca społeczeństwo i kraj przed załamaniem i krachem. Ukazywano go jako przywódcę, który zachowuje niezmiennie spokój i pewność siebie, a w sytuacjach dramatycznie trudnych swą władcą wolą potrafi – dla dobra zwykłych ludzi – przełamać, dyktowane przez bezwzględne prawa rynku, hipertroficzne ceny na artykuły pierwszej potrzeby; zmusić kierujących się wyłącznie własnym zyskiem, egoistycznych biznesmenów do liczenia się z bólami i sytuacjami życiowymi swych pracowników, ich rodzin, społeczności lokalnych, z ogólnym dobrem narodu-ludu. Podtrzymywana przez środki masowego przekazu wizja prezydenckiego powrotu Putina, urzeczywistniona po jego zwycięstwie w pierwszej turze w wyborach 2012 r., utrzymywała u wielu jego rodaków przestrzeń przeżywaną nadziei.

Kryzys ekonomiczny 2008 r., którym w sposób bolesny została dotknięta Rosja, uświadomił jednak pewnej części rosyjskiej opinii publicznej anachroniczność, nierozwojowość i nieperspektywiczność instytucjonalno-swiadomościowej strony rzeczywistości rosyjskiej, prowadząc do osłabienia nadziei związanych z wypracowaniem i realizacją kreowanej przez władzę wspólnotowej „idei”. Pojawiły się oznaki odmiennej – od „putinowskiej” – „miedwiediewowskiej” stylizacji wypowiedzi przedstawicieli niektórych organów rosyjskiej władzy i opinii publicznej, łączących sprawę pomyślnego uporania się przez Rosjan

⁷⁴ Podobne działania władzy nie są przecież w Rosji czymś zaskakującym i nowym. Por. M. Kowalska, *Rosyjski mit władzy a kult jednostki*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2013, nr 5, s. 149–150.

i Rosję z trudnymi wyzwaniami przyszłości m.in. ze wzrostem samoświadomości obywatelskiej i rozwojem instytucji społeczeństwa obywatelskiego. W ujęciu prezydenta Miedwiediewa, promującego koncepcję modernizacji Rosji, chodziło o – nie tylko teoretyczną, ale i praktyczną – społeczną odpowiedź na pytanie: „jak stworzyć najlepsze możliwości po temu, żebyśmy my sami, każdy z nas, mógł w działaniu urzeczywistnić swoją wiedzę, możliwości, doświadczenie, nie zdając się na kogoś na górze”⁷⁵. Zamiast tradycyjnej wizji Wielkiego Wzlotu wskazywana była perspektywa stopniowych, rozłożonych na etapy, przemysłanych, konsekwentnie wprowadzanych zmian, a nawyk liczenia na państwo bądź na jakąś „wszechpotężną wiedzę”⁷⁶ miał zostać zastąpiony liczeniem przez Rosjan – obywateli kraju – przede wszystkim na samych siebie.

Krytyczni wobec istniejącego systemu społecznego politolodzy rosyjscy – sami skądinąd pozostający niejednokrotnie również w binarnych strukturach rosyjskiej tradycji i myśli, nie bardzo pozostawiających miejsce dla dostrzegania pojawiania się i możliwości wpływu różnorodnych czynników i elementów ewentualnych częściowych, stopniowych zmian – zachowywali wobec „miedwiediewowskich przemian” daleko idący sceptycyzm: „Problem w tym, że Miedwiediew powtarza tę modernizacyjną mantrę już dwa lata, a w rosyjskim życiu nic się nie zmienia. A jeśli się zmienia, to na gorsze”⁷⁷ – oceniała, by podać symptomatyczny przykład, Lilia Szewcowa, wykładająca politologię na krajowych i amerykańskich uniwersytetach. Co więcej:

Za rządów prezydenta Miedwiediewa pod przykrywką liberalnych haseł odbywa się kolejna mutacja tradycyjnego państwa rosyjskiego. W miejsce autorytaryzmu, który wzmacniał się dzięki wprowadzeniu nieformalnych zasad gry formułuje się policyjne państwo nowego typu. Odbywa się to przez wzmocnienie przepisów: regulacje likwidują jakąkolwiek możliwość politycznego protestu⁷⁸.

W jej słusznej opinii modernizacja oparta na imporcie zachodnich technologii i inwestycji nie gwarantuje liberalizacji kraju: „słyszac takie słowa można zapytać, dlaczego »technologiczne modernizacje« w czasach Piotra I i Stalina nie uczyniły z Rosji nowoczesnego kraju?”⁷⁹

Należy pamiętać, że pojawianie się – podobnych do głoszonych przez Miedwiediewa – idei i haseł, obywatelskich, demokratycznych, liberalnych itp., nie jest niczym niezwykłym w sytuacjach kryzysowych doświadczanych przez Ro-

⁷⁵ D. Miedwiediew, *Jeżegodnoje posłanije Priezidienta Rossijskoj Fiedieracyi Fiedieralnomu sobraniju*, „Parlamentarnaja gazeta”, 13–19.11.2009, s. 1.

⁷⁶ Tamże, s. 3.

⁷⁷ L. Szewcowa, *Modernizacyjne mity*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5, s. 21.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże, s. 120.

sjan⁸⁰. Powyższa, dająca do myślenia, okoliczność nie powinna być oczywiście traktowana każdorazowo jako jednoznaczna podstawa do dedukowania z góry skutków i następstw takich bądź innych działań politycznych w Rosji. W rozpatrywanym przypadku, jak pokazało doświadczenie historyczne już kilku następnych lat, wpływ owych idei, haseł i zapowiadanych działań na świadomościową i instytucjonalną dynamikę rosyjskiej rzeczywistości społecznej był znikomy; nawet więcej – maskowany przez nie kierunek owej dynamiki okazał się wręcz przeciwny.

Głęboko ugruntowane i szeroko rozpowszechnione przeświadczenia, że Rosja zawsze wzbudza u innych państw wrogie uczucia i nikt obcy nie życzy jej dobrze⁸¹, a Rosjanin nie może obejść się bez silnej władzy, która kieruje jego postępowaniem – połączone z deklarowaną gotowością do rezygnacji z wolności politycznych ze względu na ład i porządek w kraju, jego bezpieczeństwo wśród innych, nawet jeśli konflikty z innymi, by podać przykład Ukrainy, spowodowane są przez władze rosyjskie – pozostają wciąż trwałym elementem rosyjskiej rzeczywistości mentalnej i polityczno-społecznej⁸². W następstwie mamy tam do czynienia z generowaniem i podtrzymywaniem szczególnego typu racjonalności politycznej zarówno w odniesieniu do spraw wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Dotyczy to m.in. samozrozumiałości i wręcz autotelizacji działań władzy, akcentującej swe dążenie do urzeczywistnienia pełnej jedności państwowej i narodowej (putinowska Jedna Rosja już samą swą nazwą wyraża treści wysoce symptomatyczne), a także jej dążenie do rozszerzania swych wpływów w świecie, z okazywaniem własnej przewagi czy wyższości wobec innych grup, instytucji, narodów czy państw, traktowanych ostentacyjnie jako słabsze. Podobne postawy i zachowania pojawiają się w wielu przypadkach nawet wówczas, gdy utrudniają *de facto* osiągnięcie określonych celów politycznych państwa rosyjskiego, zwłaszcza w stosunku do niektórych krajów sąsiedzkich – ich potrzeba i wewnętrzssystemowa racjonalność polegają bowiem na tym, że stanowią one jednocześnie element społecznej reprodukcji systemu, środek zaspokojenia

⁸⁰ Charakter retoryki i inicjatywy podejmowane przez Miedwiediewa, wewnętrzne (konieczność walki z korupcją, nadrzędność prawa, potrzeba stworzenia warunków do rozwoju małego i średniego biznesu) i zewnętrzne (gesty służące ociepleniu stosunków z NATO i UE) były, zauważmy, podobne do niektórych haseł i inicjatyw Putina, w okresie obejmowania przez niego władzy na Kremlu, a niekiedy również później. Por. L. Szewcowa, *Miedwiediew na beczce z prochem*, „Nowa Europa Wschodnia” 2008, nr 1, s. 29.

⁸¹ Por. Ju. Afanasjew, *Opasna Rosja*, Moskwa 2001, s. 403 i 408. Jako symptomatyczne w rozpatrywanym kontekście, przytoczmy słowa Aleksandra Mołotkowa: „demonтаж państwa i armii, przemysłu, kultury, demoralizacja społeczeństwa, katastrofa demograficzna, i żadnych działań mobilizujących dla utrzymania tych zgubnych procesów. Przeciwnie, równoległe krańcowo intensywny eksport surowców (gaz, ropa naftowa, drewno, energia elektryczna) – to wszystko, co Zachód potrzebuje od Rosji”. A. Mołotkow, *Missja Rosji. Prawosławie i socjalizm w XXI wieku*, Sankt-Pietierburg 2008, s. 380.

⁸² Por. L. Shevstova, *Putin's Russia*, Washington 2003, s. 103; B. Reitschuster, *Władimir Putin. Dokąd prowadzi Rosję?*, Warszawa 2005, s. 23.

istotnej, „samozrozumiałej” wręcz potrzeby społecznej oraz legitymizacji istniejącej władzy i wzmacniania posiadanego przez nią politycznego poparcia.

Powtarzające się cyklicznie w historii Rosji okresy kryzysu przeżywane są tam jednocześnie, i paradoksalnie, jako zapowiedź, a nawet swoista rękojmia, przyszłego spełnienia, przy czym moment spodziewanej, pozytywnej inwersji odnoszony jest do sytuacji szczytowego nasilenia destrukcji, upadku i sprzeczności⁸³. Co więcej, dostrzeganie istniejącego zapóźnienia i doświadczanej słabości odbierane jest wówczas niejednokrotnie jako świadectwo potencjalnej – nieroztrwonionej, zmagazynowanej i niewykorzystanej wciąż – siły kraju, a większą niż gdzie indziej „upadłość” teraźniejszości traktuje się jako przesłankę przyszłego, uwalnianego od determinacji negatywów dotychczasowości, bliskiego już wlotu rozwojowego. W odniesieniu do pokomunistycznej sytuacji w Rosji podobne przeświadczenia dobrze eksplikuje np. następująca wypowiedź Aleksandra Panarina:

nowe położenie Rosji jako upadającej peryferii, pozbawionej poprzednich zapasów, słabych duchem pobudza do kapitulacji, silnych – do niebywałej aktywizacji twórczej. Paradoks sytuacji polega na tym, że Zachód może zadowalać się starymi stereotypami i trywialnymi ujęciami, wtedy gdy Rosja obiektywnie nie może się na nich utrzymać. Jej dylematem jest: zguba albo twórcze odnowienie⁸⁴.

W ramach podobnej percepcji świata osiągalne i bliskie staje się zatem również to, co w kategoriach empirycznych wydawać się mogłoby właśnie arealne, a przynajmniej bardzo wątpliwe i odległe w czasie: rosyjska hegemonia bądź dominacja w świecie, wskazywanie mu drogi w przyszłość, autentyczne rządy prawa, bycie kulturowym wzorem dla Zachodu itp.

Diagnozy i prognozy, dotyczące Rosji w ogóle, a charakteru tamtejszego państwa, ładu ustrojowego, mechanizmów rozwojowych i życia polityczno-społecznego, w jego aktualnej czy spodziewanej, przyszłej formie, w szczególności, odznaczają się zastanawiająco często wyraźnie spotęgowaną, periodycznie nasilającą się, dychotomiczną wręcz niekiedy, polaryzacją, przeciwstawnością i zmiennością. Analizując procesy transformacji rosyjskiego systemu społeczno-politycznego, a także podejmowane próby rozpoznania charakteru, celów, kierunku i spodziewanych konsekwencji obserwowanych przemian, warto zatem pamiętać o kilku podstawowych problemach identyfikacyjnych, jakie im nieprzypadkowo towarzyszą. Ich przesłanek i objaśnień można i należy szukać zarówno po stronie przedmiotowej (właściwości rzeczywistości rosyjskiej), jak

⁸³ Por. I. Kondakow, *Kryzys cywilizacyjnej idencjności w historii Rosji*, [w:] N. Chrienow (red.), *Iskusstwo w kontekście cywilizacyjnej idencjności*, t. 1, Moskwa 2006, s. 111–116; J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 164–165.

⁸⁴ A. Panarin, *Strategičeskaja stabilnost' w XXI wiekie*, Moskwa 2003, s. 204.

i po stronie podmiotowej (sposoby jej percepcji, konceptualizacji i problematyzacji), na charakterystyce i analizie której koncentruje się moja uwaga; przy czym obie one pozostają ze sobą powiązane, współokreślając się wzajemnie.

W wyrosłych na prawosławnej glebie mentalności i kulturze rosyjskiej, zdominowanych przez silny ładunek eschatologiczny i korelujące z nim poszukiwanie docelowego – paruzyjnego czy *quasi*-paruzyjnego – wspólnotowego Spełnienia, za szczególnie ważny uważany jest wymiar przyszłości⁸⁵. Co więcej, bardzo często przypisuje mu się również faktyczną nadrealność i niezależność w stosunku do empirycznie uchwytnej historii i teraźniejszości. Przyszłość pojmuje się jednocześnie, przypomnijmy, w kategoriach próby inicjacyjnej, której Rosja może – albo nie – sprostać, dychotomizując każdorazowo wizje i oceny tego, co zaczyna się dokonywać. Podmiotową siłę, tworzącą historię, utożsamia się tam tradycyjnie właśnie z – aktualną lub potencjalną – centralną władzą państwową. W jej istnieniu, potędze i działaniu widzi się nie tylko gwarancję, ale również podstawę i kreatora porządku społecznego, a zarazem nosiciela ponadpartykularnej racji i prawdy. Jeśli aktualna władza traci podobne przymioty i zdolności, staje się, w oczach Rosjan, narzędziem równie hipertroficznym pojmowanego rozkładu i nosicielem antyprawdy. Traci ona wówczas swą legitymizację i, jak oczekuje się, powinna zostać zastąpiona przez inną⁸⁶, przeżywaną i pojmowaną w zasadniczo podobny, jak wcześniej poprzednia, sposób.

W kraju o wielowiekowej tradycji personifikacji samodzielną władzy identyfikacyjne zabiegi, dotyczące charakteru politycznej rzeczywistości Rosji, w sposób naturalny ogniskują się na osobie władcy czy przywódcy państwa. Skala i zasięg spodziewanego, lub już dostrzeganego, wpływu personifikowanych zmian politycznych na losy kraju, wykraczają zwykle daleko poza ich odpowiedniki, pojawiające się w przypadku podobnych sytuacji we współczesnych społeczeństwach zachodnich. W ramach rozpatrywanego sposobu pojmowania świata, w odniesieniu do celów i rezultatów działań jednego i tego samego rosyjskiego przywódcy i jego ekipy, mogą się zatem pojawić tak spolaryzowane wzajemnie diagnozy, identyfikacje i towarzyszące im oceny, jak: konsolidująca i destrukcyjna, rozwojowa i regresywna czy zastojowa, autorytarna i demokratyczna, europejska i antyeuropejska czy azjatycka itd.

W roli symptomatycznego świadectwa i konkretyzacji powyższego można posłużyć się przypadkiem Władimira Putina. Formuły identyfikacyjne, odnośzone do niego po objęciu przezeń władzy, były tyleż liczne, co zadziwiająco wręcz zróżnicowane – od określeń: „Niemiec na Kremlu”, „rosyjski de Gaulle”,

⁸⁵ Por. T. Špidlik, *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 431 i n.

⁸⁶ Por. I. Domnikow, *Mat'-ziemia i Car'-gorod. Rossija kak tradycionnoje obszczestwo*, Moskwa 2003, s. 225, 250, 372–274.

„Putinochet”, „Europejczyk”, „okcydentalista”, „antyokcydentalista”, „czekista”, „humanistyczny liberal” „bolszewik”, „pozytywista”, „bezlitosny dyktator typu Stalina”, „reformator z KGB”, „autokrata z przypadku”, „niewątpliwy demokrat”, „car Władimir Rockefellerowicz”, „raczej konserwatysta niż demokrat, zwolennik surowej władzy”, „Gazputin”, „Władimir I Groźny”, „Borys II Putin”, „Władimir III”, „Kim II Putin”, „mały car”, „nowy Piotr Wielki”, po pytania: „polityk czy urzędnik?”, „demokrata czy tylko reformator?”, „okcydentalista czy słowianofil?”, „car czy doża”, „zwolennik wtłoczenia Rosji w »cywilizację światową« czy stronnik »szczególnej drogi rosyjskiej«?”, „Kim jest Putin?” lub w bardziej okcydentalistycznej stylizacji: „Kim Pan jest, mister Putin?”, by później, podobnie jak Aleksander Sołżenicyn, wyeksplikować niejednokrotnie *de facto* sprawę w tradycyjnie rosyjskiej formule zagadki-tajemnicy: „Na wiele sposobów jest on [tj. Putin – przyp. M. B.] łamigłówką”⁸⁷.

Co ciekawe, stanowiska i oczekiwania rosyjskich twórców i odbiorców podobnych prób i schematów identyfikacyjnych podlegały – w pierwszych zwłaszcza latach sprawowania przez niego władzy – często wyraźnej polaryzacji na wzajemnie przeciwstawne, równie natomiast jednoznaczne, ujęcia czy formuły lub oscyływały między jednymi i drugimi, akcentując jakby sytuację niewystarczalności, „zwykłych” konstrukcji poznawczych do uchwycenia rozpatrywanego fenomenu. Można powiedzieć wręcz, iż w wielu przypadkach wahały się one między próbami rozwiązania „zagadki Putina” a formami podkreślania „Putinowskiej tajemnicy” – pojmowanymi jako znaczące i aktualne konkretyzacje „rosyjskiej tajemnicy” i „rosyjskiej zagadki” – wynoszonymi *de facto* każdorazowo poza zwykłe, „upadłe” uwarunkowania, ograniczenia i determinacje, rozpoznawalne w kategoriach wiedzy profanicznej oraz poza możliwości eksplanacyjne, jakie ona stwarza. Jeśli tak, pewnie znacznie więcej czy bardziej bezpośrednio niż o samym prezydencie mówią one o jego rodakach, a – w szerszym kontekście poznawczych odniesień – o mentalności, kulturze i tradycji politycznej Rosji, o świadomości, postawach, sposobach postrzegania, konceptualizacji i problematyzacji świata przez współczesne społeczeństwo rosyjskie.

W kwestii rozpoznawanego autokratycznego albo demokratycznego, charakteru politycznych przemian w pokomunistycznej Rosji, a w szczególności obserwowalnej tendencji do wzajemnej dychotomizacji formułowanych diagnoz istotną rolę odgrywała – zwłaszcza w okresie pierwszego piętnastolecia po upadku ZSRR – sprawa uwikłania w sowiecką przeszłość. Jednym z jej przejawów, fatalizującym wpływ komunistycznego dziedzictwa na rosyjską rzeczywistość była skłonność do absolutyzowania siły i trwałości związków osoby i ekipy Putina z komunistyczną Rosją, jej ideologią i siłami bezpieczeństwa,

⁸⁷ Cyt. według R. Sakwa, *Putin...*, s. 35.

sprzyjająca jednostronnemu wiązaniu sowietyzmu i Putinowskiej Rosji, mechanicznemu wręcz niekiedy identyfikowaniu i kwalifikowaniu obserwowanych zjawisk i procesów jako symptomów resowietyzacji; drugim natomiast – skoro ZSRR przestał istnieć – ufność w możliwość łatwego, szybkiego i pełnego uwolnienia się Rosji i Rosjan spod owego wpływu. W podobnej perspektywie znacznie młodszy i nie związany aktywnie z systemem sowieckim i sowieckimi siłami bezpieczeństwa Dmitrij Miedwiediew mógł zatem stwarzać – zwłaszcza w oczach osób, które bardzo pragnęły żywić podobne nadzieje – szanse emancypacyjnej przemiany.

Analizy różnorodnych uwarunkowań podatności Rosji i Rosjan wieku XX na procesy bolszewizacji pozwalają bez wątpienia ujawnić cały szereg sprzyjających temu czynników, głęboko wpisanych w najszerzej rozumianą tradycję polityczno-kulturową oraz rzeczywistość instytucjonalną i społeczno-mentalną kraju. Wiele z nich – mimo rozmaitych zmian, modyfikacji i metamorfoz – pozostaje żywotnymi również dziś, wpływając na postawy, ambicje, dążenia i zachowania Rosjan i władz rosyjskich, w ich wymiarze świadomościowo-ideologicznym i społeczno-instytucjonalnym. Wcale niekoniecznie, i wraz z upływem lat w coraz mniejszym stopniu, są one jednak po prostu kontynuacją swych bolszewickich i sowieckich odpowiedników czy bezpośrednią pochodną komunistycznego elementu biografii nowych władców Rosji. Ich żywotności sprzyjają bowiem również treści o naturze znacznie ogólniejszej i bardziej trwałej, z dziedzinie określonego charakteru relacji między władzą a społeczeństwem, grupą i jednostką, sposobu pojmowania własnej tożsamości oraz typu reakcji na – przede wszystkim zachodni – kontekst zewnętrzny oraz związane z tym wyzwania cywilizacyjne, towarzyszące losom Rosji od kilku przynajmniej stuleci⁸⁸.

Trudności rosyjskiej nadziei, podobnej do tej, którą żywili – żywią? – przedstawiciele proeuropejskiej części inteligencji, mają zatem charakter bardziej podstawowy i nie dotyczą one jedynie ich samych i sposobu dokonywanej przez nich percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości społecznej, historycznej i współczesnej. Na nie mniejsze i nie mniej liczne, choć po części inne, napotykać przecież również reprezentanci alternatywnego – intencjonalnie także proeuropejskiego, unikającego jednak dychotomizacji zarówno samej rzeczywistości społeczno-polityczno-kulturowej, jak i formułowanych wizji uporania się z jej problemami – sposobu pojmowania sprawy, w którego tok myślenia starał się wpisać swe prezydenckie orędzie Dmitrij Miedwiediew. By ująć sprawę w kategoriach bardziej ogólnych, dostrzegając, i słusznie pozy-

⁸⁸ Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2009, s. 14–29, 44–50, 53–66, 86–93 i in.

tywnie oceniając, rozmaite – jak się niejednokrotnie z czasem okazuje, niestety dość instrumentalnie i selektywnie przyznawane i odbierane przez władzę – przejawy zmniejszenia się skali bezpośredniej przemocy stosowanej przez nią w stosunku do społeczeństwa, wykształcania się sfery prywatności jednostek, rosnącej strefy wolności elitarnej, zwłaszcza inteligencji twórczej, od indoktrynacji, utrwalanie się elementów kapitalistycznej gospodarki i rynku itp., mają oni z kolei skłonność do konstatowania, zapowiadania czy prognozowania – dokonującego się jakoby procesu prowadzącego ów kraj ku obywatelskości, wolności, praworządności, zachodzenia w nim przemian europeizujących i demokratyzujących – jako generalnej czy przeważającej tendencji rozwojowej występującej we współczesnej i przyszłej Rosji⁸⁹.

Problem w tym, że brakuje przekonujących czy choćby znaczących podstaw do uznania podobnych zjawisk i procesów za podstawową czy przeważającą tendencję rozwojową współczesnej Rosji. Zasadniczym wyznacznikiem charakteru i dynamiki tamtejszej rzeczywistości ostatnich stuleci wydają się nadal, nie jakieś domniemane, „entelechiczne” dążenia ku Europie, europejskości, demokracji, obywatelskości, praworządności itp., a podlegające – nie bez historycznych kryzysów i zmienności formuł swych, ideologicznych zwłaszcza, specyfikacji – procesom samoreprodukcji struktura państwowcentryczna i tradycja imperialna. Przez miliony Rosjan pojmowane są one nie tylko jako samozrozumiałe i naturalne – „prawdziwie rosyjskie” formy życia społecznego oraz przesłanki wspólnotowego sensu i spełnienia, ale także jako podstawa i warunek integralności kraju bądź wręcz możliwości jego przetrwania w ogóle, wytwarzając swe świadomościowe i instytucjonalne, mentalne, polityczne, społeczne, kulturowe, moralne i ideologiczne obiektywizacje i odpowiedniki.

Wywierają one silny wpływ na postawy i zachowania Rosjan, na sposób odbioru, pojmowania, modyfikującej adaptacji i funkcjonowania w Rosji genetycznie zachodnich wartości, idei, inspiracji i instytucji społecznych. W sytuacji, gdy rzeczywista podmiotowość społeczna pozostaje monopolem władzy, interesy tej ostatniej, a także mechanizmy reprodukcji i dynamiki systemu polityczno-społecznego, określają w przemożnym stopniu charakter owych procesów i mechanizmów⁹⁰, przesądzających m.in. o utylitarno-instrumentalnym traktowaniu i funkcjonowaniu treści i zapożyczeń europejskich – przede wszystkim jako środków służących utrwalaniu i wzmocnieniu władzy, sprawowaniu przez nią politycznej kontroli i ekspansji w samej Rosji i poza jej granicami⁹¹. Trud-

⁸⁹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011, s. 428–430.

⁹⁰ A. Pielipienko, *Russkaja sistema na wiesach istorii* (tekst w posiadaniu autora), s. 20; K. Jarzyńska, *Byle nie było wojny*, „Nowa Europa Wschodnia” 2015, nr 2, s. 38–40.

⁹¹ Por. A. Achijezier, I. Klamkin, I. Jakowienko, *Istorija Rossii: koniec ili nowoje naczatko?*, Moskwa 2008, s. 175–176, 350.

no byłoby zatem jednoznacznie prowolnościowo wypowiadać się o społecznych skutkach technologicznych środków i wynalazków, wcale niekoniecznie i nie zawsze dających, jak próbował przekonywać w swym orędziu, Dmitrij Miedwiediew, „więcej wolności człowiekowi” i prowadzących do „wolnej rywalizacji otwartych formacji politycznych”⁹².

Przychodzi zapytać o – ujawniające się w kontekście przeprowadzanych w książce analiz – niektóre przynajmniej przyczyny, uwarunkowania i możliwe objaśnienia faktu, iż społeczny odzew na apel, idee i hasła Miedwiediewa był tak niewspółmiernie słaby i mało powszechny w porównaniu z reakcją Rosjan na polityczny manifest, idee i hasła jego prezydenckiego poprzednika. W utrwalonej od wieków, i kultywowanej w ich wspólnotowej tradycji, mentalności Rosjan istnieje wszak silna tendencja do utożsamiania władzy z podmiotem sprawującym funkcje władcze – przy czym „sakralizowany jest nie człowiek i nawet nie tron, ale człowiek siedzący na tronie”, a w ponawianym przy kolejnych zmianach personifikacji władzy pytaniu „kto (będzie)?” zdaje się ujawniać swą obecność „oczekiwanie na cud przemienienia władzy”, odnoszony z trwogą i nadzieją do nowego bądź spodziewanego „bohatera-misji”⁹³.

Przyczyn słabości wspomnianego odzewu, i towarzyszącej mu wiary w realność proklamowanych przemian, było, jak można sądzić, przynajmniej kilka, by przykładowo wymienić: wyczuwalny przez Rosjan brak politycznej samodzielności D. Miedwiediewa i zdolności przejawienia przez niego siły-mocy sprawczej; dostrzegalny brak bezpośredniego, legitymizującego zaangażowania w sprawę ze strony poprzedniego prezydenta, a ówczesnego premiera, W. Putina; nie dość głęboki poziom kryzysu społeczno-ekonomicznego, dotyczącego przede wszystkim zrozumiałych dla części ekspertów problemów modernizacyjno-rozwojowych, nie zaś jedynie elementarnych, codziennych potrzeb życiowych ogółu Rosjan; relatywnie dobry, w porównaniu z nie bardzo przecież odległym i dramatycznie przeżywanym – zapamiętanym okresem pokomunistycznej *smuty*, stan bezpieczeństwa społecznego i warunków egzystencji; za uważane sprzeczności interesów – zachowujących nadal swą wewnętrzną siłę i integralność, aparatu państwowego i resortów siłowych, dzierżących faktyczny monopol władzy – z charakterem zapowiadanych zmian; deklaratywność proklamowanych zmian przy braku ich dostatecznego przełożenia na konkretne i kompleksowe działania polityczne, ekonomiczne czy społeczne; przyzwyczajenie mieszkańców Rosji do sytuacji, w której głoszone przez Kreml idee i hasła, są nie tyle opisem rzeczywistości, ile podawanym do wiadomości, obowiązującym wzorcem dyskursu publicznego, mającego pokazać, iż ludność w nie wierzy oraz popiera działania władzy itd.

⁹² D. Miedwiediew, *Rosjo, naprzód!*..., s. 22.

⁹³ Por. A. Pielipienko, *Russkaja sistema...*, s. 5.

Przyczyny niewkroczenia przez Rosję na drogę zapowiadanych, gruntownych reform nie były zarazem przypadkowe czy jedynie subiektywne, jeśli zgodzić się z twierdzeniem, że w stopniu, w jakim podmiotowość władzy zakłada odpodmiotowanie społeczeństwa, w sposób zupełnie naturalny – dopóki funkcjonują jego podstawowe struktury i mechanizmy, a postawy i aktywność życiowa ludności zorientowana jest przede wszystkim na przetrwanie – brakuje siły społecznej gotowej i zdolnej dokonać modernizującego, obywatelskiego i demokratycznego przełomu. Nie leży on w – wraz z postępującym rozkładem sakralizowanych formuł ideologicznych, coraz ewidentniej partykularyzowanym czy wręcz „sprywatyzowanym” – interesie aparatu władzy; podobnie „sprywatyzowane” społeczeństwo („ludność”) – nastawione przede wszystkim na indywidualne przetrwanie i, ewentualnie, własny życiowy sukces niektórych spośród jego członków – nie ma możliwości, a *de facto* również, przeżywanej rzeczywistości jako fundamentalna i motywująca, potrzeby jego dokonania. Ci, którzy się z tym nie godzą, zaczynają niekiedy w akcie desperacji ubolewać nawet, paradoksalnie, nad brakiem gotowości „protestującej Rosji” do posłużenia się przemocą w dziele przemiany Rosji, chociaż w ich własnym, słusznym skądinąd zasadniczo, przekonaniu właśnie polityczna przemoc stanowi przecież jeden z konstytutywnych elementów krytykowanej przez nich rosyjskiej dotychczasowości⁹⁴.

Podstawowym rysem rosyjskiej rzeczywistości ostatnich stuleci wydają się ulegające reprodukcji – nie bez periodycznych kryzysów i specyfikacji – struktura, mentalność i tradycja autorytarно-imperialna, wytwarzające swe, systemowo uwarunkowane, świadomościowe i instytucjonalne, mentalne, polityczne, społeczne, kulturowe, moralne i ideologiczne obiektywizacje i odpowiedniki⁹⁵. Obserwowane w ostatnich latach ponowne próby wkroczenia przez Rosję na drogę zmierzającą do odbudowy tamtejszej tradycji mocarstwowo-imperialnej, większości jej mieszkańców wydają się wciąż czymś prostszym i bardziej naturalnym, czy wręcz samozrozumiałym, niż próby dokonania gruntownych przewartościowań owej tradycji, które musiałyby sięgać samych podstaw rosyjskiej tożsamości i związanego z nimi typu ładu społecznego, struktur mentalnych, narodowych ambicji i kulturowych wzorów.

Jest wysoce wątpliwe, by zasadniczo inny od realizowanego od początku XXI w. program polityczno-ideologiczny i gospodarczy (w szczególności liberalny program w stylu zachodnim) mógł stać się w przewidywalnym horyzoncie czasowym w Rosji alternatywną podstawą konsolidacji i przebudowy społecznej. Podtrzymywanie niektórych istotnych treści rosyjskiej tradycji po-

⁹⁴ Por. Ju. Afanasjew, A. Dawydow, A. Pielipienko, *Wpieriod, nielzja nazad!*, „Kontinent” 2009, № 141, s. 14.

⁹⁵ Por. J. Afanasjew, *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009, s. 12–16.

litycznej i związanego z nimi typu ładu społecznego stanowiło – i wciąż wydaje się stanowić – niezbędny warunek możliwości powstrzymywania procesów dezintegracji i rozkładu, a więc i, we wskazanym, elementarnym przynajmniej sensie, przesłankę jakiegokolwiek modernizacji rozwojowej. W rosyjską mentalność wpisane jest głęboko nie tylko pragnienie pójścia własną drogą, ale również – potęgający się każdorazowo w okresach *smuty* – lęk przed społecznym chaosem i rozpadem, obrony przed którymi szuka się w forsownym odbudowywaniu potęgi władzy, utożsamianej nie tyle z gwarancją, ile wręcz z podstawą porządku społecznego i samego istnienia państwa w nieodmiennie jakoby wrogim Rosji świecie⁹⁶. Jednocześnie jednak, w stopniu, w jakim Putinowska formuła rozwiązywania rosyjskich problemów pozostaje w ramach tradycyjnych sposobów myślenia i działania, których następstwem jest przecież w znacznej mierze rosyjska teraźniejszość, stanowi ona *de facto* ogniwo procesów ich reprodukcji. Jak dotychczas – czego w odniesieniu do przyszłości Rosji nie należy ani fatalizować, ani lekceważyć – przebiegała ona w ramach algorytmu: autorytaryzm–*smuta*–autorytaryzm...; nie powinno się oczywiście absolutyzować, fatalizować czy uahistoryczniać identyczności kolejnych powtórzeń, przynoszących przecież każdorazowo, różniące się w jakimś stopniu od poprzednich, formy społeczno-polityczne i ideologiczne.

Pozostawanie w sferze ambicji, zachowań i struktur tradycyjnych, autorytarnych i imperialnych nie jest jednak pozbawione momentu nie tylko antymodernizacyjnego, ale i autodestrukcyjnego – ograniczając, ekstensyfikując, ujednostronniając, wyczerpując i trwoniąc możliwości rozwojowe państwa. Uruchamiane z kolei, charakterystyczne dla okresów rosyjskiej *smuty*, próby stworzenia nowego, w szczególności wzorowanego na zachodnim, typu porządku społecznego napotykają jednak szybko silne mechanizmy blokujące: dysfunkcjonalność amalgamatu elementów starych i nowych oraz rosnące poczucie groźby całkowitego rozpadu społeczeństwa i państwa skłaniają ku powrotowi do form tradycyjnych i szukania remedium we wzmacnianiu centralnej władzy. Jej tradycyjnie pojmowana wszechmoc i – demokratyzacyjna, a w pewnym stopniu również modernizacyjna bezsilność znajdują się zatem zastanawiająco blisko siebie.

Przedstawiona wyżej charakterystyka dotyczy utrwalonego i rozpowszechnionego w Rosji, uświęconego jej wielowiekową tradycją, sposobu konceptualizacji w rzeczywistości społeczno-politycznej źródeł i uwarunkowań rozpowszechnionego sposobu pojmowania świata i władzy oraz ich instytucjonalnych korelatów i odpowiedników. Pomaga ona – jak sądzę – lepiej rozumieć i peł-

⁹⁶ Por. M. Mendras, *Powrót do oblężonej twierdzy?*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007, s. 152–158; Ju. Romanczenko, *Ochota na Rossiju. Naszy wragi i „druzja” w XXI wieku*, Moskwa 2005, s. 87 i n., 213 i n., 311 i n.

niej objaśniać skalę wzajemnej odmienności, przeciwstawności i paradoksalności pojawiających się tam formuł identyfikacyjnych, czasowej i kulturowej odległości wskazywanych analogii historycznych oraz wpływu personifikowanych zwykle zmian politycznych na losy kraju w ogóle, a identyfikacji, diagnoz czy po prostu przesądzeń, dotyczących autokratycznego czy demokratycznego charakteru przemian rosyjskiego systemu politycznego, w szczególności.

Z podobnymi zjawiskami spotykamy się jednak również w wielu zachodnich koncepcjach i diagnozach odnoszonych do Rosji. Jak można przypuszczać, sprzyjają temu wówczas m.in.: dostrzegany – w sposób ujednostronniony przez dychotomizujące kontrastowanie Rosji z Zachodem – autokratyczny bądź traktowany jako opis już istniejącej czy, choć już raczej jedynie sporadycznie stającej się realności, deklarowany przez władzę i konstytucję, demokratyczny charakter rosyjskiego systemu politycznego; sugestywność samodzierżawnej lub demokratycznej autoprezentacji politycznej Kremla na zewnątrz; generująca spolaryzowane oceny i identyfikacje dialektyka podobieństwa-niepodobieństwa Zachodu i popiotrowej Rosji; tendencja do absolutyzowania swobody działania rosyjskiego centrum politycznego i możliwości kreowania przez nie rzeczywistości społecznej kraju; standardy medialno-komercyjnej atrakcyjności personifikowanego i udratyzowanego obrazu świata oraz wpisywanych weń, dokonujących się jakoby właśnie, jednoznacznych i definitywnych przemian; przejawy myślenia życzeniowego, hipostazowania własnych nadziei i obaw; absolutyzowanie albo, przeciwnie, negowanie znaczenia zachodniego odniesienia i wpływu dla tożsamości politycznej i dynamiki rozwojowej państwa rosyjskiego.

Wspólnym podłożem wielu – nie tylko rosyjskich – prób i towarzyszących im formuł objaśnienia Rosji wydaje się pozostawanie w sferze przedkantowskiej *de facto* perspektywy teoretycznej, związanej z przeświadczeniem o biernym charakterze, niedostrzegającej nieuchronności każdorazowego współtworzenia poznawanej przedmiotowości przez konstrukcje myślowe, służące jej opisowi i objaśnieniu. (Sprzyjają temu m.in. uwikłanie świadomości społecznej, kultury masowej i przekazu medialnego w archaiczne struktury i sposoby percepcji, przeżywania i konceptualizacji świata oraz, bezwiedne lub świadome, nakładanie się na siebie doświadczenia *sacrum* i doświadczenia *profanum*, wiedzy sakralnej, czy *quasi*-sakralnej, i wiedzy profanicznej⁹⁷, a w mentalności rosyjskiej, ponadto, silnie obecne w niej: mistyczny realizm, maksymalizm eschatologiczny, ontologizm, binaryzm i, paradoksalnie, towarzysząca mu ufność w nieodległą już możliwość finalnego pogodzenia przeciwieństw, ideał „wiedzy inte-

⁹⁷ Por. M. Broda, *Between 'Sacrum' and 'Profanum': Authority, Knowledge, Democracy*, „Limes. Cultural Regionalistics” 2009, vol. 2, No 2, s. 116–124.

gralnej” itp.⁹⁸) W przekonaniu, że poznając prawdziwie odtwarza się jedynie po prostu – i wypowiada – naturę, struktury i właściwości samej rzeczywistości, wpisuje się ją w ramy własnych, przyjętych wcześniej, koncepcji myślowych, przesądając już z góry o jej zasadniczej naturze, strukturach i właściwościach. Poszukuje się wówczas, wierząc, iż jest to możliwe, jedynej jakoby prawdziwej diagnozy i jednoznacznej wykładni – postulowanej przez siebie *de facto* w określony sposób – rzeczywistości rosyjskiej, zdolnej wyrazić jej domniemaną istotę, która wcześniej czy później, lecz raczej już niedługo, objawi się w swej czystości i pełni, określając definitywnie oblicze Rosji, w szczególności jej – swoście rosyjską, samodzielną bądź prawdziwie czy suwerennie demokratyczną albo europejską, demokratyczną i obywatelską na wzór zachodni itd. – przyszłość.

Przy rozpatrywanym sposobie postrzegania, przeżywania i konceptualizacji świata, prawa, które mają opisywać i wyjaśniać Rosję, przestają być uproszczonym, syntetycznym uporządkowanym zapisem dotychczas zaobserwowanych zależności między różnymi, empirycznie uchwytnymi, zjawiskami, o których wiedza pozwala na formułowanie nieuchronnie hipotetycznych przecież uogólnień i prognoz, a stają się – intencjonalnie – ekskluzywnym rozpoznaniem, opisem i objaśnieniem hipostazowanej czy unadrealnianej domniemanej istoty rosyjskości. Analiza owej „istoty” umożliwiać ma jakoby wyprowadzanie z niej praw empirycznych, poznanie których umożliwiać ma z kolei dokonywanie – tyleż jednoznacznych, co definitywnych – identyfikacji i diagnoz, dotyczących porządku społecznego i kulturowego w Rosji, czy wręcz „dedukowanie” – „entelechicznie”, „objawieniowo”, „samospelnieniowo” itp. pojmowanej – rosyjskiej przyszłości. Gdy z czasem towarzyszący temu, zwykle bezwiednie, zabieg podobnego „zaklinania” rzeczywistości, pozwalającego, jak by się chciało, przekroczyć granice oddzielające od siebie sfery iluzji i rzeczywistości, okazuje się nieskuteczny, przychodzi szukać kolejnego ekskluzywnego „klucza” do Rosji. Albo też podjąć zasygnalizowane wyżej wyzwanie, postawione naukowej wiedzy i samoświadomości przez Immanuela Kanta; niepokojąco często aktualne również dziś.

⁹⁸ Por. tenże, *Rosyjskie pytania o Rosję jako problem filozoficzny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, nr 19 (69), s. 170–174.

ROZDZIAŁ 5

ROSYJSKIEJ INTELIGENCJI PROBLEMY Z ROSJĄ

Najbardziej rozpowszechniony, utrwalony i najczęściej wymieniany – w pozytywnym, negatywnym czy po prostu opisowym i eksplanacyjnym sensie, jako akceptowany, kwestionowany bądź problematyzowany – schemat czasowy dzieli dzieje Rosji na dwa zasadnicze okresy: przedpiotrowy i popiotrowy. Od początku towarzyszy mu poczucie wagi, podobnie pojmowanych i ocenianych, reform piotrowych, symbolu europeizacyjnych przemian kraju – traktowanych jako zobowiązanie do ich kontynuacji i dopełnienia, wezwanie do przeciwstawienia się zapoczątkowanym przez nie procesom i przeciwdziałania rezultatom, które ze sobą niosą, bądź przedmiot intencjonalnie nieuprzedzonego namysłu, który dopiero ma określić postawę wobec nich. Jednym z następstw piotrowych i popiotrowych przemian było, w szczególności, powstanie i ukształtowanie się inteligencji rosyjskiej, pojmowanej tam – i pojmowanej przez nią samą – nie tylko jako kategoria intelektualna, kulturowa, polityczna i społeczna, ale również etyczna, ideologiczna, historiozoficzna, a nawet *quasi*-sakralna¹.

Symbolizowane imieniem Piotra I otwarcie się Rosji na wzorce i wartości kultury zachodniej wyzwoliło liczne impulsy twórcze, leżące zarówno u podstaw wielkich dzieł kultury rosyjskiej, jak i działań politycznych, prowadzących do stworzenia imperialnej potęgi kraju; uruchomiło jednak również zarazem szereg głębokich procesów dezintegracji. Gdy na poły zeuropeizowana Rosja straciła swą społeczno-kulturową integralność, rosyjskie warstwy wykształcone znalazły się w sytuacji – wewnętrznego już wówczas dla nich – rozdarcia między rodzimą tradycją staroruską a wartościami i normami cywilizacji europejskiej. Nosicielka świadomości narodowej, inteligencja rosyjska, oderwana od pozostającego poza zasięgiem procesów europeizacyjnych ojczystego ludu, czuła się wyobcowana również w stosunku do państwa i całego porządku społecznego, których nie można było już legitymizować ani w kategoriach staroruskiego, ani zachodniego, europejskiego systemu wartości².

¹ Por. A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 16–17; J. Dobieszewski, „Zewnętrzność” w rosyjskiej filozofii historii, [w:] tenże (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998, s. 53.

² Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011, s. 95–99.

Kwestie wzajemnego stosunku Rosji i Europy stały się od wieku XIX centralnym problemem myśli rosyjskiej. Biegunowe intencjonalnie postawy wobec przeżywanej sytuacji wyobcowania wyznaczyły: słowianofilski zamysł odrzucenia wpływów kultury Zachodu i powrót do tradycji staroruskiej oraz okcydentalistyczny program konsekwentnej europeizacji całej Rosji. Z czasem pojawiły się również inne postawy. Z jednej strony próby relatywizacji opozycji kulturowej Rosji i Zachodu przez zastąpienie autorytetu afirmowanej przez siebie tradycji kulturowej – jednej lub drugiej – poprzez swobodny wybór wartości przez wyemancypowany umysł „krytycznie myślącej jednostki”. Z drugiej, przyjmujące różną postać próby uzasadnienia esencjalnej zgodności wartości rosyjskich, zachodnich i ogólnoludzkich, inteligenckich i ludowych, wskazania możliwości ich przyszłej harmonijnej syntezy. Odchodzono wówczas od idei radykalnego przeciwieństwa Rosji i Zachodu, misję swojej ojczyzny dostrzegając niejednokrotnie właśnie w tym, iż wchłonie ona i zrewitalizuje wszystko to, co najlepsze w przekwitającej już jakoby kulturze europejskiej, pobudzi ją do nowego życia. Przeczuwany – często upragniony i postulowany – zmierzch „gnijącego Zachodu” przeżywany był jednocześnie jako szansa i wyzwanie dla Rosji³.

Zasadniczym rysem samoświadomości popiotrowej Rosji pozostawała od jej początku wyczuwana społeczno-kulturowa nietożsamość, wewnętrzne pęknięcie, brak – i próby finalnego odzyskania czy osiągnięcia – własnej tożsamości. Nie działało się tak przypadkiem: zarówno rdzenna „rosyjskość”, jak i czysta „europejskość” w odniesieniu do niej, i do popiotrowej rzeczywistości kraju w ogóle, stanowić mogły jedynie abstrakcje myślowe o domniemywanej, wysoce spekulatywnej, wtórnie konstruowanej treści⁴. Świadomość inteligencji rosyjskiej była przecież genetycznie i strukturalnie ukonstytuowana przez dyfuzję kultury zachodniej w Rosji, zatem jej samorozumienie nie mogło tak naprawdę dokonywać się już (również wtedy, gdy subiektywne intencje niektórych jej przedstawicieli – były – są całkowicie przeciwstawne) bez obecności europejskiego zapośredniczenia⁵. W następstwie powyższego, zmagania myślicieli rosyjskich i Rosji z Europą stawały się siłą rzeczy jednocześnie ich zmaganiem z samymi sobą⁶.

W odniesieniu do Rosji trzech ostatnich stuleci, której charakter i dynamikę współwyznacza interakcja „substancji” zastanej i treści kultury zachodniej, a oba genetycznie odmienne pierwiastki współstapiają się – chociaż nie do końca – ze sobą, tworząc niesprowadzalną już do nich rzeczywistość *sui generis*, sto-

³ Por. tamże, s. 111–116.

⁴ Por. M. Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja*, Łódź 1994, s. 54 i n.

⁵ Dostrzegał to już Piotr Czaadajew. Por. P. Czaadajew, *Filosofskije pis'ma*, [w:] tenże, *Połnoje sobranije soczinenij i izbrannije pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991, s. 433.

⁶ Por. S. Filipowicz, *Rosja i Europa – eros i trauma*, [w:] *Historia i geopolityka. Rosja na progu XXI stulecia*, Warszawa 2000, s. 127.

sowanie rozróżnień typu „wewnętrzne” i „zewewnętrzne”, „endogenne” i „egzogenne” wymaga szczególnej ostrożności⁷. Gdy nie towarzyszy im dostateczna samoświadomość kontekstu, stają się one zabiegiem sztucznym, w manicheizującym duchu absolutyzującym dualizm – przemieszanych *de facto* w znacznym stopniu ze sobą i przenikających się wzajemnie – składników rzeczywistości rosyjskiej. Nie jest przecież wcale tak, jak chcieliby radykalni słowianofile, że „europejskość” stanowi jedynie zewnętrzną, i możliwą do definitywnego usunięcia, warstwę rzeczywistości – nie tylko instytucjonalnej, ale i świadomościowej – pod którą kryje się jakoby, czekając jedynie na odsłonięcie, rdzennie rosyjskie „jądro”, ani tak, jak usiłują czasem wierzyć zdesperowani okcydentaliści, że odmienna od zachodniej, rosyjska swoistość jest po prostu czymś z czego można, i trzeba, w końcu wyrosnąć.

Najbardziej samoświadomi zwolennicy konsekwentnej europeizacji w Rosji nie mogą lekceważyć historycznych doświadczeń swego kraju, które wskazują na w znacznym stopniu destrukcyjny, jak dotąd, efekt „naświetlania” jej indywidualistyczną kulturą Zachodu. Prowadził on bardzo często do rozpadu tradycyjnych więzi społecznych, do wzrostu wykorzenienia i do atomizacji jednostek, skłonnych do zachowań skrajnych, przy równoczesnych trudnościach stabilizacji życia społecznego w Rosji opartej na instytucjach rynkowych i prawnych, wolnościach obywatelskich i zasadach etycznego utilitaryzmu⁸. O ile uświęcone tradycją, ideologiczne, polityczne i kulturowe ambicje inteligencji rosyjskiej wyznaczone są w wielu wypadkach przez finalistycznie i maksymalistycznie pojętą ideę pozytywnej syntezy wartości rodzimych i zachodnich, rosyjskich i ogólnoludzkich, o tyle doświadczenia historyczne zdają się stawiać przed nimi przede wszystkim problem możliwości uniknięcia realności syntezy negatywnej. Ojczyzna Dostojewskiego nie jeden już raz doświadczała bowiem rozczarowania kolejnymi projektami przebudowy rodzimej gleby według wzorów zachodnich, w rezultacie których zamiast upragnionej „Euroazji” powstawała w niej raczej – spotęgowana jeszcze w swym odbiorze przez, typową dla rosyjskiej mentalności i kultury, binarność ocen i postaw⁹ – karykaturalna „Azjopa”¹⁰.

Rosjanie tak naprawdę nie są wciąż – nie mogą być? – pewni, czy są, i czy chcą być, częścią Europy, czy jej alternatywą. Zmierzając – jeśli zsumować nie-

⁷ Kulturowe dziedzictwo historyczne Rosji nie może być zresztą opisane wyłącznie w kategoriach „rdzennie rosyjskie” i „zachodnie”; ważne były przecież również m.in. wpływy skandynawskie i mongolskie. Por. A. J. Toynbee, *A Study of History*, t. 12: *Reconsideration*, London–New York–Toronto 1961, s. 537–542.

⁸ Por. A. Kara-Murza, *Wobec wykorzenienia*, „Res Publica” 1991, nr 2, s. 37.

⁹ Por. Ju. Łotman, *Siemiosfera*, Sankt-Pietierburg 2001, s. 141–148.

¹⁰ Por. A. Kara-Murza, *Bolszewizm i komunizm: interpretacji w ruszkiej kulturze*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticeszkoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 366–368.

identyczne przecież kierunki ich aspiracji i dążeń – jednocześnie do osiągnięcia obu celów, odtwarzają od trzech stuleci sytuację stojącego przed nimi, definitywnego jakoby wyboru cywilizacyjnego, przybierającego w związku z powyższym – w sferze kulturowych sensów i samoidentyfikacji – postać swego rodzaju błędnego koła, po którego obwodzie można się w istocie poruszać bez końca. Problem w tym, że kultura i świadomość społeczna popiotrowej Rosji – w sposób równie nieprzypadkowy i naturalny – generują oba wskazane kierunki aspiracji i dążeń, co przesądza o istotnej połowiczności jednego i drugiego, uruchamiając każdorazowo kontrtendencje i mechanizmy blokujące. W konsekwencji Rosjanie, chcąc wyjść wreszcie z sytuacji, przeżywanego jako brak tożsamości, dwoistość czy wewnętrzne rozdarcie¹¹, odtwarzają wciąż stan istniejący i jednocześnie dekretują jego „przejsiowość”. Uparto niedostrzeganie bądź ignorowanie powyższych faktów, uwarunkowań i okoliczności prowadzi od dawna do przejawów ewidentnie fałszywej świadomości, zgodnie z którą przed oczyszną Dostojewskiego stoi jakoby, właśnie w przeżywanym okresie, kwestia definitywnego wyboru „rdzennie rosyjskiej” albo „czysto europejskiej” drogi przyszłości, lub zakładającej, że wybór ten został już definitywnie dokonany, przesądzając finalnie o losach Rosji. Nie wiadomo wówczas, dlaczego owa sytuacja wyboru zdaje się wciąż odtwarzać, a dokonywane próby politycznych i kulturowych zwrotów uruchamiają liczne kontrtendencje, nie przynoszą jednoznacznych rezultatów itp.¹²

Starając się objaśnić wskazaną sytuację i mechanizmy prowadzące do jej samoreprodukcji, należy unikać jakichkolwiek prostych, jednoczynnikowych czy w ogóle redukcjonistycznych, wyjaśnień. Pamiętając o powyższym, zwróć uwagę na jeden wybrany aspekt rozpatrywanej sprawy, związany z dychotomizującym charakterem tych inteligentkich konstrukcji teoretycznych, których twórcy chcą objaśniać Rosję w radykalnym kontraście z – pojmowaną istotowo jako demokratyczna, obywatelska, zdolna do podejmowania modernizacyjnych wyzwań i pokonywania pojawiających się przy tym trudności – Europą. Chcę w szczególności pokazać, że w myśleniu niektórych ważnych przedstawicieli współczesnej inteligencji rosyjskiej, którym bliski jest podobny sposób postrzegania, konceptualizacji i problematyzacji świata – obok Jurija Afanasjewa oraz współpracujących z nim Aleksieja Dawydowa i Andrieja Pielipienki, można również wymienić Lilię Szewcową, a po części także Władimira Kantora z okresu przełomu XX i XXI w. – daje się symptomatycznie rozpoznać cały zespół podstawowych cech typowych dla rosyjskiego systemu mentalno-kulturowego, wpływających od wieków na charakter dziejów i współczesne oblicze Rosji.

¹¹ Por. J. Dobieszewski, *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 8 (249), s. 31–38.

¹² Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 90–94, 101–106, 176–180, 291.

Należy wśród nich wymienić – w odniesieniu do J. Afanasjewa sprawę rekapitulująco przypominając – w szczególności: zontologizowany binaryzm, prowadzący do swoistego manicheizmu i wykluczający myślenie w kategoriach „kultury środka”; przejawy „mitycznego realizmu”, dostrzegalne w traktowaniu rosyjskiej dotychczasowości jako swoistej nadrealności, nie tylko kształtującej tamtejszą rzeczywistość, ale i określającej treściowo, biegunowo przeciwstawianą poprzedniej, formę jej jedynej jakoby możliwej obywatelskiej, demokratycznej alternatywy; tęsknota za „inwersją” (wraz z pierwiastkami wiary w jej realność i moc sprawczą) – za przemienieniem, właśnie w stadium maksymalnego spotęgowania się, negatywów w ich przeciwieństwo; sposób rozumienia prawdy – i związanej z powyższym misji rosyjskiej inteligencji – łączący z nią istotowo *sacrum*, moc, rację, prawo, zdolność ożywienia, odrodzenia i przemienienia martwiącej rzeczywistości; swoisty „maksymalizm eschatologiczny” w *quasi*-armagedonicznej wizji nieodległego finalnego rozstrzygnięcia (dramatycznego końca albo fundamentalnej, pozytywnej przemiany) rosyjskich dziejów¹³.

Obecność podobnych cech sprzyja tendencji do dychotomicznego pojmowania przyszłości kraju. W sposób zupełnie naturalny towarzyszy mu wówczas pragnienie zastąpienia istniejącego porządku – pojmowanego jako niereformowalny, naznaczony nieusuwalnymi ułomnościami, skazany na śmierć itp. – przez inny, diametralnie odmienny, istotowo wyidealizowany. W świadomości właściwej kulturom binarnym zerwanie z dotychczasowością traktowane jest jako konieczny warunek jakiegokolwiek zmiany i poprawy warunków życia społecznego i postępu w ogóle¹⁴. Odnoszony do terażniejszości lub najbliższej, nadchodzącej już przyszłości, moment oczekiwanej „inwersji” służy wówczas upragnionemu urealnieniu oczekiwanej przemiany i mobilizacji społecznej, a bezpośrednio inteligenckiej energii, budzeniu inteligenckich sumień, wyprowadzeniu wreszcie myśli rosyjskiej inteligencji poza sferę posłusznego racjonalizacji i legitymizacji istniejącego systemu polityczno-społecznego i panującej władzy, skłanianiu „myślących Rosjan” – przez wskazanie im dramatyzmu istniejącej sytuacji, ujmowanej w kategoriach ostatniej jakoby dziejowej szansy: „teraz” albo „już nigdy” – do protestu i obywatelskiego działania. (Przez zewnętrznych obserwatorów mogą być one natomiast rozpatrywane raczej jako dramatyczny wyraz emocji, przeżywanych przez ich autorów „z powodu wzrastającej izolacji bliższych sobie środowisk w Rosji...”¹⁵, w powtarzających się periodycznie sytuacjach, gdy po okresach *smuty* większość tamtejszej inteligencji identyfikuje się ponownie z polityką władzy lub biernie się z nią godzi.)

¹³ Szerzej o tym w: M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007, s. 25–28, 66–69, 86–88.

¹⁴ Por. W. M. Sołowjow, *Tajny ruskiej duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001, s. 60–63.

¹⁵ A. Walicki, *Afanasjew, sojusznik polskiej rusofobii*, „Gazeta Wyborcza”, 31.01 – 1.02.2009, s. 16.

Wyraźne archaiczne uwikłania – wpływające w zasadniczym stopniu na charakter analizowanego sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości przez współczesnych reprezentantów rosyjskiej inteligencji – mogą oczywiście zastanawiać, nie wydają się jednak niezrozumiałe czy przypadkowe. Należy pamiętać, że docierające z Zachodu treści kulturowe ulegały w Rosji złożonym procesom adaptacyjnym, uruchamiając silne mechanizmy obronne i re-interpretacyjne, całkowicie naturalne w sytuacji, gdy w następstwie zachodniej dyfuzji kulturowej i treści myślowych, które ona ze sobą niosła, Rosja przestawała być samooczystym, niezależnym i naturalnym porządkiem organizacji życia i świata, niepodlegającym wątpieniu „środkiem świata”, zdając się raczej pozbawionym samodzielności, tradycji, indywidualności narodowej, marginesem, poboczem i ariergardą historii¹⁶. Napływające idee i wartości przyjmowały się łatwiej i powszechniej, gdy współbrzmiały jakoś z zastawaną w niej rzeczywistością – nie tylko kulturowo-mentalną, ale i społeczno-instytucjonalną oraz z właściwymi jej mechanizmami funkcjonowania, samoreprodukcji i dynamiki¹⁷. Nigdy nie zakończony proces europeizacji Rosji nie odbywał się bez symptomatycznych sprzeczności, paradoksów i ambiwalencji wywołanych przez europeizację czy przez to, co subiektywnie było tam pojmowane jako europeizacja, zwrot wzmocnił niejednokrotnie archaiczne cechy w kulturze rosyjskiej¹⁸.

Poszukując swej – naznaczonej pęknięciem i przeżywanej jako zagrożona destrukcją – tożsamości, myśliciele rosyjscy zwracali się chętnie ku wartościom alternatywnym wobec zachodnich. By móc odmówić racji sprowadzeniu swego kraju do statusu peryferii w stosunku do centrum – Zachodu, Rosjanie starali się dokonać dekonstrukcji istniejącego porządku, zamieniwszy miejscami i znakami centrum i peryferie¹⁹; podobnie – w wymiarze wewnątrzrosyjskim – przedstawiciele „myślących Rosjan” dążyli do przedstawienia i uzasadnienia takiej konceptualizacji i oceny rzeczywistości, aby społeczna peryferyjność i bezsilność inteligencji nie tylko powinny, ale i mogły w nieodległej już przyszłości przekształcić się w ośrodkowość i siłę, zdolne dokonać zasadniczej wspólnotowej przemiany kraju albo stworzyć narzędzie legitymizującej racjonalizacji istniejącej sytuacji, pomagającej pogodzić się z rzeczywistością, skoro nie dawało się jej zmienić.

Wskazanym tendencjom, przypomnijmy, bardzo sprzyjało, konkretyzując je jednocześnie w określony sposób, mocno utrwalone i rozpowszechnione w tra-

¹⁶ Por. P. Czaadajew, *Filosofskije pis'ma...*, s. 323.

¹⁷ Por. J. Faryno, *Mientalitet*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995, s. 51.

¹⁸ Por. J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rusi*, Łódź 2003, s. 45.

¹⁹ Por. J. Parandowski, *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, Londyn 1996, s. 30; O. Riabow, *Russkaja filozofija żenstwiennosti (XI–XXI wieka)*, Iwanowo 1999, s. 300–301.

dycji i świadomości Rosjan, obecne w archaicznych strukturach myślowych wielu ludów, pojmowanie swojego kraju i samych siebie w kategoriach „duszy”. Doświadczenie rosyjskości przeżywane było wówczas jako kontakt z rzeczywistością świętą, a ekskluzywną zdolnością i posłannictwem „duszy rosyjskiej” i Rosji-„duszy świata” stawało się, w przekonaniu wielu rodaków Dostojewskiego, pośredniczenie między różnymi ideami, wartościami i wspólnotami, otwieranie przed sobą i innymi perspektywy uniwersalnej, umożliwiającej, finalne najchętniej, pogodzenie przeciwieństw, osiągnięcie jedności i pełni²⁰. Rolę, którą na poziomie mikrokosmicznym odgrywa dusza, gdy – przeważając nad innymi składnikami ludzkiego istnienia – ożywia, zespala i przemienia antropologiczną całość, na poziomie makrokosmicznym przyznawano Rosji, o ile ta, realizując swą potencjalność staje się „duszą świata”²¹. Analogiczna relacja, w świadomości wielu Rosjan, odtwarza się wewnątrz państwa i imperium rosyjskiego. Wynoszona ponad profaniczne uwarunkowania, ograniczenia i sprzeczności, jednoczącą, niosącą prawdę, przejawiająca moc, ustanawiającą porządek, ożywiająca, rozprzestrzeniająca się na społeczną całość itd. „duszą Rosji” staje się wówczas z reguły – jest tak odbierana, pojmowana i legitymizowana – centralna władza; aktualna (dopóki zdaje się mieć podobne zdolności) lub potencjalna (o ile, jak się wierzy, owe – niezaktualizowane jeszcze – zdolności posiada i potrafi je przejawić)²².

W sytuacji, gdy panująca władza i sankcjonowany przez nią system polityczno-społeczny radykalnie odbiegały – wciąż odbiegają – od europeizacyjnych (ich, właśnie jako takich, integralnym elementem jest w szczególności upodmiotowienie społeczeństwa) zamysłów znaczącej części rosyjskiej inteligencji, kolidował z nimi i zdawał się prowadzić kraj w przeciwnym kierunku, rolę – niosącej Prawdę, sprawującej „rząd dusz”, a potencjalnie również władzę – „duszy Rosji” starała się odegrać, wierząc w jej realność, właśnie owa inteligencja. Każda z kolejnych formuł-konkretyzacji tak pojmowanej inteligentckiej idei zakłada – jako warunek, ale i integralny element swojego spełnienia – podmiotową moc fundamentalnego przeobrażenia natury rzeczywistości, wyprowadzenia życia społecznego poza sferę dotychczasowych ograniczeń, determinacji, sprzeczności i partykularyzmów mu jedności, harmonii i pełni. Jedynie wówczas zamysły i skutki podejmowanych działań mogłyby być ze sobą zgodne, a realizacji i rozprzestrzenianiu się owej idei nie musiałyby towarzyszyć nieuchronne w znanym z doświadczenia – zwyczajnym, „nieprzemienionym” – świecie mechanizmy

²⁰ Por. s. 57–58.

²¹ Por. M. Broda, *Rosja i rosyjskość w kategoriach „duszy”. Archetypowe treści, ambiwalencje, paradoksy i wyzwania*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki. Kwartalnik” 2010, nr 4 (29), s. 551–564.

²² Por. M. Broda, *Ziemski Bóg. O rosyjskim pojmowaniu władzy*, [w:] M. Gwarny, I. Perkowska (red.), *Bóg Wschodu i Zachodu*, Wrocław 2012, s. 234–238.

autonegacyjne: wyczerpywanie się sił, jednostronność rozwoju, przenoszenie zewnętrznej konfliktowości do wewnątrz, wzmacnianie czynników odśrodkowych, budząca opór instrumentalność stosunku do innych, odpodmiotawianych *de facto*, wspólnot czy grup społecznych itp. Ufność w realność podobnej przemiany, ze względu na jej charakter i głębię, zakłada w sposób oczywisty posiadanie przez swych głosicieli i wyznawców nieprofanicznej w istocie wiedzy, mądrości i siły.

Próbując uprzytomnić sobie lepiej i pełniej objaśnić podmiotowe przesłanki podobnych zamysłów i ufności rosyjskiej inteligencji w możliwość ich spełnienia, należy pamiętać, jak bardzo bogate treści i oczekiwania łączone są przez Rosjan od wieków ze słowem „prawda”. Ma ono dwoisty sens, obejmujący i zespalający ze sobą wymiar ontologiczny z wymiarem moralnym: „i prawda, i sprawiedliwość nazywane są jednym i tym samym słowem i jak gdyby zlewają się w jedną wielką całość”²³. Pozytywne traktowanie integralnie pojmowanej prawdy przeciwstawia ją radykalnie prawdom cząstkowym, separującym od siebie oba jej wymienione wymiary i prowadzącym, w następstwie, do ich nieuchronnej degradacji. Właściwie, „po rosyjsku”, pojmowana prawda jest zatem jednocześnie prawdą myślenia-przeżywania i prawdą działania, prawdą moralno-intelektualnych racji i prawdą mocy-skuteczności, wpływającego z niej działania. Nie przypadkiem zatem:

Myśliciel rosyjski [...] zawsze poszukuje „prawdy”; chce nie tylko zrozumieć świat i życie, ale dąży do uchwycenia głównej religijno-moralnej zasady wszechświata, żeby przekształcić świat, przejść oczyszczenie i zbawienie²⁴

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

Ideałowi Prawdy, włączającemu w siebie „Prawdę-istinę, Prawdę-sprawiedliwość, Prawdę-siłę, pojmowanie Prawdy jako najwyższej wartości życia”²⁵, przeciwstawiane jest jednocześnie, równie wielowymiarowe, pojęcie Krzywdy, łączące ze sobą kłamstwo, niesprawiedliwość, oszustwo i zło. „Przenikając we wszystkie pory rosyjskiej kultury, manichejski wątek wiecznego sporu Prawdy i Krzywdy zyskuje kosmogoniczny sens”²⁶. Obie zaś antynomiczne kategorie – Prawda i Krzywda – pojmowane są jako walczące ze sobą kosmiczne siły,

²³ N. K. Michajłowski, *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 10, Sankt-Pietierburg 1913, s. 117–118.

²⁴ S. Frank, *Istota i wodzące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska*, cz. 1, Łódź 2001, s. 35.

²⁵ A. Achijezier, A. Dawydow, M. Szurowskij, I. Jakowienko, *Socyokulturnyje osnowanija i smysl bolszewizma*, Nowosibirsk 2002, s. 386.

²⁶ Tamże.

zasady wszechświata. Związane z pierwszą z nich dążenie do ziemskiego królestwa Prawdy – życia społecznego, wolnego od wszelkich skażeń – ma swój biegunowy odpowiednik w Królestwie Krzywdy, przepętlonym skażeniem, złem i kłamstwem. Przeciwstawienie obu porządków utożsamiane jest w Rosji od stuleci z zewnętrznymi dla człowieka siłami – Prawdą i Krzywdą²⁷.

W sytuacji, gdy rozumienie słów zbiega w jedno z poczuciem uczestnictwa w wyższej, prawdziwej, ponadprofanicznej Rzeczywistości, owe słowa – i wiedza (prawda), którą wypowiadają – pojmowane są jako realne przekąźniki energii (mocy, siły i zdolności sprawczej), pochodzącej ze sfery *sacrum*²⁸. Świadczenia podobnych – sięgających głęboko w historię i zachowujących bogactwo archaicznych treści – związków i identyfikacji odnaleźć można w wielu przypadkach już na poziomie etymologicznym. W języku rosyjskim: „Prawdziwe słowo – to z istoty słowo »wieszczę«, tj. »wieszczono«, wypowiedziane na »wiecu« (zgromadzeniu »świata«); wyczuwana jest także etymologiczna bliskość do znaczenia słów »wiedzieć«, »wieczność« i »rzecz«²⁹. W następstwie powyższego, słowo prawdziwe, to słowo potencjalnie przynajmniej zmaterializowane, ucieleśnione, spełnione i uwiecznione, zorientowane na jedność z – odpowiadającym mu, bo przezeń ukształtowanym – otoczeniem, na pierwotną z nim identyfikację, pozytywnie przeciwstawiane zwykłemu, profanicznemu, pragmatycznemu czy analitycznemu słowu. Władza i prawda zakładają się tam wzajemnie; wyrażać prawdę znaczy jednocześnie – przynajmniej potencjalnie – sprawować władzę, posiadać moc sprawczą, wykazywać zdolność tworzenia, kształtowania i utrzymywania porządku „naszego świata”, kreowania ładu społecznego i jego legitymizacji. Pytanie o prawdę jest wówczas jednocześnie pytaniem o *sacrum*, moc, władzę, ład, tożsamość i prawomocność³⁰.

Prawda, podobnie jak władza, przeżywane jest i pojmowana jako przejaw-objawienie się *sacrum*, przy czym świętość oznacza zarówno siłę, jak i po prostu rzeczywistość, przeciwstawioną temu, co nierzeczywiste czy pseudorzeczywiste. „Być” znaczy jednocześnie: „mieć udział w rzeczywistości”, „odnaleźć się w świecie”, „rozpoznać i określić się w prawdzie”, „nasyć wiecznością i siłą”. Z pojmowaniem zarówno prawdy, jak i władzy w sposób całkowicie naturalny wiążą się istotowo pokrewne – totalności intuicji-oczekiwań łączące ze sobą: *sacrum-profanium*, moc-władzę, byt-prawdę, ład-tożsamość i prawomocność-legitymizację. Doświadczenie prawdy zakłada i implikuje moment regeneracyjnej, zwycięskiej przemiany i, przywracającego tożsamość, pojmowanego on-

²⁷ Por. tamże, s. 386–387.

²⁸ Por. tamże, s. 180.

²⁹ A. Kantor, *Affekt i własť w Rossii*, „Mir i my. Psychologiczeskaja gazeta” 1990, t. XI, N° XI, s. 14.

³⁰ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję?...”, s. 439–442, 445–448, 455, 462–463.

tologicznie, powrotu do siebie. Prawda nie jest tam rozumiana jako zgodność przedstawienia i rzeczywistości, a jako uchwycenie prawdziwego bytu, triumf prawdy i życia w prawdzie – „prawdziwe bycie”.

W przedpiotrowej Rosji strażnikiem Boskiej Prawdy był Car, w popiotrowej Rosji, tracąc swój transcendentny wymiar, nabrała ona z czasem charakteru mocarstwowej Prawdy. Jak wskazuje Michaił Czernikow: „*Istina* zostaje utożsamiona z państwem, Prawda natomiast staje się głosem tak rozumianej *Istiny*”³¹. Krytycy władzy i panującego porządku społecznego rozpoznawali ją jako Nieprawdę. Demaskowanie „fałszywej prawdy” stawało się dla inteligentnych radykałów rosyjskich walką o „prawdziwą (*istinnuju*) Prawdę”. Dychotomizacja wizji przyszłości, znajdowała swoje podstawy w radykalnej polaryzacji charakteru i ocen możliwych aktualizacji rosyjskiej potencjalności – łączonych z naturą Prawdy albo, przeciwnie, pseudoprawdy, nieprawdy czy antyprawdy – określających, jak wierzono, każdorazowo, tożsamość swych nosicieli, dążących do wcielenia jej w życie. W symptomatycznym dla rozpatrywanej sprawy ujęciu Władimira Kantora, konkretyzacją tak rozumianych następstw binarnej ontologizacji Prawdy i Nieprawdy, staje się, dychotomiczne rozróżnienie „prawdziwych” i „nieprawdziwych” „rosyjskich Europejczyków”³², a u Jurija Afanasjewa i Lili Szewcowej – rozróżnienie prawdziwej inteligencji i ekspertów-propagandystów, obsługujących władzę lub wysługujących się władzy³³.

Dramatyzm inteligentnych poszukiwań, i towarzyszących im intencjonalnie proeuropejskich koncepcji myślowych, spotęgowany jeszcze dodatkowo przez odczuwany przez wielu Rosjan brak otwartości Zachodu na Rosję i gotowości przyjęcia jej do swej wspólnoty: „Czegośmy nie robili – ubolewał symptomatycznie już Dostojewski – żeby Europa uznała nas za swoich, za Europejczyków, a nie za Tatarów [...] Cała nasza misja europejska – to służenie Europie, jej prosperowaniu”³⁴. Tymczasem, skarżył się on, Europa nie uznała Rosjan za „swoich”, wręcz przeciwnie, uważa ich „za obcych swej cywilizacji, za intruzów, samozwańców [...] za złodziei, którzy im skradli oświatę i przebrali się w ich suknie”³⁵. Znaczenie rzadziej rodacy autora *Biesów* potrafili – byli zdolni i gotowi – dostrzec rosyjski biegun niedialogiczności postaw obu stron, związany z pojmowaniem Rosji w kategoriach „duży świat”, paradoksalnie traktowany – dekretowany – przez wielu z nich właśnie jako przesłanka i argument za możliwością, warto-

³¹ Cyt. według A. Kurkiewicz, *Dialektyka prawdy w rosyjskim imperium*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010, s. 172.

³² Por. W. Kantor, *Russkij jewropiejec kak jawlenije kultury (filosofsko-istoriczeskij analiz)*, Moskwa 2001, s. 3–6.

³³ Por. s. 26, 150.

³⁴ F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, Warszawa 1982, t. 3, s. 462–463.

³⁵ Tamże, s. 464.

ścią i sensem międzywilizacyjnego dialogu, prowadzącego do przyszłej wspólnoty Europy i Rosji³⁶.

Powracając bezpośrednio do rozpatrywanego sposobu percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości rosyjskiej, przychodzi zwrócić uwagę na jeden jeszcze bardzo symptomatyczny moment. W chwilach, gdy – wzmacniana wcześniej paradoksalnie, ujednostrobnionym, zabsolutyzowanym i fatalizowanym dostrzeganiem procesów „antyrozwojowej” dynamiki, rozkładu, zmierzchu i upadku Rosji – słabnie ufność w realność wytęsknionej „inwersji” (lokowanej, przypomnijmy, właśnie w czasie krańcowego nasilenia się negatywów i ułomności), z końcem Rosji, przynajmniej w jej dotychczasowej, samoreprodukującej się wciąż formie, wiązany jest – co więcej, na zasadzie współzależności – koniec rosyjskiej inteligencji. Jak konstatuje Jurij Afanasjew, podczas gdy Rosja przemieszcza się po drodze „od złego ku gorszemu”, rosyjscy inteligenci, poza dramatycznie nielicznymi wyjątkami, stoją „po stronie władz rosyjskich”, w następstwie czego „nasza populacja pozostaje populacją, nie zaś narodem”, który „pozostał i pozostaje narodem-masą, tłumem godnym współczucia i żalu, acz niekiedy strasznym i ohydny”³⁷. W istniejącej sytuacji nie widzi on zresztą nic nowego: „Koło rosyjskiej historii zawsze się obracało, a system reprodukował się wyłącznie dzięki rosyjskiej elicie i jej kulturze. Dzięki elicie, która koniec końców zawsze stawała po stronie władzy”³⁸.

W pracach podobnie przeżywających i pojmujących rzeczywistość rosyjskich inteligentów, myślicieli i badaczy intencja poznawcza łączy się każdorazowo z intencją emancypacyjną. Im dłuższy jest objaśniany okres, im bardziej całościowe i integralne mają być ich proponowane recepty-objaśnienia oraz zakres upragnionej przemiany, tym bardziej uwidacznia się uwikłanie owych autorów w podstawowe mentalno-kulturowe ramy, struktury, przesądzenia i rozstrzygnięcia rosyjskiej tradycji, korespondujące ze społeczno-instytucjonalnym wymiarem tamtejszej rzeczywistości, współtworzące i współwarunkujące wraz z nim historyczne losy kraju. Nie obywa się bez symptomatycznych paradoksów: im bardziej radykalnie myśliciele ci próbują zdystansować się wobec historycznych realiów – w szczególności wobec, kontrastowanego przez nich negatywnie z zachodnim ternaryzmem, binaryzmu mentalnego, kulturowego i społecznego Rosji – tym silniej ich własne stanowisko myślowe, związane z nim sposób percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości oraz postawy wobec świata, cechuje właśnie niejednokrotnie „typowo rosyjski” bina-

³⁶ Por. s. 58.

³⁷ Por. J. Afanasjew, *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009, s. 13.

³⁸ J. Afanasjew, *Syreny Rosji*, „Gazeta Wyborcza”, 23–24.02.2008, s. 24.

ryzm, a także szereg innych cech rosyjskiego genotypu. Co więcej, im bardziej upragniony przez nich kształt rosyjskiej przyszłości odbiega od faktyczności i kierunków dotychczasowej dynamiki historycznej, tym bardziej oczekiwania związane z jego zaistnieniem stają się wykreconiem poza rzeczywistość, a inwersyjne i „armagedoniczne” objaśnienia i uzasadnienia jego realności sytuują się niepostrzeżenie w sferze, pojawiających się wciąż na nowo, prób uporania się z wyzwaniem rosyjskiej „zagadki-tajemnicy” – jakby ujawniając ograniczoność podobnego sposobu pojmowania świata i jego uwikłanie w mechanizmy samoodtwarzania się i kontynuacji dotychczasowości.

W rozpatrywanym sposobie refleksji nad Rosją fundamentalnym punktem porównawczego odniesienia, pozytywnego, negatywnego, ambiwalentnego itp. – stanowiącego zarazem podstawę myślowego schematu, mającego objaśniać rosyjską rzeczywistość – pozostaje, powtórzmy, Europa, europejskie wartości, instytucje i „koleina” rozwojowa, a także związane z tym kulturowe, społeczne i polityczne kategorie identyfikacyjne³⁹. Rodzimą rzeczywistość ujmuje się i ocenia przez pryzmat kategorii zachodnich albo, przeciwnie, stara się pokazać i uzasadnić ich zasadniczą niestosowalność do Rosji. W pierwszym przypadku pojawia się tendencja do poszukiwania zachodnich analogii do identyfikacji i objaśnienia rosyjskich realiów i sytuacji, do wskazywania symptomów pozytywnie ocenianego kierunku społecznej ewolucji własnego kraju itd. W drugim natomiast identyfikacyjne i objaśniające analogie poszukiwane są w historii samej Rosji, a dostrzegane i akcentowane przejawy odmienności od Zachodu są absolutyzowane i jednostronnie dodatnio wartościowane. W okresie popiotrowym lejtymotywnym rosyjskiej świadomości potocznej oraz tradycji intelektualnej i ideologicznej staje się, w rozmaity sposób artykułowane i konceptualizowane, poczucie „braku tożsamości”, bycia „między”, w „pęknięciu”, w „szczelinie”. Potęguje ono ciężenie myśli rosyjskiej ku skrajności, ambiwalencji, radykalności i rewolucyjności⁴⁰, stymuluje poszukiwanie – traktowanej jako realna i zasadna – drogi „na skróty” ku pełnej europeizacji, demokratyzacji czy liberalizacji Rosji albo też ku jej nieeuropejskiemu właśnie, swoiście rosyjskiemu, samodzielnemu spełnieniu. Dodatkowemu wzmocnieniu ulega wówczas oczekiwanie i poszukiwanie rozwiązań definitywnych i wiara w ich realność.

W ramach dychotomicznych schematów identyfikacyjnych, ujednostrnianiających obraz objaśnianej rzeczywistości społeczno-politycznej, wyrwane z wzajemnego, preepistemicznego związku i szerszego kontekstu, działania, stany i procesy zyskują siłą rzeczy – dekreteowane *de facto* w znacznym stopniu

³⁹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?..., s. 292–293, 328–332.

⁴⁰ Por. J. Dobieszewski, *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 8 (249), s. 31–38.

– binarny, ambiwalentny bądź paradoksalny charakter. W następstwie powyższego, równie radykalnie „pasują” one albo, przeciwnie, „nie pasują” wówczas do określonych matryc eksplanacyjnych, w które są wpisywane: rodzimych i zachodnich, swoiście rosyjskich i uniwersalnych, modernizacyjnych i antymodernizacyjnych, demokratycznych i antydemokratycznych, progresywnych i regresywnych itp. Na myśleniu o Rosji ciąży ponadto niekiedy, w ostatnim okresie coraz bardziej odosobniony i słaby, dychotomizujący wizję przyszłości kraju, mit jakoby jej naturalnym przeznaczeniem była europejskość w ogóle, a zachodnia demokracja i obywatelskość w szczególności, które – w przeżywanym właśnie okresie – mogą się dopełnić, chyba, że wybierze ona swą, zupełnie jakoby nieeuropejską, „rosyjskość”, wyzbywając się, z kolei, całkowicie i finalnie wszelkich europejskich treści, idei i form, obywatelskich oraz wolnościowych. W podobnie binarnym kontekście interpretowane są często rozmaite konkretne decyzje rosyjskiej władzy. Należy pamiętać, że nowożytne oblicze Rosji – jej dynamikę i kolejne metamorfozy samoświadomości społecznej – współwyznacza, generująca określone tendencje i kontrtendencje rozwojowe, współobecność i wzajemna interakcja pierwiastków rodzimych i zachodnich, tworząc nieredukowalną już do nich rzeczywistość kulturową, społeczną i polityczną.

Uświęconą tradycją, społeczne, polityczne i kulturowe ambicje wielu Rosjan nie przypadkiem wyznaczone są w znacznym stopniu przez finalistycznie pojmowaną ideę „pozytywnej syntezy” wartości rodzimych i zachodnich. Korresponduje z tym m.in. pojawianie się rozmaitych hybryd ideologicznych, takich jak: „dyktatura prawa”, „suwerenna demokracja”, „suwerenna cywilizacja” czy „demokracja sterowana”⁴¹. Doświadczenia historyczne zdają się jednak, powtórzmy, stawiać przed Rosjanami raczej problem możliwości uniknięcia realności syntezy negatywnej: powstania karykaturalnej „Azjopy” zamiast oczekiwanej „Euroazji”⁴², a więc, dla przykładu, w rozpatrywanej sferze rosyjskiej rzeczywistości, demokracji zamiast demokracji. W momencie, czy w przeczuciu, podobnego rozczarowania reakcją obronną staje się często autoperswazyjne podkreślanie rosyjskiej odmienności, osłabiające potrzebę uczestniczenia w wartościach zachodnich oraz napięcia związane ze świadomością ograniczoności owej partycypacji. Gdy z czasem dystansująca się od europejskich wzorców opcja przynosi również zawód odżywają ponownie prozachodnie sympatie itd. Rosjanie tak naprawdę nie są wciąż – nie bardzo mogą być – pewni i nie mogą zdecydować, czy ich kraj ma być częścią Europy, czy jej alternatywą⁴³.

⁴¹ Por. G. Pawłowski, *Genialnaja własť!*, Moskwa 2013, s. 97–99.

⁴² Por. A. Kara-Murza, *Azjopa czyli pop we fraku*, „Forum” 1998, nr 50, s. 7.

⁴³ Por. M. Broda, *Russia and the West: The Root of the Problem of Mutual Understanding*, „Studies in East European Thought” 2002, s. 10–14, 18–22.

Usiłując wyjść z sytuacji przeżywanej jako brak tożsamości, dwoistość czy wewnętrzne rozdarcie, jednocześnie odtwarzają wciąż stan istniejący i dekretują jego „przejsiowość”.

Společnym korelatem otwarcia Rosji na Europę stała się, powtórzmy, w ostatnich stuleciach rosyjska inteligencja, w szczególności zaś ta jej część, która uznała za swoje – wzorcowe dla siebie i Rosji – podstawowe idee i wartości zachodnie. Znalazła się ona, w rezultacie, w sytuacji podwójnego wyobcowania kulturowego i społecznego: racje, prawdy, tradycje i podstawy ładu społecznego Rosji nie były bowiem zgodne z racjami, prawdami, tradycjami i podstawami ładu społecznego Europy. Jak konstatował już Aleksander Hercen, inteligencja rosyjska, której reprezentanci byli związani z rządem cywilizującym kraj, została oderwana od ludu i jednocześnie oddzielona od rządu – właśnie dlatego, że sama została ucywilizowana⁴⁴. W perspektywie, odczytywanych zwłaszcza w określony, typowy dla wielu rosyjskich inteligentów, sposób – uznawanych jednocześnie za zobowiązujące – wartości zachodnich ojczysta rzeczywistość, co periodycznie ulegało dramatycznej intensyfikacji, jawiła się im jako nonsensowna: „Nie sposób jest tak żyć: uciążliwość i niedorzeczność terażniejszości jest oczywista i nieznośna. Gdzie jest wyjście?”⁴⁵

Właśnie na myśl Hercena, który, zdaniem Afanasjewa, jako pierwszy wypowiedział się o otwarciu w kwestii specyfiki rosyjskiego procesu historycznego, autor *Groźnej Rosji* wskazywał w najogólniejszym wymiarze rozpatrywanego problemu, zastanawiając się nad źródłami bolszewizmu. Sprawa ma, w moim przekonaniu, znaczenie nawet jeszcze bardziej uniwersalne – ważne dla sprawy objaśniania problemów tamtejszej inteligencji z Rosją. Jak trafnie diagnozuje autor *Groźnej Rosji*, w myśl diagnozy Hercena dominujący na Zachodzie typ rozwoju historycznego ma charakter synchroniczny –

zmiany ekonomiczne, socjalne, polityczne i rozwój myśli społecznej w Europie następowały w jednolitym rytmie i były współzależne. Wzrostowi gospodarczemu towarzyszyło powstanie społeczeństwa obywatelskiego i rozwarstwienie społeczne⁴⁶.

Polaryzacja sił społecznych stała się przyczyną krwawych starć w 1848 r., nie otworzyła jednak perspektywy socjalistycznego rozwoju. Skoro – „zdaniem Hercena – synchroniczny rodzaj rozwoju prowadził w ślepy zaułek, najwidoczniej historia znalazła inną drogę – w Rosji”⁴⁷. By nie znaleźć się w podobnym zaułku Rosja musiałaby pójść drogą asynchronicznego rozwoju historycznego,

⁴⁴ A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2: *Rosja i stary świat*, Warszawa 1966, s. 37.

⁴⁵ Tenże, *Rzeczy minione i rozmyślenia*, t. 2, Warszawa 1952, s. 272.

⁴⁶ J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, Warszawa 2005, s. 60.

⁴⁷ Tamże.

stwarzającego możliwość pominięcia niektórych faz rozwojowych i zakładającego inny charakter dynamiki czynnika subiektywnego i obiektywnego, elementów współczesnych i tradycyjnych.

Uzasadniając upragnioną możliwość, A. Hercen podkreślał, że w odróżnieniu od Zachodu – gdzie zanegowaniu pierwotnego komunizmu przez powstanie własności prywatnej towarzyszyło powstanie myśli socjalistycznej – w Rosji komunizm ów zachował się w postaci wspólnoty gminnej; jej społeczną rzeczywistość cechował jednak jednocześnie polityczny i socjalny zastój. Przesłanką-rękojmnią dalszego rozwoju stawać się miało zatem łączenie zachodniej myśli socjalistycznej, pojmowanej jako, stanowiący rezultat „wysokiego rozwoju historycznego”, czynnik obiektywny z, traktowaną przezeń jako czynnik obiektywny, wspólnotą gminną. Właśnie taką drogę asynchronicznego rozwoju wybrała, w jego przekonaniu, dla Rosji historia, rolę zaś ogniwa łączącego europejską myśl społeczną i rodzimą wspólnotę gminną, miała odegrać rosyjska inteligencja. „Co w tej sytuacji robić, jak postępować? [...]. Na te pytania Hercen nie odpowiedział”⁴⁸ – konkludował Jurij Afanasjew.

Przy rozpatrywaniu problemów inteligencji rosyjskiej z Rosją Afanasjewowską wykładnię myśli Hercena warto zestawić z równie symptomatyczną jej interpretacją objaśniającą, sformułowaną przez Aleksandra Kara-Murzę. W ujęciu Hercena, wskazuje Kara-Murza, bezsporna zasługa Piotra I polega na „uczciwym uświadomieniu sobie barbarzyńskiego braku jakichkolwiek perspektyw [rozwojowych – przyp. M. B.] dla moskiewskiej Rusi, na zrozumieniu imperatywu jej »uczłowieczenia«”⁴⁹. Jednocześnie, kontynuuje on, Hercen dostrzega, że „barbarzyńskie”, tyrańskie metody działania cara nie są w stanie zapewnić „ludzkiej wolności” i swobodnego rozwoju kraju. Popiotrowe społeczeństwo rosyjskie zostaje bowiem ściśnięte przez dwie „niehumanitarne” formy: „azjatyckie barbarzyństwo z tyłu” i „pseudozachodnie barbarzyństwo z przodu”. Jedynym wyjściem pozostaje, w przekonaniu ojca „rosyjskiego socjalizmu”, powrót nie do „dzikich form” przedpiotrowej Rosji, lecz do ich przeobrażonej, „ludzkiej treści” – do wiejskich wspólnot i arteli robotniczych; po to, by „uwolnić zasady, na których są one oparte, oczyścić [je – przyp. M. B.] od wszystkiego, co naniósł, skażające, od dzikiego mięsa, którym one obrosły – w tym tkwi, naturalnie, nasze powołanie”⁵⁰.

W odróżnieniu od autorów antologii *Rieformator. Russkije o Pietrie I*, Kara-Murzy i Polakowa, Afanasjew, jak pamiętamy, nie uznaje przełomowego charakteru piotrowego dzieła w historii swego kraju⁵¹. Symbolizowane imieniem

⁴⁸ Tamże, s. 61.

⁴⁹ Tamże, s. 276.

⁵⁰ Cyt. według tamże, s. 280.

⁵¹ Por. s. 67–68.

Piotra przemiany rosyjskiej rzeczywistości, przebiegające w znacznym stopniu nadal w ramach ogólnej dynamiki rozwojowej, uwarunkowanej w przeważającej mierze przez charakter i interesy władzy, są jednak ważne dla rozumienia – choć nie w pełni oczywiście same ją objaśniają i tłumaczą – rosyjskiej myśli i świadomości społecznej Rosjan, a tamtejszej inteligencji w szczególności, z postawą i myślą samego Jurija Afanasjewa włącznie. Bez względu bowiem na przyjmowane postawy, Europa i Zachód pozostają dla nich stałym punktem intelektualnego, aksjologicznego i społecznego istnienia, a w ich sposobach percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rzeczywistości, niekoniecznie samoświadomie funkcjonują liczne treści i pierwiastki zachodnie.

Przy wyraźnej polaryzacji, zwłaszcza w swym wymiarze intencjonalnym, przyjmowanych postaw i schematów myślowych ujawniają one wielokrotnie, bynajmniej nieprzypadkowo, symptomatyczne podobieństwa. Zauważmy w szczególności, że przy całej odmienności pojmowania roli Piotra I w dziejach Rosji, w obu zasygnalizowanych wyżej interpretacjach – Kara-Murzy i Polakowa z jednej strony oraz Afanasjewa z drugiej – upragniona przyszłość Rosji zakłada możliwość-zdolność jej przekształcenia, wykraczającego swą zasadniczością i czasową bliskością poza determinacje i rytmy rozwojowe właściwe dla społeczeństw europejskich. By zrozumieć rolę, którą w podobnym dziele przypisywała potencjalnie sobie – i była gotowa wziąć na siebie – inteligencja należy pamiętać o bogactwie i integralności treści wiązanych w mentalności, kulturze i myśli rosyjskiej z pojęciem „Prawdy”⁵².

Problemy wkroczenia Rosji na drogę europejskiego rozwoju w sposób oczywisty nie sprowadzają się jedynie do wymiaru intelektualnego – w rządzącej się własnymi prawami rzeczywistości mentalnej i społecznej Rosji działania motywowane przez „europejskie” wartości, idee i normy okazywały się bowiem pozbawione mocy sprawczej; podobnie, jak uchodzące za właściwe dla Europy próby przeprowadzenia stopniowych reform prowadziły w Rosji do reprodukcji i utrwalenia zasadniczych rysów istniejącego tam porządku, a demokratycznie stylizowane działania władzy służyły *de facto* nie tyle upodmiotowieniu społeczeństwa, ile zachowaniu monopolizacji podmiotowości jej samej. Dokonująca się reprodukcja społeczno-polityczno-ekonomiczna systemu Rosji toczy się wciąż swoim – w znacznym stopniu odmiennym od zachodniego – historycznym torem, odtwarzając w szczególności zasygnalizowaną wyżej sytuację inteligencji. Wiążąc się z władzą i z systemowym układem interesów – traktowana instrumentalnie przez elity władzy, dążące do faktycznej „prywatyzacji” instytucji państwowych⁵³ – zdaje się ona tracić własną podmiotowość i wyrzekać się

⁵² Por. s. 141–143.

⁵³ Por. A. Lipatow, *Rosja...*, s. 25.

„europejskich” („ogólnoludzkich”?) wartości, pozostając zaś im wierna wyzbywa się zdolności politycznego i społecznego wpływu, a jak pokazują doświadczenia historyczne, podejmowane przez nią próby zdobycia władzy i dokonania radykalnej zmiany prowadzą raczej do karykaturyzacji dotychczasowości niż do jej pozytywnej, istotowej przemiany. W dychotomizującym ujęciu właściwym dla podobnie myślących przedstawicieli rosyjskiej inteligencji nie przestaje utrzymywać się sytuacja intelektualno-społeczna, z której nie wiadomo, jak wyjść.

Ważny jest inny jeszcze czynnik, komplikujący sprawę możliwych perspektyw rosyjskiej przyszłości. Dostrzegalny współcześnie wzrost potęgi mocarstw niezachodnich – stających się potencjalnie alternatywnym w stosunku do Zachodu punktem rosyjskiego odniesienia rozwojowego – prowadzić może do osłabienia skali i stopnia autentyczności rosyjskiego otwarcia na Europę, do relatywizacji znaczenia kwestii europejskości i europeizacji Rosji w tamtejszej kulturze, świadomości i rzeczywistości społecznej. Nie musi mieć on, jak starają się – jeszcze niedawno starali się – przekonać swych czytelników, ale chyba również samych siebie, niektórzy myśliciele nie tylko zresztą rosyjscy, jedynie epizodycznego charakteru, podobnie jak możliwość pokonywania rozwojowych wyzwań nie musi „na zawsze” pozostawać ekskluzywną i stałą zdolnością-swoistością cywilizacji zachodniej. Prawdopodobny wzrost chińskiej potęgi czy islamskiego zagrożenia⁵⁴ może oczywiście, reaktywnie, wzmocnić, symbolicznie czy ideologicznie zwłaszcza, ponownie europejską orientację w Rosji. W warunkach utrzymującej się tam, co bardzo prawdopodobne również w dającej się jakoś przewidywać przyszłości, dominacji struktury i tradycji autorytarno-imperialnej, dotychczasowy – utylitarny i instrumentalny w wymiarze ich społecznych zastosowań i spełnianych funkcji – stosunek do zachodnich wartości i rozwiązań instytucjonalnych w ogóle, a wolnościowo-demokratycznych w szczególności, nie uległby jednak pewnie i wówczas zasadniczej zmianie, reprodukując sytuację, podobnej do akcentowanej w analizowanych tekstach, wzajemnej niedialogiczności rosyjskiej władzy i rosyjskiej inteligencji.

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 się władzy – sprzyjają zachowaniu, i sile oddziaływania pierwiastków archaicznych w świadomości i postawach społeczno-politycznych. Ich charakter i obecność nie są jednak przejawem czy świadectwem rosyjskiej wyjątkowości,

⁵⁴ Por. M. Kaczmarek, *Dlaczego Rosja nie boi się Chin*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, nr 2, s. 45–47, 53–55; M. Lubina, *Niedźwiedź w cieniu smoka. Rosja–Chiny 1991–2014*, Kraków 2014, s. 544–552; J. Gajda, *Dziś Irak i Syria. Jutro Rosja*, „Nowa Europa Wschodnia” 2014, nr 6, s. 56–58.

a raczej świadectwem utrzymywania się wciąż wielorakiego uwikłania znacznych obszarów świadomości ludzi w archaiczność w ogóle. Nietrudno przecież dostrzec rozmaite przejawy wyraźnej korespondencji między archaiczną, mityczną wizją świata z jednej strony, a wieloma – nie tylko rosyjskimi – historycznymi i współczesnymi, koncepcjami ideologicznymi oraz treściami kultury masowej i świadomości potocznej, również zachodniej, z drugiej. W obu przypadkach różnie stylizowany – zawsze jednak uznawany za ekskluzywnie prawdziwy i prawnomocny – własny obraz świata traktowany jest wówczas jako sam świat. Skoro rzekomo zna się byt w jego prawdzie i pełni (zwykle za pośrednictwem uznawanych przez siebie wodzów, mędrców, przywódców, celebrytów, przewodników itp., którym ufnie powierza się swój los i los swojej społeczności), utożsamiając go *de facto* z określonym, podmiotowym przedstawieniem, może on – jak wierzy się lub bardzo pragnie się wierzyć – być w równie pełny i jedynie właściwy sposób opanowywany, podporządkowywany, przekształcany i kontrolowany, pomieścić w sobie i pogodzić wzajemnie wszystkie pożądane wartości⁵⁵.

Alternatywą dla otwartego społeczeństwa obywatelskiego – zakładającego wolność, poczucie odpowiedzialności za siebie, dojrzałość i samodzielność jednostek, autoteliczną wartość prawa, świadomość konieczności dokonywania wyboru i poszukiwania kompromisu między kolidującymi ze sobą wartościami – staje się wówczas, wykluczający *de facto* autentyczny dialog, porządek autorytarny. Władza, której dominacji zostaje on, bądź ma zostać, podporządkowany, sprawuje w nim rządy w imię jakiejś, głoszonej przez siebie, uwznioślonej – powoływaniem się na Boga i Najwyższe Wartości – wspólnotowej misji, państwowej potęgi, narodowej racji, w imię dobra „zwykłych ludzi” czy „dobrze pojętych” interesów ludu. Ideologicznej degeneracji ulega wówczas instrumentalnie traktowana wiara religijna, a forsowane hasła fundamentalistyczne wypychają treści chrześcijańskie w struktury archaicznej percepcji rzeczywistości i właściwego jej sposobu pojmowania świata. Stają się one wówczas ideologicznym narzędziem w ręku tych, którzy – sprawując władzę lub roszcząc sobie ekskluzywne pretensje do jej sprawowania – uzurpują sobie prawo do decydowania o tym, co święte, słuszne, prawdziwe i moralne.

Mentalne przesłanki powyższego tkwią m.in. w – niewolnych od wielorakich ambiwalencji, sprzeczności i niekonsekwencji – procesach desakralizacji sposobu pojmowania świata: rolę faktycznego *sacrum*, swoistego „ziemskiego Boga”, w miejsce jego tradycyjnych, religijnych upostaciowań i wyobrażeń, zaczyna odgrywać niejednokrotnie właśnie władza, polityczna, ale i medialno-kulturowa, kształtująca sferę masowej wyobraźni: aktualna lub potencjalna, sprawowa-

⁵⁵ Por. M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 141–142, 144–147, 162–164.

na, popierana albo choćby upragniona przez jednostki i grupy, niezdolne bądź z jakichś powodów nieskłonne do innego sposobu pojmowania świata i odnajdywania się w nim. Jeśli nawet u przedstawicieli z jednej strony władzy, a reszty społeczeństwa z drugiej, zaczyna z różnych powodów brakować *quasi-religijnej* wiary we – wynoszoną ponad historyczność – Władzę, wcześniejsze podstawy w znacznym stopniu się nadal utrzymują⁵⁶. Nie tylko pod wpływem inercji⁵⁷, również dlatego, że brakuje często innych podstaw i mechanizmów psychospołecznej integracji, związanych z nimi odmiennych sposobów pojmowania świata i systemów wartości, uzasadniających sens wspólnotowego i indywidualnego istnienia, charakter istniejącego porządku politycznego, umożliwiających, w jego ramach, elementarną choćby zdolność społecznej komunikacji, zaspokajania podstawowych potrzeb i szans życiowego sukcesu, usprawiedliwiających zajmowane postawy i podejmowane, bądź niepodjęmowane, działania itp.

Nadzieje i oczekiwania związane z władzą pozostają wciąż niejednokrotnie substytutem i surogatem nadziei i oczekiwań, odnoszonych wcześniej do Boskiej Wszechmocy i Opatrzności. Pomagają one w dojściu do władzy – utrzymywaniu jej lub choćby funkcjonowaniu w sferze politycznej – różnego rodzaju Synom Światłości, mającym – we własnych oczach czy w oczach swych wyznawców – zawsze rację, dzierżącym monopol na domniemaną wyższą, integralną, ekskluzywną i jedyną Prawdę. Podobnie jak w sferze archaicznego mitu, świat zostaje wówczas rozdzielony na Dobro i Zło, Światłość i Ciemność; te pierwsze utożsamiają oni z tym, co własne, oddane im i już posłuszne, a drugie – z tym, co obce, wrogie, destrukcyjne, jeszcze nie wyeliminowane lub niepodporządkowane.

Z perspektywy obserwatora zewnętrznego, pozostawanie w sferze podobnych przekonań i związanych z nimi ambicji oraz oczekiwań jest równoznaczne z pozostawaniem w sferze mitu. Znajdowanie się we władzy mitu związane jest wówczas w szczególności z mitem – a ściślej z mitologizacją i sakralizacją – władzy, uwalnianej *de facto* z podstawowych determinacji, ograniczeń, sprzeczności i partykularyzmów, którym podlegają znane z doświadczenia formy świadomości oraz instytucje i struktury społeczne. Nieuchronna ideologizacja, a także polityzacja i instytucjonalizacja działań, związanych z próbami społecznego ucieleśnienia podobnych zamysłów i koncepcji ideologicznych, zakłada, każdorazowo, bezwiednie bądź instrumentalnie – umożliwiając jej realizację i legitymizując ją samą – projekt przedmiotowości, traktowany jako sama rzeczywistość.

Wszystko to, co pojawia się w jego ramach, rozpatrywane jest nieodmiennie w bezpośrednim związku z podstawową intencją owego projektu, w następstwie

⁵⁶ A. Pielipienko, *Russkaja sistema na wiessach istorii* [tekst w posiadaniu autora], s. 9–10.

⁵⁷ Por. I. Diskin, *Modernizacja Rosji*, Moskwa 2011, s. 141–143.

czego, by posłużyć się słowami rosyjskiego filozofa Andrieja Miasnikowa – odnoszonymi przezeń bezpośrednio do archetypowej struktury rosyjskiej samoświadomości społecznej w ogóle –

życie ocenianie jest nie w całej wielowymiarowości i różnorodności, a z punktu widzenia „tego, co główne”, które przytłacza sobą wszystko „to, co nie-główne”, despotycznie podporządkowuje sobie „wszystko pozostałe”⁵⁸.

Całość życia społecznego zostaje wtłoczona w sztuczną matrycę ideologicznej formuły, usprawiedliwiającej wszelkie ograniczenia, poświęcenia, koszty i ofiary⁵⁹. Generalną zasadą funkcjonowania i „rozwoju” społeczeństwa staje się wtedy – lub stawałoby się, gdyż nie zawsze jej twórcom, wyznawcom i zwolennikom udaje się przecież sięgnąć po, pełną zwłaszcza, władzę – prawo samoprodukcji owej formuły, unicestwiającej, dopóki nie wyczerpie ona swych sił, wszystko to, co mogłoby zagrozić jej podstawom i zdolności do polityczno-ideologicznej dominacji.

W następstwie powyższego, kolektywne wysiłki koncentrują się na ideologicznie określonych dążeniach, celach i zadaniach, zyskując czasowo możliwość zdobywania społecznego poparcia i zdolność politycznego oddziaływania – swego rodzaju „wyższą” realność czy w ogóle status czegoś „prawdziwie rzeczywistego”, w odróżnieniu od „pseudorzeczywistości” innych działań. Ujawnia się jednak wtedy następna ambiwalencja. Z jednej strony, realizacji podobnych zamysłów odpowiada typowa dla czasów nowożytnych tendencja do pojmowania świata jako światooobrazu, a także związana z nią wiara w zdolność rozpoznania przez człowieka całego bytu i rozporządzania nim, z przekonaniem: „sprawy tak właśnie stoją, jak stoją dla nas, przed nami”⁶⁰. Z drugiej natomiast strony, potrzeba uzasadnienia wyjątkowego charakteru i ekskluzywności miejsca, wiedzy i siły – przysługujących jakoby wyznawcom, nosicielom i realizatorom danej idei – wymaga przyjęcia przednaukowej koncepcji świata, w ramach której można byłoby utrzymywać i dowodzić, że właśnie wyłącznie im odsłoniła się fundamentalna zagadka Historii i Bytu, a innym osobom czy grupom może się tak, co najwyżej, jedynie bezpodstawnie wydawać. Nie bardzo zatem wiadomo, kto jest rzeczywistym podmiotem dokonujących się przemian: Bóg, Historia, Ludzkość, Państwo, Naród, Lud, Proletariat itp., czy może raczej ci, którzy – dopóki dysponują siłą niezbędną do realizacji swej partykularnej *de facto*

⁵⁸ A. Miasnikow, *O głównej archetypicznej strukturze rosyjskiego obszczestwiennego samosoznania*, [w:] L. Szaposznikow (red.), *Otieczestwiennaja filosofija: ruskaja, rossijskaja, wsieмирnaja*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 66. Por. E. van der Zweerde, *Soviet Philosophy – the Ideology and the Handmaid*, Nijmegen 1994, s. 2016–2017.

⁵⁹ Por. G. Sokoloff, *Métamorphose de la Russie. 1984–2004*, Paris 2003, s. 14.

⁶⁰ M. Heidegger, *Czas światooobrazu...*, s. 142.

woli i narzucania jej innym – przypisują sobie wyłączne prawo określania sensu i prawo do przewodzenia dzieła Powszechnego Spełnienia.

Nieuzasadnione byłoby wiązanie utrzymujących się przejawów archaicznego uwikłania współczesnej świadomości społecznej i politycznej po prostu z niekonsekwentnym charakterem obserwowanych w ostatnich stuleciach procesów desakralizacji czy dechrystianizacji w mentalności i postawach społecznych jednostek ludzkich. Analizowane zjawiska i procesy pozostają bowiem w swym związku nie tyle z doświadczeniem religijnym w ogóle czy z chrześcijańskim w szczególności, ile z archaiczną percepcją świata, zacierającą granicę między *sacrum* a *profanum*, eschatologią a historią, soteriologią a polityką, władzą Boską a władzą polityczną itd. Myślenie mityczne staje się wówczas integralną formą rozumienia, objaśniania i problematyzowania rzeczywistości, a związane z powyższym zagrożenia dotyczą zarówno demokratycznego porządku i otwartego społeczeństwa obywatelskiego, jak i chrześcijaństwa, włączanego – bezwiednie lub instrumentalnie – w ideologiczne matryce archaicznej wizji świata.

Warto zauważyć, że przedstawiany od lat – z coraz bardziej pesymistycznie ujmowaną, w kolejnych pracach Afanasjewa, Dawydowa i Pielipienki, wizją rosyjskiej (porosyjskiej?) przyszłości – obraz kraju⁶¹ przestał być osobliwością jedynie ich samych. Do zastanawiająco podobnych wniosków dochodzi w szczególności Lilia Szewcowa, analizująca rzeczywistość polityczno-społeczną swego kraju w sposób programowo mniej spekulatywny niż większość rosyjskich intelektualistów i myślicieli, a bardziej empiryczny i diagnostycznie ostrożny. Powołując się na teorię Arnolda Toynbeeego, wskazuje ona, że głębokich kryzysów i klęsk nie mogą przetrwać cywilizacje uporczywie odtwarzające swój dotychczasowy model społeczny w niezmienionej *de facto* postaci.

Jedyną cywilizacją, która poradziła sobie z wyzwaniem i na czas uporządkowała system poprzez wprowadzenie nowego prawa, prywatnej własności i uznania praw jednostki, była cywilizacja europejska. Nieuuropejskie społeczeństwa (Indie, Japonia, Turcja, Korea Południowa) zyskały nowe życie dzięki westernizacji – przymuszonej lub dobrowolnej⁶².

Swojego sposobu podmiotowego zaistnienia wciąż nie znalazły natomiast wielkie nieeuropejskie cywilizacje: islamska, chińska, rosyjska.

W sytuacji kryzysów – kontynuuje L. Szewcowa – rosyjska elita zamiast stworzenia nowych form porządku społecznego, nieodmiennie proponuje tylko nowe formy przywrócenia społeczeństwu form starych.

⁶¹ Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?, s. 398 i n., 431 i n.

⁶² L. Szewcowa, *Crème de la Kreml*, „Forum” 2011, nr 40, s. 18. Por. W. Kantor, *Russkij jewropiejec kak jawlenije kultury (filosofsko-istoriczeskijj analiz)*, Moskwa 2001, s. 694–695.

Stale odtwarza ono triadę: personalistyczne przywództwo, połączenie władzy i własności oraz utrzymanie sfer geopolitycznych wpływów. Wszystkie próby rosyjskiego reformatorstwa okazywały się jedynie sposobem zachowania tej triady⁶³.

Unikatowość Rosji jako cywilizacji polega na tym, że zdołała ona przetrwać dzięki maksymalnej eksploatacji tych właśnie czynników, które doprowadziły do upadku inne cywilizacje (centralizm, militaryzacja, hipertroficzna eksploatacja własnych zasobów ludzkich). W szczególności: „Pieriestrojka była przegrówką do demontażu radzieckiego molocha, wkrótce miało się jednak okazać, że rosyjska triada znów się odradza, zrzuciwszy jedynie starą skórę”⁶⁴. Utrzymanie się zasadniczych rysów „rosyjskiej cywilizacji” ułatwiały: impotencja „twórczej mniejszości”; niezdolność rosyjskiej elity do wzniesienia się nad własny egoizm; pobłażliwa postawa Zachodu wobec Rosji; wciągająca opozycję do uczestnictwa w funkcjonowaniu gnijącego systemu, imitacja instytucji demokratycznych; przedłużająca żywot archaicznego systemu gospodarka surowcowa; sprawne posługiwanie się przez reżim kremłowski „polityką kija i marchewki”. W konsekwencji powyższego: „Zasoby surowcowe stanowią substytut funkcjonującej gospodarki. Broń jądrowa dla rosyjskiej elity pozostaje środkiem podtrzymywania mocarstwowych pretensji”⁶⁵ itd.

Ciosem, którego skutki – jak przewiduje Szewcowa – najsilniej odczuje w przyszłości Rosja, jest

koniec rosyjskiej inteligencji. Inteligencja zakończyła swoją odwieczną misję moralnego oponenta samowładztwa. W warunkach nowego samowładztwa rosyjscy intelektualiści stracili zdolność rozpoznawania drogi, większość z nich nie zaryzykowała tego, by zająć pozycję na antypodach w stosunku do władzy noszącej demokratyczną maskę. Co więcej: intelektualiści stali się propagandystami, ekspertami obsługującymi władzę⁶⁶.

Utrzymywanie się przy władzy przez tę samą wciąż ekipę przyspiesza śmierć systemu, gdyż następstwem braku konkurencji politycznej jest jego postępujący uwięd.

Stworzony przez Putina reżim, który opiera się na strukturach siłowych i ich kontroli nad własnością, jest genetycznie niezdolny do modernizacji. Tego rodzaju reżimy nie tylko same są skazane na zagładę, ale ciągną za sobą w dół państwa, w których rządzą⁶⁷.

Upadek systemu potęguje nastawienie aparatu władzy, w szczególności przedstawicieli resortów siłowych, na osobiste wzbogacenie się, a także nie-

⁶³ L. Szewcowa, *Crème...*, s. 18.

⁶⁴ Tamże, s. 18–19. Por. J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, Warszawa 2005, s. 130–132.

⁶⁵ L. Szewcowa, *Crème...*, s. 21.

⁶⁶ Tamże, s. 19. Por. S. Pszyzowa, *Politiczeskije konsultanty w sistiemie własatii: k postanowkie problemy*, [w:] A. Duka (red.), *Elity i własci' w rossijskom socjalnom prostranstwie*, Sankt-Pietierburg 2008, s. 41–43, 55–61.

⁶⁷ L. Szewcowa, *Crème...*, s. 20.

uchronne wyczerpywanie się sowieckiej infrastruktury. „Splot łączący środowisko przestępcze, biznes, władze i organy przymusu stanowi kolejne potwierdzenie degradacji systemu, który nie może funkcjonować nawet wedle własnych zasad”⁶⁸. Ceną lojalności aparatu urzędniczego wobec władzy politycznej jest jego bezkarność. Nieodzownym elementem systemu rosyjskiego pozostaje militarizm – powiązana z Zachodem na płaszczyźnie prywatnej elita, nie mając innych mechanizmów konsolidacji społeczeństwa, nie przestaje powtarzać antynatowskiej mantry, forsownie militaryzuje budżet (57% wzrost wydatków na obronę i aparat represji w 2012 r.), dąży do utrzymywania wewnętrznej równowagi poprzez tworzenie „fantomowych wyzwań i imitacji odpowiedzi na nie”⁶⁹. Skutkiem działań rosyjskiej elity, diagnozuje Szewcowa, jest nie tylko pozbawienie społeczeństwa witalności, ale również *de facto* budowanie pułapki, w którą sama wpadnie. Elita rosyjska – niepewna swoich przyszłych losów i niepotrafiąca zarządzać wolnym społeczeństwem – usiłuje zapewnić sobie nieskończony (dożywotni) monopol, którego utrzymywanie „oznacza konieczność nieustannej obrony, władzy nie można oddać, bo to oznacza utratę bezpieczeństwa”⁷⁰. W rosyjskiej klasie politycznej zaczęło jednocześnie narastać przekonanie, że Putin może wkrótce przestać być gwarantem jej bezpieczeństwa i stać się dla niej zagrożeniem.

Rozrośnięty aparat obsługujący gnijące monstrum próbuje podtrzymać gasnące życie. Ale sami ludzie systemu zaczynają zdawać sobie sprawę, że katastrofa jest coraz bliżej i spierają się tylko o to, kiedy ona nastąpi⁷¹.

Próbując znaleźć jakieś wyjście z sytuacji, kontynuuje Szewcowa, również niektórzy ludzie należący do „systemu” ostrzegają przywódcę państwa, kreślą strategię, wzywają do reform, a nawet do „wejścia do Europy”. Symptomatyczne jest to, że owe apele, wezwania i strategię kierowane są nie do społeczeństwa, lecz do władzy – podobnie jak przed dwudziestu laty, nierealistycznie zakładając, że personalistyczna władza dobrowolnie wyrzeknie się swego monopolu. Tymczasem system traci zdolność zagwarantowania bezpieczeństwa nawet samej klasie rządzącej; nie przypadkiem w jej sferze, i poza nią, rośnie wciąż liczba osób chcących wyjechać za granicę. W każdym razie, podkreśla Szewcowa, „wrażenie stabilności jest złudne. Jeżeli nie możemy reformować tego systemu od wewnątrz i nie mamy sił zdemontować go od zewnątrz, to musimy sobie przynajmniej zdawać sprawę, że koniec jest nieunikniony i przygotować

⁶⁸ Tamże. Por. J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 147–150.

⁶⁹ L. Szewcowa, *Crème...*, s. 20.

⁷⁰ Tamże, s. 21.

⁷¹ Tamże.

się do tego⁷². W szczególności: „Nie wolno dopuścić, aby upadek państwa doprowadził do restauracji samowładztwa. Konieczne są uczciwe wybory, nowa konstytucja, realna wielopartyjność i socjalne gwarancje dla społeczeństwa⁷³. Cytując podobną konkluzję przychodzi, zauważmy, zapytać: jak można będzie tego dokonać skoro, by przytoczyć słowa samej L. Szewcowej: „Atomizacja społeczeństwa utrudnia stworzenie społecznych alternatyw i zorganizowanego społeczeństwa”, a myśląc raczej o opuszczeniu Rosji „najbardziej dynamiczna część społeczeństwa nie zamierza walczyć o odrodzenie kraju⁷⁴. W następstwie powyższego – diagnozowała ona już rok wcześniej – choć „wszyscy wiemy, jak to się skończy, ale nie można zaprzestać realizacji mitu. Nie ma takiej woli. Przynajmniej na razie⁷⁵. Zgodnie z jej diagnozą: „Rosja musi przejść próbę modernizacyjnych mitów i pokonać iluzję, że można zbudować nowoczesny kraj, niczego nie zmieniając⁷⁶”.

W udzielonym jesienią 2011 r., wywiadzie Lilia Szewcowa uznaje powrót Putina na Kreml za wariant dla dzisiejszej – w perspektywie jej możliwej lepszej przyszłości – Rosji optymalny, argumentując jednocześnie swą diagnozę następująco: gdyby stało się inaczej,

nadal żylibyśmy nadzieją, że Kreml jest w stanie zreformować kraj. A to iluzja oznaczająca przedłużenie stagnacji i rozkładu. Powrót Putina oznacza, że wszelkie nadzieje na reformy odgórne, na liberalizację, wolność, jakie u nas wiązano z Miedwiediewem, trzeba ostatecznie odrzucić⁷⁷.

Oponenti reżimu powinni zatem wreszcie zrozumieć potrzebę samodzielnego szukania rozwiązań w sytuacji, w której w Rosji: „Scenariusz inny niż arabska wiosna nie jest już możliwy”, a szanse na jego realizację rosną, gdyż „powodów do wyjścia na ulicę jest coraz więcej, a w czasie kryzysu będzie ich przybywać⁷⁸ – kończy swą wypowiedź Szewcowa.

Motyw dramatycznego końca rosyjskiej historii pojawia się również u zwolenników panującego tam systemu politycznego: jego realizację wiążą oni, by przywołać symptomatyczną dla szerszych postaw i przekonań wypowiedź znanego dziennikarza Michaiła Leontiewa z 2004 r., z ewentualnym niepowodzeniem „putinowskiej modernizacji”. Prognozował on: „Nastąpi oligarchiczna restauracja, po niej kryminalno-faszystowska reakcja, następnie rozpad i znik-

⁷² Tamże. Por. J. Afanasjew, *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009, s. 29–30.

⁷³ L. Szewcowa, *Crème...*, s. 21.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ L. Szewcowa, *Modernizacyjne mity*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5, s. 22.

⁷⁶ Tamże, s. 23.

⁷⁷ *Samiec alfa Wszechrusi. Mówi Lilia Szewcowa*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2.10.2011, s. 35.

⁷⁸ Tamże.

nięcie Rosji. Oto pełne spektrum konkretnych wariantów realizacji hasła »Rosja bez Putina«⁷⁹. Przy podobnej polaryzacji diagnoz możliwego kresu rosyjskich dziejów trudno o jakikolwiek dialog reprezentantów jednej i drugiej strony.

Powracając do wypowiedzi Lilii Szewcowej, jak pokazały ostatnie lata, wbrew jej nadziejom na „arabską wiosnę”, wychodzących na ulice miast protestujących osób było w Rosji coraz mniej, wzrosło natomiast poparcie milionów Rosjan dla prezydenta Putina i kremlowskiej władzy. Przedstawicielom inteligencji, myślącym w rozpatrywany przeze mnie sposób, pozostaje nadal, tak jak dawniej – przy jednoczesnym dostrzeganiu siły mechanizmów prowadzących do odtwarzania się wciąż istniejącej w ich kraju sytuacji, generującej potrzebę nadziei i zarazem uruchamiającej procesy destrukcji jej kolejnych konkretyzacji i uzasadnień – jedynie wiara w lepszą przyszłość. Jak wyznawała symptomatycznie już w pierwszych latach putinowskiej władzy, L. Szewcowa:

A co z nadzieją? Czy jest ona nadal [jedynie – przyp. M. B.] odsuwanym na później rozczarowaniem, tak jak zawsze było w Rosji? Zależy, co mamy na myśli. Mam dziś nadzieję, że Rosja, mimo wszystkich swoich zahamowań, namiętności czy męczących skandali, nie tylko trwa, ale i podąża naprzód. Nawet, jeśli kuleje, to podąża naprzód..., i wierzę, że zmierza ku przyszłości⁸⁰.

Nie bardzo jednak wiadomo, na czym mogłaby opierać się i przetrwać doświadczenia kolejnych lat taka wiara, skoro, jak diagnozuje Szewcowa w artykule, opublikowanym w „Journal of Democracy” w 2015 r., przedrukowanym w „Gazecie Wyborczej”: „Społeczeństwo jest zbyt zdemoralizowane, a opozycja zbyt słaba, żeby rzucić wyzwanie samemu systemowi”, chociaż ten już „wyczerpał swoje mechanizmy utrzymania stabilności”⁸¹. Zatomizowana większość ludności kraju nie jest jednak przygotowana „do życia w warunkach państwa prawa”, a „liberalne demokracje przestały być wzorem dla Rosji”⁸². Społecznej bezradności mieszkańców kraju towarzyszy intelektualne zagubienie i irracjonalizacja ich myślenia: „Sondaż opinii publicznej z października 2014 r. pokazuje zaćmienie społeczeństwa: 60 proc. respondentów zgadzało się, że Rosja zmierza do kryzysu, a zarazem 64 proc. stwierdzało, że idzie we właściwym kierunku”⁸³.

Uwadze autorki uchodzi fakt, że w rozpatrywanym tekście ona sama podtrzymuje *de facto* paradoksalnie podobną do nich wizję przyszłości kraju. W jej przekonaniu, w Rosji nie są bowiem realne wprowadzane odgórnie przekształcenia demokratyczne państwie, w następstwie ewentualnego układu zawartego

⁷⁹ M. Leontiew, *Bez Putina katastrofa*, „Gazeta Wyborcza”, 13–14.03.2004, s. 15.

⁸⁰ L. Shevtova, *Putin's Russia*, Washington 2003, s. 276.

⁸¹ L. Szewcowa, *Polem gry Kremla jest chaos*, „Gazeta Wyborcza”, 27–28.06.2015, s. 21.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

między potencjalnymi reformatorami, znajdującymi się – być może – wewnątrz systemu a opozycją pozasystemową. Zatem: „Rosja mogłaby uciec ze swojej pułapki cywilizacyjnej jedynie dzięki rewolucji, która rozłożyłaby system i stworzyła nową szansę zbudowania państwa prawa”⁸⁴. Przesłanką możliwości owej rewolucji musiałyby być z kolei spotęgowana fala społecznych protestów, które mogłyby wywołać tylko głęboki kryzys. Jeśli tak, to, zauważmy, jedynie zmierzając w stronę kryzysu, Rosja miałaby szansę pójścia w kierunku lepszej przyszłości, a jedyną alternatywą dla powyższego pozostaje, jak wskazuje Lilia Szewcowa, wyłącznie narastająca zgnilizna i paraliż systemu⁸⁵.

Co więcej: „Nawet jeżeli wybuchnie kryzys, to najbardziej prawdopodobnym jego skutkiem będzie próba rosyjskiej elity (politycznej – przyp. M. B.) ratowania systemu przez wybór nowego autorytarnego przywódcy”⁸⁶, uruchamiając, dodajmy, procesy i mechanizmy samoreprodukcji i kontynuacji dotychczasowej koleiny dziejowej kraju, nacechowanej od wieków autorytaryzmem, przerywanym jedynie powtarzającymi się, co jakiś czas, okresami systemowej smuty...

Podobnie dramatycznej percepcji, konceptualizacji i problematyzacji rosyjskiej rzeczywistości przez przedstawicieli rozpatrywanej części inteligencji, pojmującej siebie, nie zawsze pewnie w sposób w pełni samoświadomy, *de facto* w kategoriach „duszy Rosji” – a także towarzyszącej jej tendencji do odtwarzania się iluzji realności bliskiej już wyzwalającej, finalnej przemiany albo, przeciwnie do, pojawiającej się w chwilach zwątpienia, fatalizującej ontologizacji zbliżającego się jakoby nieuchronnie końca rosyjskiego systemu politycznego i typu cywilizacyjnego, a może i końca rosyjskiej historii w ogóle – sprzyja od wieków cały zespół właściwości, typowych dla rosyjskiego systemu mentalno-kulturowego, współstanowiących w znacznym stopniu o charakterze rosyjskiej historii, terażniejszości i przyszłości. Przesłonięciu ulega wówczas inna, o wiele bardziej, jak sędzę, prawdopodobna perspektywa przyszłości Rosji niż dychotomiczna alternatywa: kres jej historii albo finalna obywatelsko-emancypacyjna przemiana. Mam tu w szczególności na myśli mechanizmy reprodukcji się rosyjskiej dotychczasowości oraz – spychaną wciąż w mniejszym lub większym stopniu poza pole tamtejszej świadomości społecznej i dyskursu politycznego, coraz bardziej jednak aktualną, silniejszą i trudniejszą do realizacji – potrzebę podejmowania i rozwiązywania problemów związanych z jednostronnością procesów rozwojowych kraju, miarkowania i urealistyczniania po-

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Typowa dla rosyjskich radykałów dychotomiczna wizja przyszłości przybiera, w swej konkretyzacji przedstawionej przez L. Szewcowa, następującą formę: „Rosja nagle pogrąży się w kryzysie” albo „nadal będzie osuwać się w zgniliznę i paraliż”. Tamże.

⁸⁶ Tamże.

litycznych ambicji władzy, utrzymywania sfery autonomii-prywatności Rosjan i ich zdolności do samokrytycznego myślenia, a także zapobiegania temu, by ich, antyzachodnio przez rządzących zorientowany, kraj nie stał się niepostrzeżenie przedmiotem chińskiej eksploatacji.

ZAKOŃCZENIE

Głównym przedmiotem zainteresowań badawczych, intelektualnych zmagania i towarzyszącej im refleksji Jurija Afanasjewa pozostaje niezmiennie Rosja, przede wszystkim Rosja począwszy od XV w., kiedy, jak konstatuje, wykształciła się jej polityczno-społeczna i mentalno-ideologiczna tożsamość, w następstwie czego kraj wszedł w „rosyjską (i sowiecką) koleinę”, w której pozostaje do dziś. Obok intencji możliwie najbardziej ogólnego, w wymiarze czasowym, podejścia objaśniającego, koncepcję Afanasjewa cechuje jednocześnie silnie akcentowany zamiar definitywnego odcięcia się od dominującego nurtu rosyjskiej samoświadomości i tradycji intelektualnej oraz dokonania jego krytycznej problematyzacji, w szczególności poprzez próbę wyprowadzenia wreszcie świadomości Rosjan, i zasad funkcjonowania ich życia społecznego, poza mitologiczne *coincidentia oppositorum*, demistyfikacji kultywowanej w tradycji rosyjskiej idei „wyższej”, pozytywnej formy wolności, zyskiwanej jakoby przez nich – właśnie w ramach Imperium – poprzez złożenie w ofierze swych jednostkowych praw i swobód.

W ramach przedstawianego przez Afanasjewa sposobu konceptualizacji rzeczywistości można jednak, paradoksalnie, odnaleźć cały zespół archetypowych wręcz cech, współstanowiących od wieków o charakterze rosyjskiej historii i współczesności, od których stara się on programowo pryncypialnie zdystansować. Twierdząc tak mam, przypomnijmy rekapitulująco, na myśli m.in. tendencję do ontologizacji aksjologicznego binaryzmu, wykluczającego *de facto* myślenie w kategoriach „kultury środka”; przejawy „mistycznego realizmu”, prowadzące do unadrealniania „rosyjskiej koleiny”, ale i leżące u podstaw ufności w możliwość jej upragnionej przemiany; sposób rozumienia prawdy, łączący totalizująco *sacrum*, moc, prawo, rację, zdolność ucieleśniania się itd.; swoisty „maksymalizm eschatologiczny”, prowadzący do „armagedonizacji” wizji nieodległego jakoby finalnego rozstrzygnięcia się rosyjskich dziejów; łączenie inteligencji rosyjskiej z rolą „duszy Rosji”, zdolnej, jak pragnęłoby się wierzyć, pozytywnie odmienić rosyjską rzeczywistość; pojmowanie Rosji, i wyzwań przed nią stojących, w kategoriach „zagadki-tajemnicy”¹.

¹ Por. s. 12–13, 30–31, 63, 67, 71, 102–104, 138, 141–145 i in.

Ku podejmowaniu przez J. Afanasjewa poszukiwań lepszej rosyjskiej przyszłości, ale i – co również może się wydawać paradoksalne – ku ich określonym, proponowanym przezeń konceptualizacjom i ujęciom, prowadzi go w szczególności próba objaśnienia możliwości otwarcia przed swym krajem europejskiej, obywatelskiej „koleiny” rozwojowej. Nie dzieje się tak zresztą przypadkiem – jeśli zgodzić się z faktem, że trudno byłoby wskazać zasadniczo inne objaśnienie możliwości gruntownej i skutecznej przemiany istniejącej tam rzeczywistości w rzeczywistość pojmowaną jako istotowo, fundamentalnie odmienna. W następstwie-rezultacie powyższego, sposób konceptualizacji rzeczywistości rosyjskiej w formule „zagadki-tajemnicy” zdaje się cechować nie tylko dominujący nurt rosyjskiej tradycji, ale *de facto* również afanasjewowską próbę – i podobne wysiłki podejmowane przez niektórych innych rosyjskich inteligentów – krytycznej problematyzacji, towarzyszących im schematów konceptualizacyjnych, przesądzając jednocześnie o jej – ich – paradoksalnej połowiczności, uruchamianiu rozmaitych mechanizmów autonegacji i samoreprodukcji.

Gdy następnie, dostrzegając czy wyczuwając, jak można sądzić, zasygnalizowane trudności, Afanasjew stara się je osłabić i – miarkując rosyjsko-europejską odmienność – zwraca się ku programowo bardziej uniwersalnym objaśnieniom psychoanalitycznym, nie obywa się bez przejawów rozmaitych niekonsekwencji i generowania problemów pochodnych². Wydają się one naturalnym korelatem-następstwem już samej – wykraczającej, nie zawsze świadome, poza struktury i granice profanicznej wiedzy – podmiotowej intencji „zrozumienia Rosji”, uporania się z jej „tajemnicą” i odgadnięcia-rozwiązania wreszcie „zagadki” „zakłętej”, „zaczarowanej” Rosji – zdolnego otworzyć przed Rosjanami, i ich krajem, europejską perspektywę obywatelskiej wolności. Problemy owe nie wynikają jednak po prostu z rozpatrywanego sposobu konceptualizacji rzeczywistości, ale również – przede wszystkim – ze znacząco odmiennego od zachodniego charakteru i kierunku dynamiki całej rzeczywistości rosyjskiej, sprzyjającego zarazem pojawianiu się podobnych prób – jako jedynej czy wręcz „ostatniej” szansy uporania się z wyzwaniem rosyjskiej „zagadki-tajemnicy”.

Przypadek Jurija Afanasjewa został przeze mnie wybrany, przedstawiony i poddany analizie jako nie tylko intelektualnie błyskotliwy i poznawczo interesujący, ale również symptomatyczny dla szerszych postaw i towarzyszących im schematów konceptualizacyjnych oraz znacznie ogólniejszych problemów, przed którymi stoją Rosjanie i Rosja. Pokazuje on złożoność sytuacji i trudności, pojawiające się przed proeuropejsko zorientowanym rosyjskim inteligentem, badaczem i myślicielem, który próbując połączyć zamysł problematyzacji szeregu podstawowych – funkcjonujących często w charakterze wspólnotowej oczy-

² Por. s. 77–79, 101–103.

wistości czy samozrozumiałości – założeń, przesądzeń i rozwiązań swej rodzimej tradycji, jednocześnie, jak się okazuje, znaczną ich część *de facto* podziela. O tym, jak silnie tkwi on w ramach owej tradycji zdaje się, paradoksalnie, świadczyć również intensywność odczuwanej potrzeby wykroczenia poza rosyjską dotychczasowość, a w szczególności sposób, w jaki próbuje poza nią definitywnie wykroczyć.

Gdybym miał wskazać formułę, ujawniającą istotny – w moim przekonaniu, dominujący – rys koncepcji Jurija Afanasjewa, przedstawiany przezeń w jego kolejnych pracach, wskazałbym na jej eseistyczny charakter. Podobna identyfikacja nie wiąże się z intencją kwestionowania jej wartości poznawczej – wielokrotnie podkreślałem przecież intelektualne walory i potencjał heurystyczny jego diagnoz i analiz. By dookreślić sprawę, pod pojęciem „esej”, rozumiem syntetyczny tekst „filozoficzny, naukowy, publicystyczny lub krytyczny, eksponujący subiektywny punkt widzenia »ang. *essay*, z fr. *essai* ‘próba’«³. Owa „subiektywność” nie ma jednak, w przyjmowanym przeze mnie w książce ujęciu, oznaczać dowolności czy jednostronnej zależności treści zawartych w pismach i wypowiedziach Afanasjewa od jego życiowych doświadczeń, indywidualnych przeżyć emocjonalnych i osobistych poglądów. Zwraca ona uwagę na ich podmiotowy charakter, z akcentem nie na jednostkowość, chimeryczność czy emocjonalne uwikłanie, lecz przede wszystkim na zakładany przez niego – i, analogicznie, przez innych rozpatrywanych przedstawicieli tamtejszej inteligencji – określony podmiotowy projekt rozpatrywanej i objaśnianej przedmiotowości, pojmowanej – postulowanej *de facto* – jako sama rzeczywistość w ogóle, a rzeczywistość rosyjska w szczególności⁴.

Prowadzone przeze mnie od wielu lat badania rosyjskiej myśli, tradycji intelektualno-kulturowej i samoświadomości społecznej Rosjan – skoncentrowane przede wszystkim na analizie obecnych i kultywowanych tam dążeń, wysiłków i prób samopoznawczych – w ewidentny sposób pokazują, że stawiane od wieków pytania o Rosję nie są *de facto* neutralne wobec swego przedmiotu (wobec tego, co ich autorzy pojmują i rozpoznają jako swój przedmiot), ani on wobec nich. Każda próba poznawcza wyznaczona pytaniem o Rosję i finalistycznym zamysłem jej zrozumienia bądź pokazania jej intelektualnej niepojętości, pozostaje nieuchronnie aktem podmiotowym, filozoficznym, światopoglądowym, często również *quasi*-religijnym, a nawet mistycznym. Odnajdowane w rezultacie owego aktu „istota” i szerzej „przedmiotowość” rosyjskości nie są bowiem tak naprawdę czymś spoza uruchomianego przez siebie procesu sensotwórczego, lecz stanowią każdorazowo korelat określonej podmiotowej intencji kulturotwórczej.

Ujawnić ową intencję, zapytać o jej sens i charakter, to zarazem dokonać problematyzacji wyznaczonych przez nią dążeń samopoznawczych Rosjan oraz

³ *Słownik wyrazów obcych*, oprac. L. Wiśniakowska, Warszawa 2007, s. 106.

⁴ Por. w sensie ogólnym: M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 144–145, 160–164.

porządku przedmiotowego, jakie one rozpoznają, zakładając go *implicite* już wcześniej jako prawdziwy i rzeczywisty. Podmiot i przedmiot relacji poznawczej współzakładają się tam i współkonstruuja jako rezultaty określonych procesów sensotwórczych, ukierunkowanych przez intencję „rozumienia Rosji” i „rozumienia siebie” przez podmiot pytający o Rosję (a także o Boga, świat, historię, prawdę, dobro, piękno, doczesność, wieczność itp.) w taki właśnie, a nie inny, sposób.

Finalistycznym zamysłem „rozumienia Rosji” towarzyszy nieuchronnie – często jednak, w większym bądź mniejszym stopniu, bezwiednie – odpowiadająca im projekcja sensu, zakładająca *a priori* określony porządek przedmiotowości, pojmowanej jako sama, poznawana przez siebie rzeczywistość. Intencja „rozumienia Rosji” wiąże się jednocześnie, i współokreśla, z intencją rozumienia samego siebie, konstatacja zaś „rosyjskiej tajemnicy” bądź, przeciwnie, przedstawienie pozytywnego rozwiązania „rosyjskiej zagadki”, pociągającą za sobą, odpowiednio, określone odpowiedzi na pytanie o naturę podmiotu pytającego, w szczególności o możliwość pojęcia przez Rosjan samych siebie. W obu wypadkach możliwe do uzyskania charakterystyki nie odnoszą się jednak tak naprawdę do – absolutyzowanego chętnie przez nich w swej domniemanej ekskluzywności i utożsamianego przez nich ze sobą właśnie – podmiotu poznającego w ogóle, ani do bytu samego w sobie, ale do podmiotu i przedmiotowości, stanowiących każdorazowo wzajemnie powiązane i warunkujące się korelaty określonej relacji poznawczej. Dla słabo przeoranej kantyzmem świadomości rosyjskiej fakt dokonanej uprzednio projekcji sensotwórczej, współkonstruującej badaną „rzeczywistość”, a także akt dokonanego przez siebie wyboru przedmiotowego i aksjologicznego sensu, pozostają jednak w podobnych przypadkach zwykle poza ramami pola widzenia, czemu sprzyjają wciąż i trwale obecne w kulturze i myśli rosyjskiej: mistyczny realizm, antyfenomenalizm, ontologizm, kosmizm, orientacja na totalności, eschatologizm, binaryzm, wspólnotowość, maksymalizm itp.⁵

Patrząc z zewnątrz na sprawę rosyjskich prób „rozumienia Rosji” – podejmując się ich Afanasjew mówi wprost o „kluczu umożliwiającym zgłębienie tajemnicy zakłętej Rosji”, prowadzącym do „rozwiązania rosyjskiej zagadki”, bez znalezienia którego „do niej się nie wejdzie”⁶ – należy przede wszystkim wyzbyć się pokusy poszukiwania ich ekskluzywnego, finalistycznego „rozumienia” i samo owo „rozumienie” starać się rozumieć. Badawcze rozumienie – i towarzyszące mu samorozumienie własnej perspektywy teoretycznej – powinny cechować świadomość historyczności, względności, procesualności i dia-

⁵ Szerzej o tym por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 65–68, 83–84, 103–108; tenże, „Zrozumieć Rosję”? *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011, s. 81–95, 439–445 i in.

⁶ J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, Warszawa 2005, s. 5–6.

logiczności ludzkiego, również własnego, sposobu poznania, istotowej odmienności i wzajemnej niesprowadzalności wiedzy świętej i wiedzy profanicznej oraz faktu każdorazowego współtworzenia badanej przedmiotowości przez charakter zastosowanych czy użytych konstrukcji objaśniających. Identyfikacja i analiza przyjmowanego przez Rosjan – w ich próbach „zrozumienia Rosji” i w pytaniach z nimi związanych – jako swego rodzaju myślowo-aksjologiczne *a priori*, zespołu podstawowych założeń, przesądzeń i rozstrzygnięć, sposobów konceptualizacji i problematyzacji świata stają się również ważne dla rozpoznania sprawy otwartości-nieotwartości ich autorów na innych, w wymiarze zarówno wewnątrzrosyjskim, jak i międzynarodowym, a także relacji dialogiczności-niedialogiczności z owymi innymi. Chodzi o nieuleganie, dostrzegalnej niejednokrotnie u Rosjan, pokusie absolutyzowania albo, przeciwnie, negowania specyfiki rosyjskiej „koleiny” dziejowej, której charakter i skalę należy nie dekretować, lecz w nieuprzedzony sposób rozpoznawać, badać i objaśniać. Podobnie zresztą, o co zwykle relatywnie najtrudniej, jak w odniesieniu do rozmaitych konstrukcji myślowych, funkcjonujących niejednokrotnie w naszych własnych wspólnotach narodowych, kulturowych czy ideologicznych.

Zgodnie z ogólną wykładnią, przedstawioną przez Marcina Króla, esej z samej swej natury

stanowi próbę zrozumienia tego, czego nie rozumiem do końca albo w ogóle nie rozumiem i „próbując”, czyli pisząc, staram się zrozumieć; [jest] także formą odkrywania tajemnicy, a dla tych, którzy nie wierzą w tajemnice – formą odkrywania zagadki⁷.

W podobnej perspektywie rozpatrywane kolejne teksty Jurija Afanasjewa – i wielu jego rodaków – ujawniają swą jednocześnie „eseistyczną” i „rosyjską” naturę. Stanowią próbę rozwiązania „zagadki”, dotyczącej szczególności możliwości wyjścia przez Rosję z autorytarno-imperialnej „koleiny” dotychczasowych dziejów i wkroczenia na europejską drogę obywatelskiej podmiotowości, wolności i prawa. Ponawiane przez Afanasjewa – i przez nich – próby „odczarowania Rosji”⁸ i rozwiązania w końcu „rosyjskiej zagadki” – wskazania i otwarcia dla swego kraju drogi obywatelskiej wolności – zdają się prowadzić ku symptomatycznej, coraz wyraźniej artykułowanej, konkluzji: nie wiadomo, jak można byłoby tego dokonać. Pozostaje to tajemnicą, bo trudno nawet jako zagadkę traktować coś, co, w świetle przeprowadzonych przezeń badań i obserwowanych procesów społecznych, nie wydaje się mieć, w nieodległej perspektywie czasowej⁹, w ogóle realnego rozwiązania. Przejawy świadomości powyższego

⁷ M. Król, *Uchylone drzwi tajemnicy. O sztuce eseju*, „Dziennik. Europa. Tygodnik Idei”, 31.05.2008, s. 14.

⁸ Por. A. de Lazari, *Zaklęty, zaczarowany kraj*, [w:] J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. VII–X; tenże, *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Łódź 2009, s. 139.

⁹ Należy jednocześnie pamiętać, że według samego Afanasjewa upływ czasu prowadzi do postępującej destrukcji podstawowych przesłanek możliwości emancypacyjnej, obywatelskiej przemiany jego kraju,

odnaleźć można, dla przykładu, w jednej z wypowiedzi Afanasjewa z 2011 r. Zgodnie z nią, przewyciężyć panujący w jego kraju reżim

można jedynie wraz z przewyciężeniem samego paradygmatu Rosji, samego paradygmatu tego właśnie poddaństwa, w którym się znajdujemy. A to jeszcze bardziej złożone zadanie. I jak je wykonać? Otóż, byłoby dobrze, jeśli by [ktoś – przyp. M. B.] powiedział – po pierwsze, po drugie i po trzecie, ale ja niestety nie jestem w stanie tego zrobić¹⁰.

Należy pamiętać, że w przekonaniu Jurija Afanasjewa, opartym na wynikach przeprowadzanych przez niego wieloletnich badań i analiz, rzeczywista systemowa zmiana „samego paradygmatu rosyjskiego” zakładałaby przejście do triadycznego sposobu percepcji świata i charakteru jego społeczno-politycznej instytucjonalizacji – od dominującego wciąż w Rosji sposobu binarnego, w ramach którego współwystępują ze sobą wszechmocna władza oraz, pozbawieni rzeczywistej podmiotowości i inicjatywy, poddani¹¹. Utrzymująca się dotychczasowość nie jest jednak w żadnym razie incydentalna czy przypadkowa, z uwagi na „te składniki materialne i duchowe, obiektywne i subiektywne”, które „splatając się i oddziałując wzajemnie” współwyznaczały od wieków charakter i dzieje kraju – „torowały właśnie »rosyjską koleinę«”¹². Wśród składników zaliczanych do sfery duchowej, ulegających rozmaitym specyfikacjom, metamorfozom i formom kamuflażu, wymieniał on – w nieefemeryczny przecież sposób w życiu społecznym i postawach Rosjan obecne – „prawosławie, mesjanizm, ekspansjonizm, zwyczaje ludzi i ich światopoglądy”¹³, mające jednocześnie swoje geopolityczne, terytorialne, etniczne i społeczno-instytucjonalne korelaty i uwarunkowania, współwyznaczające wraz z nimi podstawowe „konstanty rosyjskiej autokracji, rosyjskiego despotyzmu”¹⁴.

W pracach Afanasjewa mamy, powtórzmy rekapitulująco, *de facto* do czytania z tekstami eseistycznymi w ich istotowym sensie. W kulturze rosyjskiej – w szczególności w jej analizowanym przeze mnie centralnym wymiarze czy nurcie – *par excellence* „eseistycznej” właśnie, oscylujące między „zagadką” i „tajemnicą”, najszerzej pojmowane eseje przestają być po prostu „formą na pograniczu literatury i dziennikarstwa”¹⁵, a stają się zarazem, bardziej bezpośrednio

skoro, jak prognozował, za około dwadzieścia lat „nasze (tj. rosyjskie – przyp. M. B.) socjum” nie będzie już nawet zdolne, by choćby pomyśleć o podjęciu, prowadzącego do niej, społecznego zrywu. Por. s. ???

¹⁰ Ju. Afanasjew, *Poczemu grażdanije wnow' priewratilis' w poddanych*, <http://www.yuri-afanasiev.ru/> [dostęp: 12.01.2015].

¹¹ Por. s. 77–78.

¹² J. Afanasjew, *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009, s. 16.

¹³ Tamże.

¹⁴ J. Afanasjew, *Groźna Rosja...*, s. 21.

¹⁵ M. Król, *Uchylone drzwi...*, s. 14.

i pełniej niż analogicznie gdzie indziej, artykulacją i analogonem podstawowych właściwości znacznie ogólniejszego historyczno-kulturowego i mentalnego fenomenu nazywanego Rosją. Są zatem nie tylko wypowiedziami na temat Rosji, ale – we wskazanym sensie – również jej prawdą, ściślej zaś: jedną z jej prawd...

Uświadomienie sobie wskazanej współzależności podmiotowej i przedmiotowej, intelektualno-mentalnej i społeczno-instytucjonalnej strony rzeczywistości rosyjskiej, procesów i mechanizmów jej europeizacji i dezeuropeizacji, mistyfikacji i demistyfikacji, nie rozwiązuje oczywiście podstawowych dylematów rosyjskiej inteligencji ani, tym bardziej, całokształtu problemów, z którymi wciąż boryka się Rosja. Pozwala natomiast lepiej rozumieć podejmowane przez Jurija Afanasjewa i, podobnie do niego myślących, programowo proeuropejskich przedstawicieli owej inteligencji zmagania z Rosją – o Rosję i jej przyszłość właśnie. Pomaga wnikliwiej i pełniej rozpoznawać źródła przeżywanych trudności, zagrożeń, pokus i pobłędzeń oraz – nie tylko społecznych, ale i intelektualnych, związanych ze sposobem pojmowania przez nich swego kraju, świata i samych siebie – wyzwania, które przed Rosją i Rosjanami stoją, służąc w szczególności samoświadomej refleksji nad przestrzenią rosyjskiej, inteligentckiej nadziei: demityzując, weryfikując, relatywizując, miarkując, problematyzując, a może i, choć trochę, urealniam ją jednocześnie.

INDEKS OSÓB

- Abraszkin Anatolij 60, 98
Achijezier Aleksandr 88, 93, 128, 141
Aleksander II, car Rosji 15
Aleksandrow Aleksandr 115
Andriejew Anatolij 57
Arendt Hannah 76
Aszkierow Andriej 79
Awdiejew Aleksy 120
- Bäcker Roman 45, 60, 73, 112, 119
Bakułow Wiktor 20, 63
Bieleń Stanisław 24, 25, 34, 106, 107, 109
Biely Andriej 85
Bierdajew Mikołaj 25, 43, 49, 117
Billington James H. 27, 33, 35, 40
Błocki Oleg 120
Bolszakowa Ałła 41, 77
Breżniew Leonid 24
Briusow Walerij 85
Broda Marian 8, 9, 30, 34, 37, 41, 42, 44, 45, 57, 63, 67, 70, 71, 72, 74, 86, 88, 89, 90, 96, 98, 99, 100, 109, 114, 116, 128, 132, 134, 135, 137, 138, 140, 142, 145, 146, 154, 164
Bryc Agnieszka 24
Brzeziński Bartłomiej 38, 143
Brzeziński Zbigniew 50
Burowski Andriej 110
Burtin Jurij 53
- Chajtun Siergiej 23
Chodorkowski Michaił 11
Chrienow Nikołaj 8, 79, 100, 124
Chrobak Tadeusz 57
- Chruszczow Nikita 74
Chulos Chris J. 100
Cirlot Juan Eduardo 35, 42, 55, 124
Czaadajew Piotr 49, 83, 94, 135, 139
Czadajew Aleksiej 118
Czernikow Michaił 38, 143
Czernyszewskii Mikołaj 16, 17, 18, 94
Czubajs Anatolij 52, 65
- Dante Alighieri 93
Davies Norman 48
Dawydow Aleksiej 7, 29, 30, 93, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 130, 137, 141, 154
Diskin Iosif 152
Dobieszewski Janusz 44, 134, 137, 145
Domnikow Siergiej 35, 36, 37, 125
Dostojewski Fiodor 43, 61, 92, 95, 117, 140, 143
Dugin Aleksandr 37
Duka Aleksandr 155
Durkheim Émile 81, 87
Dziekan Marek M. 114
Dżingis Chan 51
- Elfimov Alexei 72
Eliade Mircea 35, 36, 37, 43, 45, 62, 64, 115
- Fartyszew Wasilij 23
Faryno Jerzy 15, 31, 36, 58, 62, 104, 139
Fiedoszejew Piotr 17
Fiedotow Georgij 48, 49
Filipowicz Stanisław 135
Florenski Paweł 42
Frank Siemion 22, 95, 141
Freud Zygmunt 81, 84

- Gajda** Jakub 150
Gajdar Jegor 25, 52
Garajewa Galina 73
Gawrow Siergiej 52, 97
Giddens Anthony 76
Goebbels Joseph 75
Gonczarow Iwan 94
Gorbaczow Michaił 24, 51
Granin Danił 13
Gryfko Czesław 57
Gudkow Lew 51, 80
Gudzienko Aleksandr 48
Gwarny Małgorzata 34, 140
- Hardt** Michael 60
Hauke-Ligowski Aleksander 37
Heidegger Martin 151, 153, 163
Heller Michaił 16
Hercen Aleksander 16, 91, 95, 147, 148
Hitler Adolf 75
Hosking Geoffrey 100
- Iljin** Iwan 42, 62, 117
Isajew Andriej 117
Iwan III Srogi, wielki książę moskiewski 68
Iwanow Wiaczesław 57
Iwnicki Nikołaj 50
- Jakowienko** Igor 33, 48, 93, 128, 141
Jarzyńska Katarzyna 128
Jawlinski Grigorij 51
Jelcyn Borys 24, 51, 52, 68, 114
Jerofiejew Wiktor 14
Josif Wołocki 38
Jurjew Dmitrij 28, 76
- Kaczmarski** Marcin 150
Kamiński Aleksandr 37
Kant Immanuel 133
Kantor Aleksandr 32, 36
Kantor Władimir 66, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 137, 142, 143, 154
Kara-Murza Aleksandr 59, 60, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 136, 146, 148, 149
Kara-Murza Siergiej 51
Karasiew Leonid 43
- Karpiec** Władimir 50
Kawielin Konstantin 94
Kenez Peter 41
Kiejzik Lilianna 141
Kiereński Aleksander 115
Keenan Edward 50
Klamkin Igor 52, 128
Klinger Jerzy 62
Kluczewski Wasilij 94
Kodin Michaił 52
Kolesnikow Andriej 120
Kollman Nancy 68
Kołakowski Leszek 56, 57, 62, 70, 89, 101, 103
Kołobow Oleg 101
Kondakow Igor 86, 124
Konończuk Wojciech 39
Korowin Walerij 80
Kowalska Martyna 56, 121
Kozłowski Marek 63
Król Marcin 165, 166
Kucharzewski Jan 15, 58, 59
Kuczyńska Marzanna 43, 56
Kułakowski Tomasz 120
Kurkiewicz Anna 38, 143
- Lazari** Andrzej de 15, 31, 36, 45, 58, 62, 73, 104, 114, 116, 117, 139, 165
Leeuw Gerardus van der 43
Lenin Włodzimierz 16, 17, 18, 19, 68, 91, 97
Leontiew Michaił 157
Leontjew Konstantin 19
Liburska Lidia 120
Limonow Eduard 68
Lipatow Aleksandr 13, 50, 51, 91, 149
Lubina Michał 150
Luks Leonid 34, 38
- Łotman** Jurij 34, 38, 67, 110, 136, 139
- Mamardaszwili** Mera 78
Marciniak Włodzimierz 68
Mazo Boris 120
Mc Faul Michael 52, 67
Mejer Georgij 98

- Mendras Marie 39, 48, 69, 131
 Meyendorff John 62
 Miasnikow Andriej 153
 Michajłowski Nikołaj 141
 Michalewa Galina 40
 Michałkow Siergiej 18, 115
 Miedwiediew Dmitrij 29, 31, 105, 106, 107,
 108, 112, 113, 114, 119, 120, 121, 122,
 123, 127, 129, 157
 Miedwiediew Roy 23, 114, 120
 Mildon Walerij 57, 89
 Mołczanow Eduard 53, 108
 Mołotkow Aleksandr 123
 More Brooke J. 42
 More Ralph J. 42
- Nadskakuła Olga 89
 Negri Antonio 60
 Neuhaüser Rudolf 56
 Niekricz Aleksandr 16
 Nisiewicz Julij 24
 Nivat Georges 48
 Nowak Andrzej 58, 65
- Obirek Stanisław 118**
 Orieszkin Dmitrij 69
 Ortega y Gasset José 72, 77
 Orwell George 13
 Otto Rudolf 36
 Ożegow Siergiej 55
- Pain Emil 52, 56**
 Panarin Aleksandr 124
 Parandowski Jan 139
 Pawłowski Gleb 26, 28, 40, 120, 146
 Pawłowski Walerij 106
 Perkowska Iwona 34, 140
 Pielipienko Andriej 7, 29, 31, 33, 108, 109,
 110, 111, 112, 113, 128, 129, 130, 137,
 152, 154
 Pieskow Aleksiej 45
 Piotr I, car Rosji 15, 67, 68, 69, 83, 84, 85,
 86, 88, 89, 94, 111, 122, 134, 148, 149
 Płaczek Arkadiusz 89
 Płatonow Andriej 13
 Podwincew Oleg 23
- Polakow Leonid 59, 60, 80, 81, 83, 84, 85,
 86, 87, 89, 90, 136, 148
 Ponczek Eugeniusz 57
 Popowski Sławomir 18, 29, 115, 118
 Potulski Jakub 59, 106
 Potz Maciej 8
 Pszyzowa Susanna 155
 Puszkina Aleksander 49, 93, 94
 Putin Władimir 18, 24, 25, 27, 28, 34, 52,
 53, 68, 74, 75, 109, 113, 114, 116, 117,
 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 129,
 155, 156, 157, 158
- Riser John 77**
 Rar Aleksandr 120
 Reitschuster Boris 123
 Remy Johannes 100
 Riabow Oleg 42, 139
 Romanczenko Jurij 39, 131
 Rubbi Antonio 23
 Rupnik Jacques 48
 Ryklin Michaił 18
- Sakwa Richard 40, 119, 126**
 Sarnowski Stefan 36
 Sepkowski Andrzej 57
 Sieliwanow Aleksandr 57
 Siemek Marek 9
 Siemienienko Irina 23
 Skrzypek Andrzej 24, 25, 106, 107, 109
 Słowikowski Michał 8
 Smolin Michaił 42, 58, 66, 99
 Sokoloff Georges 153
 Sołownicz Iwan 82
 Sołowjow Sergiusz 37
 Sołowjow Władimir 42, 44, 95, 138
 Sołżenicyn Aleksandr 14, 16, 30, 100, 116, 126
 Špidlik Tomáš 58, 125
 Spiridonowa Walerija 78
 Stachowski Zbigniew 57
 Stalin Józef 18, 68, 69, 74, 75, 99, 122
 Staniszkis Jadwiga 50
 Stępień-Kuczyńska Alicja 8, 34
 Stiepun Fiodor 95
 Szacki Jerzy 87
 Szaposznikow Lew 60, 98, 101, 153

- Szemrzalska Anna 94
Szewcowa Lilia 39, 61, 69, 122, 123, 137,
143, 154, 156, 157, 158, 159
Szewczenko Władimir 78
Szrek Ewelina 94
Szubin Aleksandr 52
Szurowski Michał 93, 141
- Tarde Gabriel de 72
Teichgräber Stephan-Immanuel 20
Thompson Ewa 114
Tichomirow Lew 42, 58
Timczenko Wiktor 40
Tismaneanu Vladimir 56
Tiutczew Fiodor 120
Tolstoj Lew 95
Tolstych Walentin 111
Toynbe Arnold J. 136, 154
Trubieckoj Eugeniusz 73
Truscott Peter 118
- Tsygankow Andrei 117
Turgieniew Iwan 94
- Uljaszow Paweł 41
Uspienski Boris 139
- Walicki Andrzej 68, 69, 83, 134, 138
Weber Max 72
Wiatr Jerzy 119
Wiśniakowska Lidia 163
Włodkowska-Bagan Agata 25
Woronin Jurij 52
- Zamiatin Jewgienij 13
Zienkowski Wasilij 58, 86
Zweerde Evert van der 153
- Żeltow Wiktor 15, 38, 81
Żyrinowski Władimir 68

BIBLIOGRAFIA

MONOGRAFIE

- Afanasjew J., *Groźna Rosja*, Warszawa 2005.
- Afanasjew Ju., *Opasnaja Rossija. Tradiciji samowłastija siegodnia*, Moskwa 2001.
- Andriejew A., Sieliwanow A., *Russkaja tradicija*, Moskwa 2004.
- Achijezier A., Dawydow A., Szurowskij M., Jakowienko I., *Socyokulturnyje osnowanija i smysł bolszewizma*, Nowosibirsk 2002.
- Achijezier A., Klamkin I., Jakowienko I., *Istorija Rossii: koniec ili nowoje naczało?*, Moskwa 2008.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa 2008.
- Aszkierow A., *Nulewaja summa. Sowietskoje i postsowietskoje obszczestwa głazami antropołoga*, Moskwa 2011.
- Bakułow B., *Socyokulturnyje mietamorfozy utopizma*, Rostow na Donu 2003.
- Bäcker R., *Rosyjskie myślenie polityczne za czasów prezydenta Putina*, Toruń 2007.
- Bierdiajew N., *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacyonalnosti*, Moskwa 1990.
- Billington Dż., *Rossija w poiskach siebia*, Moskwa 2005.
- Błockij O., *Władimir Putin. Doroga k własti*, kn. 2, Moskwa 2002.
- Broda M., *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001.
- Broda M., *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, Łódź 2007.
- Broda M., *Russkije woprośy o Rossii*, Moskwa 2005.
- Broda M., *„Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011.
- Brzeziński Z., *The Grand Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*, New York 1989.
- Burowskij A., *Piotr Pierwyj. Proklatyj imperator*, Moskwa 2008.
- Chajtun S., *Nomienktatura protiv Rossii. Ewolucyonnyj tupik*, Moskwa 2011.
- Chrienow N., *Wola k sakralnomu*, Sankt-Pietierburg 2006.
- Cirlot J.-E., *Słownik symboli*, Kraków 2000.
- Czadajew A., *Putin. Jego idieołogija*, Moskwa 2006.

- Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, Kraków 1998.
- Diskin I., *Modiernizacja Rosji*, Moskwa 2011.
- Dobieszewski J., *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.
- Domnikow S. D., *Mat'-ziemia i Car'-gorod. Rossija kak tradycionnoje obszczestwo*, Moskwa 2003.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 1, Warszawa 1982.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 3, Warszawa 1982.
- Dostojewskij F., *Połnoje sobranije soczinienij w 30 tomach*, t. 18, Moskwa 1978.
- Dugin A. G., *Geopolitika Rosii*, Moskwa 2012.
- Elfimov A., *Russian Intellectual Culture in Transition. The Future in the Past*, Münster–Hamburg–London 2003.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1995.
- Eliade M., *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996.
- Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993.
- Fartyszew W., *Poslednij szans Putina*, Moskwa 2004.
- Frank S. L., *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, Tarnów 2007.
- Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa 1984.
- Gajdar Je., *Gibiel impierii. Uroki dla sowriemiennoj Rosii*, Moskwa 2006.
- Gawrow S., *Modiernizacja w imia impierii. Socykulturnyje aspekty modiernizacyonnych processow w Rosii*, Moskwa 2009.
- Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2008.
- Gudzienko A., *Russkij mientalitet*, Moskwa 2001.
- Hardt M., Negri A., *Imperium*, Warszawa 2005.
- Heller M., Niekricz A., *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, [b.m.w.] 1986.
- Hercen A., *Pisma filozoficzne*, t. 2: *Rosja i stary świat*, Warszawa 1966.
- Hercen A., *Rzeczy minionie i rozmyślenia*, t. 2, Warszawa 1952.
- Iljin I., *Poczemu my wierim w Rossiju*, Moskwa 2007.
- Iljin I., *Suszcznost' i swojeobrazije ruskij kultury*, Moskwa 2007.
- Jakowienko I., *Poznanije Rosii. Cywilizacyonnyj analiz*, Moskwa 2008.
- Jawlinskij G., *Pierifierijnyj kapitalizm*, Moskwa 2003.
- Jurjew D., *Reżim Putina. Postdiemokratija*, Moskwa 2005.
- Kantor W., „Jest' jewropiejskaja dierzawa”. *Rossija: trudnyj put' k cywilizacji*, Moskwa 1997.
- Kantor W., *Mieżdu proizwołom i swobodaj. K woprosu o ruskij mientalnosti*, Moskwa 2007.
- Kantor W., *Russkij jewropiejec kak jawlenie kultury (fłosofsko-istoriczeskij analiz)*, Moskwa 2001.
- Kara-Murza S., *Potieriannyj rozum*, Moskwa 2007.
- Karpiec W., *Rus', kotoraja prawila mirom ili Rus' Mirowiejewa*, Moskwa 2005.

- Kenez P., *Odkłamana historia Związku Radzieckiego*, Warszawa 2008.
- Kinan E., *Rosijs'ki istoryczni mify*, Kyjiw 2001.
- Klinger J., *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983.
- Kodin M., *Rosijskij polityczeskij process. Socjalno-filosofskije aspiekty*, Moskwa 2008.
- Kolesnikow A., *Razdwojenije WWP: kak Putin Miedwediewa wybrał*, Moskwa 2008.
- Kołąkowski L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Warszawa 2003.
- Korowin W., *Udar po Rossii. Gieopolitika i przedczustwije wojny*, Moskwa 2014.
- Kucharzewski J., *Od białego caratu do czerwonego...*, Gdańsk 1990.
- Lazari A. de, *Polskie i rosyjskie problemy z rosyjskością*, Łódź 2009.
- Leontjew K., *Wostok, Rossija i Sławianstwo. Filosofskaja i polityczeskaja publicystika. Duchownaja proza (1872–1891)*, Moskwa 1996.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978.
- Lipatow A., *Rosja dzisiejsza między przeszłością a teraźniejszością*, Toruń 2007.
- Lubina M., *Niedźwiedź w cieniu smoka. Rosja–Chiny 1991–2014*, Kraków 2014.
- Luks L., *Rossija między Zapadom i Wostokom. Sbornik statiej*, Moskwa 1993.
- Łotman J., *Kultura i eksplozja*, Warszawa 1999.
- Łotman Ju., *Siemiosfiera*, Sankt-Pietierburg 2001.
- Marciniak W., *Rozgrabione imperium*, Kraków 2004.
- McFaul M., *Russia's Unfinished Revolution. Political Change from Gorbachev to Putin*, New York–London 2001.
- Mendras M., *Powrót do obłężonej twierdzy?*, [w:] W. Konończuk (red.), *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984.
- Michajłowski N. K., *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 10, Sankt-Pietierburg 1913.
- Michalewa G., *Rosijskije partii w kontiektie transformacyi*, Moskwa 2009.
- Miedwediew R., *Dmitrij Miedwediew: dwojnaja procznost' własti*, Moskwa 2010.
- Miedwediew R., *Władimir Putin*, Moskwa 2007.
- Miedwediew R., *Wriemnia Putina. Rossija na rubieże wieków*, Moskwa 2002.
- Mołotkow A., *Missija Rossii. Prawosławije i socjalizm w XXI wiekie*, Sankt-Pietierburg 2008.
- More R., More B., *The Cosmos, God and Philosophy*, New York 1989.
- Nisniewicz Ju., *Audit polityczeskoj sistemi postkommunistycznej Rossii*, Moskwa 2007.
- Obirek S., *Catholicism as Cultural Phenomen in the Time of Globalisation. A Polish Perspective*, Łódź 2009.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993.
- Ożegow S. I., *Słownik rosyjskiego języka*, Moskwa 1978.
- Pain E., *Mieжду impieriej i nacyjej: modiernickij projekt i jego tradycjonalistkaja al'tiernatiwa*, Moskwa 2004.

- Panarin A., *Stratigiczeskaja stabilnost' w XXI wiekie*, Moskwa 2003.
- Parandowski J., *Bolszewizm i bolszewicy w Rosji*, Londyn 1996.
- Pawłowski G., *Genialnaja włast'!*, Moskwa 2013.
- Pawłowski W. W., *Posłanie-2009 Priezidenta D. A. Miedwiediewa. Płany, programy i – riealnost'*, Moskwa 2010.
- Pieskow A., „Russkaja idieja” i „russkaja dusza”. *Oczerk russkoj istoriosofii*, Moskwa 2007.
- Potulski J., *Współczesne kierunki rosyjskiej myśli geopolitycznej. Między nauką, ideologicznym dyskursem a praktyką*, Gdańsk 2010.
- Rar A., *Rossija źmiot na gaz. Wozwraszczeniye mirowoj dierżawy*, Moskwa 2008.
- Rar A., *Władimir Putin. „Niemiec” w Kriemle*, Moskwa 2004.
- Reitschuster B., *Władimir Putin. Dokąd prowadzi Rosję?*, Warszawa 2005.
- Riabow O., *Russkaja filozofija żenstwienności (XI–XXI wieka)*, Iwanowo 1999.
- Romanczenko Ju., *Ochota na Rossiju. Naszy wragi i „druzja” w XXI wiekie*, Moskwa 2005.
- Rubbi A., *Jelcyniada. Pierwoje diesiatiletije postkommunisticzeskoj Rossii*, Moskwa 2004.
- Ryklin M., *Kommunizm kak rieligija. Intiellektuały i oktriabskaja riewolucyja*, Moskwa 2009.
- Sakwa R., *Putin. Russia's Choice*, London–New York 2004.
- Sakwa R., *Russian Politics and Society*, London–New York 2002.
- Sarnowski S., *Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii*, Warszawa 1998.
- Sevtsova L., *Putin's Russia*, Washington 2003.
- Siemek M., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1987.
- Słownik wyrazów obcych*, oprac. L. Wiśniakowska, Warszawa 2007.
- Smolin M., *Russkij put' w buduszczeje*, Moskwa 2007.
- Sokoloff G., *Méthamorphose de la Russia. 1984–2004*, Paris 2003.
- Sołowjow W., *Cztienija o Bogoczelowieczestwie*, Sankt-Pietierburg 1994.
- Sołowjow W. M., *Tajny russkoj duszy. Woprosy. Otwiety. Wiersii*, Moskwa 2001.
- Sołżenicyn A., *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999.
- Staniszki J., *Ontologia socjalizmu*, Kraków–Nowy Sącz 2006.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej. Wydanie nowe*, Warszawa 2002.
- Szembralska A., Szrek E., *Imperium i prawo*, Kraków 2006.
- Szubin A. W., *Paradoksy pieriestrojki. Upuszczennyj szans SSSR*, Moskwa 2005.
- Špidlik T., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000.
- Teichgräber S. I., *Die Dekonstruktion der sozialistischen Mythologie in der Poetik Andrei Platonovs*, Frankfurt am Main–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1999.
- Thompson E., *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000.
- Tismaneanu V., *Wizje zbawienia*, Warszawa 2000.

- Timczenko W., *Putin i nowaja Rossija*, Moskwa 2005.
- Tołstych W., *Rossija epochi pieriemien*, Moskwa 2012.
- Toynbee A. J., *A Study of History*, t. 12: *Reconsideration*, London–New York–Toronto 1961.
- Truscott P., *Putin's Progress. A Biography of Russia's enigmatic President, Vladimir Putin*, London–Sydney–New York 2004.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Wiatr J., *Europa pokomunistyczna. Przemiany państw i społeczeństw po 1989 roku*, Warszawa 2006.
- Woronin Ju., *Strienozennaja Rossija. Politiko-ekonomičeskij portriet jelcynizma*, Moskwa 2003.
- Zien'kowskij W. W., *Istorija russkoj filozofii*, t. 2, cz. 1, Leningrad 1991.
- Zweerde E. van der, *Soviet Philosophy – the Ideology and the Handmaid*, Nijmegen 1994.
- Żeltow W., *Tieorija własti*, Moskwa 2008.

ARTYKUŁY I ROZDZIAŁY W MONOGRAFIACH

- Abraszkin A., *Otkuda jest' poszła russkaja idieja?*, [w:] L. Szaposznikow (red.), *Otieczestwiennaja filozofija: russkaja, rossijskaja, wsieмирnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Afanasjew J., *Kamienna Rosja, martwy lud. Osobna droga Rosji – historyczny bieg w miejscu*, „Gazeta Wyborcza”, 24–25.01.2009.
- Afanasjew J., *O Katyniu*, „Gazeta Wyborcza”, 10–11.04.2010.
- Afanasjew J., *Syreny Rosji*, „Gazeta Wyborcza”, 23–24.02.2008.
- Afanasjew Ju., *Iz gazetnoj wiersii knigi „Tradycja pobiediwšezego bolszynstwa. Rozmyšlenija ob otieczestwiennoj istorii i jejo interpretacyjach*, [w:] *Antologija. Zaczem my wierim w Rossiju*, Minsk 2010.
- Afanasjew Ju., *My – nie raby?*, <http://magazines.russ.ru/continent/2008,138/af11.html>.
- Afanasjew Ju., *„Narodowłastije” protiv diemokratii*, [w:] Ju. Burtin, E. Mołczanow (red.), *God posle awgusta. Goriecz i wybor. Sbornik statiej i intierwuju*, Moskwa 1992.
- Afanasjew Ju., *Poczemu graždanije wnow' priewratilis' w poddanych*, <http://yuri-afanasiev.ru/>.
- Afanasjew Ju., *Proszoł god... Wmiesto wstuplenija*, [w:] Ju. Burtin, E. Mołczanow (red.), *God posle awgusta. Goriecz i wybor. Sbornik statiej i interwuju*, Moskwa 1992.
- Afanasjew Ju., *Rossija sistematiczeski nastupajet na odni i tie że grabli*, <http://yuri-afanasiev.ru/>.

- Afanasjew Ju., „*Qui prodest?*” *Wozmożnosti i riealnosti primirienija Rossii i Jewropy*, <http://yuri-afanasiev.ru/>.
- Afanasjew Ju., Dawydow A., Pielipienko A., *Wpieriod, niezlia nazad!*, „Kontinient” 2009, № 141.
- Afanasjew Ju., Dawydow A., Pielipienko A., *Wpieriod, niezlia nazad!*, <http://magazines.russ.ru/continent/2009,141/af11.html>.
- Awdiejew A., *Główne kierunki propagandy rosyjskiej (2004–2006)*, [w:] L. Liburska (red.), *Kultura rosyjska i inteligencja rosyjska. O pisarstwie Lidii Czurowskiej*, Kraków 2003.
- Bäcker R., *Współczesne typologie rosyjskiej myśli politycznej*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2009.
- Bieleń S., *Szanse modernizacji na tle osobliwości rosyjskiej polityki*, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Bariery modernizacji Rosji*, Warszawa 2014.
- Broda M., *Between Sacrum and Profanum: Authority, Knowledge, Democracy*, „Limes. Cultural Regionalistic” 2009, vol. 2, № 2.
- Broda M., *Idea szczególnej wolności Rosji*, „Obóz. Problemy narodów byłego obozu komunistycznego” 1995, nr 29.
- Broda M., *Między sacrum a profanum*, „myśl.pl. Pismo Społeczno-Polityczne” 2009, nr 13.
- Broda M., *Mieжду sacrum i profanum. Duszy narodow: swoje i czyżyje*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Polska i ruskaja dusza. Sowriemiennyj wzglad*, Łódź 2003.
- Broda M., *O niektórych problemach, swiazanych s wychodom Rossii s awtortarno-impierskoj kolei*, [w:] N. Chrienow (red.), *Iskusstwo epoki nadłoma impierii: rieligioznye, nacyonalnyje i rieligiozno-estieticzeskije aspekty. Matieriały mieżdunarodnoj konferiencyi 17–19 maja 2010 goda*, Moskwa 2010, s. 444–460.
- Broda M., *Putinowskie antidotum*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska, S. Bieleń (red.), *Rosja w okresie prezydentury Władimira Putina*, Łódź–Warszawa–Toruń 2008.
- Broda M., *Putin, Rosjanie i rosyjska tradycja polityczna*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny” 2006, nr 2 (14).
- Broda M., *Religijno-ideologiczne metamorfozy „rosyjskiej idei” i mityczny archetyp „Rosja-dusza świata”*, [w:] E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), *Mity historyczno-polityczne. Wyobrażenia zbiorowe. Studia i materiały*, t. 1, Toruń 2011.
- Broda M., *Rosja: archaiczne korzenie, ich historyczne metamorfozy i wyzwania przyszłości*, „Sprawy Wschodnie” 2005, z. 2–3 (9–10).
- Broda M., *Rosja i rosyjskość w kategoriach „duszy”. Archetypowe treści, ambivalencje, paradoksy i wyzwania*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki. Kwartalnik” 2010, nr 4 (29).
- Broda M., *„Rosyjska idea” i problemy modernizacyjne Rosji*, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Bariery modernizacji Rosji*, Warszawa 2014.
- Broda M., *„Rosyjska koleina”: historia i współczesność. Jurija Afanasjewa problemy z Rosją*, [w:] A. Stępień-Kuczyńska, M. Potz, M. Słowikowski (red.),

- Na gruzach imperium: demokratyczna modernizacja w państwach regionu Europy Środkowej i Wschodniej*, Toruń 2012, s. 369–394.
- Broda M., *Rosyjskie pytania o Rosję jako problem filozoficzny*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, nr 19 (69).
- Broda M., *Russia and the West: The Root of the Problem of Mutual Understanding*, „Studies in East European Thought” 2002.
- Broda M., „*Ziemski Bóg*”. *O rosyjskim sposobie pojmowania władzy*, [w:] M. Gwarny, I. Perkowska (red.), *Bóg Wschodu i Zachodu*, Wrocław 2012.
- Bryc A., *Oligarchizacja systemu politycznego i gospodarczego jako bariera modernizacyjna Rosji*, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Bariera modernizacji Rosji*, Warszawa 2014.
- But na samowarze*, „Forum” 2009, nr 33.
- Czaadajew P., *Filosofskije pis'ma*, [w:] tenże, *Połnoje sobranije soczinienij i izbrannyje pis'ma*, t. 1, Moskwa 1991.
- Dobieszewski J., *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 8 (249).
- Dobieszewski J., „*Zewnętrzność*” w rosyjskiej filozofii historii, [w:] tenże (red.), *Wokół słowianofilstwa*, Warszawa 1998.
- Faryno J., *Buduszczeje*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Dogowor; Wruczenie siebie (Priedannost')*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Duchownyj/duszewnyj*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Mientalitet*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Mysliciel. Myśl. Refleksja*, [w:] A. de Lazari (red.), *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, Łódź 2001.
- Faryno J., *Prawowyje sistiemy*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Faryno J., *Skrytyj, nieprimietnyj/pronicatielnyj*, [w:] A. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1995.
- Fiedoszejew P., *Rewolucja Październikowa i postęp społeczny*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 10.
- Fiedotow G., *Rossija i swoboda*, [w:] tenże, *Sud'ba i griechi Rossii*, t. 2, Sankt-Pietierburg 1991.
- Filipowicz S., *Rosja i Europa – eros i trauma*, [w:] *Historia i geopolityka. Rosja na progu XXI stulecia*, Warszawa 2000.
- Fłorienski P., *Poniatije Cerkwi w Świaszczenom Pisanii*, [w:] tenże, *Soczinienija*, t. 1, Moskwa 1994.
- Frank S., *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska*, cz. 1, Łódź 2001.

- Gajda J., *Dziś Irak i Syria. Jutro Rosja*, „Nowa Europa Wschodnia” 2014, nr 6.
- Garajewa G., *Russkaja dusza kak przedmiot samosoznanija w russkoj filozofii*, [w:] A. de Lazari, R. Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzzenie współczesne*, Łódź 2003.
- Gryfko Cz., *Rosyjski Syndrom, czyli samookreślenie Rosji*, [w:] T. Chrobak, Z. Stachowski (red.), *Idea narodu i państwa w kulturze narodów słowiańskich*, Warszawa 1997.
- Gudkow L., *Idieologiema „wraga”: „Wragi” kak massowyj sindrom i miechanizm socyokulturnoj integracji*, [w:] tenże (red.), *Obraz wraga*, Moskwa 2005.
- Hauke-Ligowski A., *Przedmowa*, [w:] S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986.
- Heidegger M., *Czas światooobrazu*, [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.
- Hosking G., *Imperial Identities in Russia: Some Concluding Thoughts*, [w:] Ch. J. Chulos, J. Remy (red.), *Imperial and National Identities in Pre-Revolutionary, Soviet and Post Soviet Russia*, Helsinki 1995.
- Iwnickij N., *Kollektiwizacyja i raskulacziwanije w naczale 30-ch godow*, [w:] Ju. Afanasjew (red.), *Koopieratiwnyj plan: illuzii i diejstwitielnost'*, Moskwa 1995.
- Jarzyńska K., *Byle nie było wojny*, „Nowa Europa Wschodnia” 2015, nr 2.
- Jurij Afanasjew: *putcz i 20 let spustija – programa „Raznica wo wriemieni” Władimira Tolca na „Radio Swoboda”*, <http://www.yuri-afanasiev.ru/>
- Kaczmarek M., *Dlaczego Rosja nie boi się Chin*, „Nowa Europa Wschodnia” 2011, nr 2.
- Kamienski A., *Rossija w mirie: opyt istorii*, „Kosmopolis. Żurnał mirowoj politiki” 2002, № 1.
- Kantor A., *Affiekt i własť w Rossii*, „My i mir. Psichologiczeskaja gazieta” 1990, t. XI, № XI.
- Kantor W., *Imperium jako droga Rosji ku europeizacji*, „Człowiek i Społeczeństwo”, t. XXXV-2, Poznań 2013.
- Karasiew W., *Russkaja idieja (simwolika i smysl)*, „Woprosy filozofii” 1992, № 1.
- Kara-Murza A., *Azjopa czyli pop we fraku*, „Forum” 1998, nr 50.
- Kara-Murza A., *Bolszewizm i kommunizm: intierprietacyi w russkoj kulturze*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Russkije o bolszewizmie. Opyt analiticzeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999.
- Kara-Murza A., *Wobec wykorzenienia*, „Res Publica” 1991, nr 2.
- Kara-Murza A., Polakow L., *Priedisłowije. „Pietra tworienije”*, [w:] tychże, *Rieformator. Russkije o Pietrie I. Opyt analiticzeskoj antologii*, Sankt-Pietierburg 1999.
- Klamkin I., *Społeczeństwo nieobywatelskie*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Kollman N., *Change and Continuity in the Law under Peter I*, [w:] *Eighteenth-Century Russia: Society, Culture, Economy*, Berlin 2008.
- Kołąkowski L., *Hendekalog inteligenta*, „Tygodnik Powszechny”, 10-11.01.2009, nr 1–2.

- Kołąkowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, [w:] tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Kołobow O., *Russkaja idieja w kontiektstie mieżdunarodnych odnoszenij*, [w:] L. Szaposznikow (red.), *Otieczestwiennaja filosofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Koncepcja bez „koncepcji”. Z Bartłomiejem Sienkiewiczem wicedyrektorem Ośrodka Studiów Wschodnich rozmawia Jan Strzałka*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 5.
- Kondakow I., *Krizis cywilizacyjonnoj idientycznosti w istorii Rossii*, [w:] N. Chrienow (red.), *Iskusstwo w kontiektstie cywilizacyjonnoj idientycznosti*, t. 1, Moskwa 2005.
- Kowalska M., *Rosyjski mit władzy a kult jednostki*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2013, nr 5.
- Król M., *Uchylone drzwi tajemnicy. O sztuce eseju*, „Dziennik. Europa. Tygodnik Idei”, 31.05.2008.
- Kuczyńska M., *Paraskiewa-Petka Tyrnowska w rosyjskim wariancie służby*, „Poznańskie Studia Slawistyczne” 2013, nr 5.
- Kułąkowski T., *Bóg małego ekranu*, „Nowa Europa Wschodnia” 2014, nr 3–4.
- Kurkiewicz A., *Dialektyka prawdy w rosyjskim imperium*, [w:] B. Brzeziński (red.), *Fenomen rosyjskiego komunizmu. Geneza, konteksty, konsekwencje*, Poznań 2010.
- Lazari A. de, *Idea rosyjska po Putinowsku*, <http://liberte-pl/idea-rosyjska-putinowska>.
- Lazari A. de, *Polityka jako sztuka użytkowa czyli Pozytywista Putin*, [w:] M. Broda, M. M. Dziekan (red.), *Oblicza Wschodu. Religia, ideologia, polityka, gospodarka*, Warszawa 2004.
- Lazari A. de, *Zaklęty, zaczarowany kraj*, [w:] J. Afanasjew, *Groźna Rosja*, Warszawa 2005.
- Leontiew M., *Bez Putina katastrofa*, „Gazeta Wyborcza”, 13–14.03.2004.
- Łotman Ju., *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, Łódź 1993.
- Łotman J., Uspienski B., *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rusi*, Łódź 2003.
- Mazo B., *Prijemnik Putina, ili Kogo my budiem wybirat' w 2008 godu*, Moskwa 2005.
- McFaul M., *Odwrot rosyjskiego liberalizmu*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Mendras M., *Towards a post-imperial identity*, [w:] *Russia and Europe. The Emering Security Agenda*, Oxford–New York 1997.
- Mendras M., *Powrot do oblężonej twierdzy?*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Miasnikow A., *O gławnoej archietipiczeskoj strukturie russkogo obszczestwiennego samosoznania*, [w:] L. Szaposznikow (red.), *Otieczestwiennaja filosofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja*, Niżnij Nowgorod 1998.
- Miedwiediew: Europa to my*, „Gazeta Wyborcza”, 14–15.06.2008.

- Miedwiediew D., *Jeżegodnoje poslanije Priezidenta Rossijskoj Fiedieracyi Fiedieralnemu sobraniju*, „Parłamentarnaja gazieta”, 13–19.11.2009
- Miedwiediew D., *Rosjo, naprzód!*, „Gazeta Wyborcza”, 26–27.09.2009.
- Mildon W., *O nieobchodimosti i wozmożnosti nowego soznania w Rossii*, [w:] M. Broda, O. Nadskakuła, A. Płaczek (red.), *Rosja współczesna: dziedzictwo i przyszłość*, Toruń 2010.
- Mildon W., *Russkaja idieja w konce XX wieka*, „Woprosy filozofii” 1996, N° 3.
- Neuhaüser R., *Views Dostoevsky in Today Russia. Historical Roots and Interpretation*, [w:] F. M. Dostoevsky in the Context of Cultural Dialogue. F. M. Dostojewskij w kontiektie diałogicznego wzaimodiejstwija kultur, Budapest 2009.
- Nowak A., *Liberalne imperium: rosyjskie idee (1907, 2007)*, [w:] *Polacy – Rosjanie: wzajemne relacje. Materiały z debaty 18 października 2006*, Gdańsk 2007.
- Orieszkin D., *Imperialny projekt Rosji – smutna perspektywa*, [w:] *Imperium Putina*, Warszawa 2007.
- Ortega-i-Gasset Ch., *Wosstanije mass*, „Woprosy filozofii” 1989, N° 3.
- Ot pierwogo lica. Razgowory s Władimirom Putinym*, Moskwa 2000.
- Pain E., *The Russian-Georgian Armed Conflict*, „Russian Politics and Law” 2009, vol. 47, N° 5.
- Podwincew O. B., *Regionalnaja idientycznost' w Rossijskoj Fiedieracyi: prieodolewaja impierskoje nasledije*, [w:] I. S. Siemienienko (red.), *Idientycznost' i socjalno-politiceskoje izmienienija w XXI wiekie*, t. 2, Moskwa 2012.
- Polakow L., *Zakluczenije. Rossija i Pietr*, [w:] A. Kara-Murza, L. Polakow, *Rieformator. Russkije o Pietrie. Opyt analiticeskoj antologii*, Iwanowo 1994.
- Popowski S., *Seksowny Putin*, „Rzeczpospolita”, 12.05.2000.
- Potulski J., *Głównie cele polityki modernizacyjnej Federacji Rosyjskiej*, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Bariery modernizacji Rosji*, Warszawa 2014.
- Pszyzowa S., *Politiceskije konsultanty w sistiemie włascii: k postanowkie problemy*, [w:] A. Duka (red.), *Elity i własci' w rossijskom socjalnom prostranstwie*, Sankt-Pietierburg 2008.
- Putin W., *Rosja na styku tysiącleci*, „Gazeta Wyborcza”, 8–9.01.2000.
- Putin W., *Zajawlenije w swiazi s wniesienijem na rassmotrienije Gosudarstwiennoj Dumy zakonoprojektow o gosudarstwiennoj simwolikie*, [w:] tenże, *Izbrannyje riecz i wystuplenija*, Moskwa 2008.
- Raizier Dż., *Russkaja filozofija i russkaja idientycznost'*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowego tysiaczeletija*, Moskwa 2007.
- Riabow O., *„Umom Rossiju nie poniat'”... Giendiernyj aspiek problemy*, „Żenszczina w rossijskom obszczestwie” 1998, N° 1.
- Rosyjska дума jest rozdarta. Z W. Jerofiejewem rozmawia K. Benedyczak*, „Nowa Europa Wschodnia” 2015, nr 1.
- Rozmowa. Jurij Afanasjew. Groźna Rosja*, „Rzeczpospolita”, 23–24.07.2005.
- Rupnik J., *The Other Europe*, London 1988.

- Samiec alfa Wszechrusi. Mówi Lilia Szewcowa*, „Gazeta Wyborcza”, 1–2.10.2011.
- Smolin M., *Gosudarstwiennyje idiei Lwa Tichomirowa*, [w:] L. Tichomirow, *Apologija Wiery i Monarchii*, Moskwa 1999.
- Spiridonowa W., *Moskowskoje gosudarstwo kak praobraz politiczeskich strategij rossijskogo gosudarstwa*, [w:] W. Szewczenko (red.), *Politiczeskije strategii rossijskogo gosudarstwa kak filosofskaja problema*, Moskwa 2011.
- Szewcowa L., *Crème de la Kreml*, „Forum” 2011, nr 40.
- Szewcowa L., *Miedwiediew na beczce z prochem*, „Nowa Europa Wschodnia” 2008, nr 1.
- Szewcowa L., *Modernizacyjne mity*, „Nowa Europa Wschodnia” 2010, nr 5.
- Szewcowa L., *Polem gry Kremla jest chaos*, „Gazeta Wyborcza”, 27–28.06.2015.
- Tęsknota za ZSRR*, „Gazeta Wyborcza”, 4.01.2004.
- Tsygankow A. P., *Putin's Crusade*, „New Eastern Europe” 2014, № 2.
- Uljaszew P., *Protiw dogmaticzeskich dogm*, [w:] A. Bolszakowa (red.), *Rossija i Zapad w naczale nowego tysiaczeletija*, Moskwa 2007.
- Walicki A., *Afanasjew, sojusznik polskiej rusofobii*, „Gazeta Wyborcza”, 31.01 – 1.02.2009.
- Włodkowska-Bagan A., *Rola opinii publicznej i organizacji pozarządowych w rosyjskim dyskursie modernizacyjnym*, [w:] S. Bieleń, A. Skrzypek (red.), *Bariery modernizacji Rosji*, Warszawa 2014.

W serii *Idee w Rosji* ukazały się dotychczas:

1. Marian Broda, *Najtrudniejsze z rosyjskich wyzwań? Zagadka Leontjewa i Rosja*, „Ibidem”, wyd. 1, Łódź 1994 i wyd. 2, Łódź 1995;
2. Andrzej de Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, „Śląsk”, Katowice 1995;
3. Andrzej de Lazari (red.), *The Russian Mentality. Lexicon*, „Śląsk”, Katowice 1995;
4. Andrzej de Lazari, *„Ostatni romantyk” Apollon Grigorjew (zarys monografii światopoglądu)*, „Śląsk”, Katowice 1996;
5. Andrzej de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, „Śląsk”, Katowice 1996;
6. Grzegorz Przebinda, *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, „Śląsk”, Katowice 1996;
7. Michał Bohun, *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*, „Śląsk”, Katowice 1996;
8. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1, „Semper”, Warszawa 1999;
9. Marek Styczyński, *O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1989*, „Ibidem”, Łódź 1999;
10. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 2, „Ibidem”, Łódź 1999;
11. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 3, „Ibidem”, Łódź 2000;
12. Andrzej de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. Pocziwnictwo*, „Ibidem”, Łódź 2000;
13. Roman Bäcker, *Międzywojenny eurazjatyzm. Od intelektualnej kontrakulturacji do totalitaryzmu?*, „Ibidem”, Łódź 2000;
14. Bożena Żejmo, *Problemy etyczne we współczesnej prozie i publicystyce rosyjskiej (lata 60.–90.)*, „Ibidem”, Łódź 2000;
15. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, „Ibidem”, Łódź 2001;
16. Marian Broda, *Проблемы с Леонтьевым*, МАКС Пресс, Москва 2001;
17. Marek Styczyński, *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad filozofią Mikołaja Bierdiajewa*, „Ibidem”, Łódź 2001;
18. Lilianna Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I, „Ibidem”, Łódź 2001;
19. Василий Шуклин, *Русское западничество. Генезис – сущность – историческая роль*, „Ibidem”, Łódź 2001;
20. Roman Bäcker, Zbigniew Karpus (red.), *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, „Ibidem”, Łódź 2002;
21. Piotr Przesmycki SDB, *W stronę Bogocztowieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, „Ibidem”, Łódź 2002;
22. Lilianna Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. II, „Ibidem”, Łódź 2002;
23. Marian Broda, *Narodnicie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem*, „Ibidem”, Łódź 2003;
24. Ernest Wyciszkievicz, *Współczesna Rosja wobec Zachodu*, „Ibidem”, Łódź 2003;
25. Andrzej de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 5, „Ibidem”, Łódź 2003;

26. Andrzej de Lazari, Roman Bäcker (red.), *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*, „Ibidem”, Łódź 2003;
27. Adam Kola, *Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym*, „Ibidem”, Łódź 2004;
28. Jakub Sadowski, *Rewolucja i kontrrewolucja obyczajów. Rodzina, prokreacja i przestrzeń życia w rosyjskim dyskursie utopijnym lat 20. i 30. XX wieku*, „Ibidem”, Łódź 2005;
29. Andrzej de Lazari, Tatiana Rongińska (red.), *Polacy i Rosjanie – przewyżczenie uprzedzeń / Поляки и русские – преодоление преубеждений*, „Ibidem”, Łódź 2006;
30. Aleksandra Niewiara, *Moskwiczin-Moskal-Rosjanin w dokumentach prywatnych. Portret*, „Ibidem”, Łódź 2006;
31. Marian Broda, Justyna Kurczak, Przemysław Waingertner, *Komunizm w Rosji i jego polskie interpretacje*, „Ibidem”, Łódź 2006;
32. Justyna Kurczak (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 6, „Ibidem”, Łódź 2007;
33. Олег Мишуков, *Русская мемуаристика первой половины XIX века*, „Ibidem”, Łódź 2007;
34. Marian Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenie Rosji*, „Ibidem”, Łódź 2007;
35. Wojciech Błaszczyk, *Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti Aleksego Stiepanowicza Chomiakowa*, „Ibidem”, Łódź 2008;
36. Justyna Kurczak (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 7, „Ibidem”, Łódź 2009;
37. Andrzej Janicki, *Lew Nikołajewicz Gumilow (1912–1992) jako historyk cywilizacji rosyjskiej*, „Ibidem”, Łódź 2011;
38. Marek Styczyński, *Ratio a Λόγος: jedno czy dwoje? O filozofii rosyjskiej, sowietologii i o filozofii politycznej Andrzeja Walickiego. Zbiór rozpraw*, „Ibidem”, Łódź 2012;
39. Janusz Dobieszewski (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 8, „Ibidem”, Łódź 2014.

Pozycje 1, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39 do nabycia w Wydawnictwie *Ibidem*.

Zamówienia prosimy kierować pod adres Wydawnictwa:
ul. Krótka 6, 95-006 Kurowice koło Łodzi, telefonicznie 603 89 22 79; 661 31 62 37
lub e-mail: ibidem@toya.net.pl, alopatka@ibidem.com.pl