

Anatolij Ticholaz
(Uniwersytet Rzeszowski)

Rosyjska świadomość historyczna a platonizm*

Czy możemy mówić o platonizmie w rosyjskiej świadomości historycznej? Tak jak platoński historyzm może być skonstruowany teoretycznie tylko poprzez domyślanie się jego ideowych i egzystencjalnych podstaw do formułowania określonych (choć przez samego Platona wyraźnie nie sformułowanych) wniosków o sensie historii, tak też w rosyjskiej filozofii i, szerzej, w rosyjskiej myśli może być wyszczególniony jej podstawowy (mimo że nie zawsze jasno uświadamiany) historyczny kierunek zainteresowań. Gdy to uczynimy, przekonamy się, że nastawienie, które uformowało „światopoglądową podstawę” rosyjskiej świadomości historycznej nie jest niczym innym, jak historycznym platonizmem.¹ Przy czym droga, na której można tego dokonać, jest dość oczywista: wystarczy abyśmy zwrócili się ku rosyjskiej wersji źródeł i natury platonizmu, a wtedy ona od razu doprowadzi nas do tego, co można nazwać rosyjskim platonizmem historycznym. Klasycznym przykładem takiej „rosyjskiej wersji” pochodzenia platonizmu, jest, oczywiście, *Dramat życiowy Platona* W. Sołowjowa.

Pytanie o źródła platońskiego idealizmu należy do odwiecznych i fundamentalnych problemów w badaniach myśli Platona na całym świecie. Każdy, kto próbował przeforsować swoją wersję odczytania filozofii Platońskiej, zderzał się z koniecznością ukazania źródeł jego nauki o ideach. Przy czym, zazwyczaj, za źródła takie uznawano platońskie przemyślenie doświadczeń wcześniejszych myślicieli

* Tłum. Halina Rarot. Tekst jest fragmentem większej całości, tzn. 5 rozdziału rozprawy habilitacyjnej A. Ticholaza noszącej tytuł: „Platon i platonizm w rosyjskiej filozofii religijnej końca XIX wieku i początku XX” wydanej po ukraińsku (2002) i rosyjsku (2003) w Kijowie. Rozdz. 5 zatytułowany jest następująco: *Historyczny platonizm rosyjskiej idei*. Tytuł prezentowanego tekstu oraz skróty dokonane w tekście, za zgodą autora, pochodzą od tłumacza.

¹ Należy tu wyjaśnić, w celu uniknięcia dalszych nieporozumień, że jeśli platoński historyzm, o którym mówiliśmy do tej pory, oznaczał platońską koncepcję historii, to historyczny platonizm oznaczał będzie, w pierwszej kolejności, ocenę historii ze stanowiska platonizmu, albo inaczej mówiąc, przeżywanie przez platnika historii. Oczywiście, nie można tu nie podkreślić pewnej umowności w rozróżnianiu tych wyrażen, w znacznym stopniu nakładających się na siebie.

oraz pewne trudności teoriopoznawcze, których próby przezwyciężenia zrodziły doktrynę o ideach. Paradygmatem dla takiej interpretacji były znane słowa Arystotelesa zawarte w „Metafizyce”, mówiące o „gnoseologicznych korzeniach” platoizmu (Metafizyka I,6, 987a 30 - 987 b10).

Nawet bardzo powierzchowna znajomość rosyjskiej filozofii religijnej wystarczy, aby zrozumieć, że czegoś podobnego do tej wersji genezy platońskiego idealizmu nie znajdziemy u W. Sołowjowa. Jest on zajęty poszukiwaniem „rzeczywistej życiowej podbudowy” Platońskiego idealizmu i znajduje ją w pierwszym akcie życiowego dramatu Platona. Ową życiową podbudowę, zdaniem W. Sołowjowa, staje się kryzys duchowy, przeżyty przez Platona po rozprawie i skazaniu na śmierć Sokratesa. Obiektywny tragizm tej sytuacji, polegał, zdaniem W. Sołowjowa, nie na śmierci Sokratesa, a na tym, że w jego osobie odebrano dobru prawo do istnienia w świecie pierwotnie złego, ziemskiego życia: „że dla prawdy śmierć okazała się jedynym losem, a życie i rzeczywistość odeszły w sferę kłamstwa i zła”.²

Śmierć Sokratesa nie mogła nie doprowadzić Platona do całkowitej negacji życia z jego kłamstwem i złem, do radykalnego wniosku, iż „tak żyć nie można”, z którego nieuchronnie wynikała myśl o samobójstwie. Jednak Platon uwolnił się od myśli samobójczych, ponadto, wybrał trwałą podstawę do życia w tym świecie, którą była nauka, przyjęta przez niego od swego wielkiego nauczyciela. „Istota nauki Sokratesowej, entuzjastycznie przyjętej przez jego ucznia, polegała - jak wiemy - na tym, że niezależnie od jakichkolwiek faktów i sytuacji istnieje bezwzględny, ze swej istoty *dobry sens* egzystencji; a uznanie tego wyklucza wprost taki akt rozpaczy, jakim jest samobójstwo”.³

„Śmierć Sokratesa, pisze W. Sołowjow, kiedy już Platon ją przebolewał, zrodziła nowy pogląd na świat - Platoński idealizm”.⁴ Z nauk Sokratesa i jego nieuchronnej śmierci Platon wyprowadził wniosek szczególny, który stał się kamieniem węgielnym jego systemu. „Ten świat, w który człowiek prawy musi umrzeć za prawdę, nie jest światem rzeczywistym, prawdziwym. Istnieje inny świat, gdzie *prawda żyje*. Oto faktyczna podstawa Platońskiej koncepcji prawdziwie istniejącego idealnego kosmosu, różnego i przeciwnego względem złudnego świata zjawisk zmysłowych(...)”.⁵ Tak wygląda Sołowjowowskie rozstrzygnięcie wielkiej zagadki narodzin platońskiego idealizmu. Lecz dlaczego przed nim „było to w ogóle mało zauważane”? Dlaczego nie dostrzegł tego Arystoteles, który przeżył obok Platona długie lata a, mimo to, wywodził jego idealizm właśnie z „abstrakcyjnych rozważań”? Odkrywając „życiowe podstawy” platońskiego idealizmu, W. Sołowjow ujawnia jednocześnie egzystencjalne korzenie rosyjskiego idealizmu. Być może to, co „było mało zauważane”, a nawet w ogóle niedostrzeżone przez samego Arystotelesa, mogły zobaczyć tylko oczy rosyjskiego filozofa?

² W. Sołowjow, *Wybór pism. Dramat życiowy Platona*, tłum. J. Zychowicz, Poznań 1988, s. 51.

³ Tamże, s. 51.

⁴ Tamże, s. 53.

⁵ Tamże, s. 54.

Otóż rozważania W. Sołowjowa o Platonie tworzą wyjątkowo bliską dla rosyjskiej świadomości konstrukcję: świat pogrążony jest w złu, żyć w nim nie można, ale, jeśli już mimo wszystko trzeba żyć, to powinien istnieć inny świat, świat tego, co istnieje prawdziwie. Wiara w ten świat daje siły do życia w oceanie kłamstwa i zła. Oto pojawia się przed nami swoisty rosyjski platonizm historyczny, będący duchowym oparciem dla ziemskiej ludzkiej egzystencji.

Ale czy owo niezadowolenie ze swej historycznej teraźniejszości jest czymś unikatowym, specyficznym wyłącznie dla rosyjskiej świadomości? Oczywiście, że nie. Jest wręcz odwrotnie, to właśnie stałe niezadowolenie z tego, co *teraz* nadaje europejskiemu „progresywizmowi” nie utopijny, lecz realno-praktyczny charakter. Nie przypadkiem zatem, nie udaje się, mimo ogromnych chęci odnaleźć jakichkolwiek śladów historycznego platonizmu w europejskiej historii filozofii. Po to, aby platonizm legł u podstaw nadawania sensu ziemskiej, historycznej egzystencji, konieczne jest nie tylko niezadowolenie z niej, ale i zupełna bezsilność, uniemożliwiająca realną, praktyczną jej zmianę. Platonizm historyczny jest ideową kompensacją kryzysu historycznej nadziei. A. Łosiew napisał świetnie, że Platon „...był zawsze oparciem dla wszelkich niezadowolonych, lecz jednocześnie bezsilnych, aby móc naprawić swoje położenie. Pozostawało im dążenie do świata idealnego, a w historii filozofii nie było jeszcze takiego filozofa, który w podobnym stopniu, jak Platon, odpowiadałby owym idealnym dążeniom i równie głęboko by je uzasadniał”.⁶ Jeśli jest na ziemi kraj, którego mieszkańcy w maksymalnym stopniu posiadają te cechy, to jest nim właśnie Rosja. Platonizm tkwi bowiem u podstaw całej rosyjskiej świadomości historycznej, a dokładniej - *historycznej świadomości Rosjan*. A ponieważ centralnym tematem rosyjskiej myśli historycznej jest problem historycznej misji Rosji, historyczny platonizm staje się światopoglądową podstawą *rosyjskiej idei*. Naznaczona jawnymi śladami historycznego platonizmu rosyjska historiozofia, wychodzi, bez wątpienia, poza ramy filozofii religijnej. Jednocześnie, w rosyjskiej historiozofii jej najbardziej znamienne i znaczące treści były werbalizowane właśnie przez przedstawicieli rosyjskiej filozofii religijnej. Dlatego, nie ma w tym nic dziwnego, że korzenie idealizmu odnajdywane są przez rosyjskich filozofów w platonizmie jako szczególnym typie przeżywania dramatu historii.

Przed nami światopogląd filozoficzny, u którego źródeł tkwi założenie „tak żyć nie wolno!”, z którego wynika albo grożąca samobójstwem rozpacz, albo wiara w inny, lepszy świat. Założenie to zawiera w sobie wszystkie ważne i „przekłète” rosyjskie pytania: „co robić?”, „kto zawinił” itp. W bezkresnym oceanie konstrukcji filozoficzno-historycznych, które powstały w Rosji w minionych wiekach, można odnaleźć praktycznie wszystkie możliwe do pomyślenia odpowiedzi na te pytania. Lecz czy nie jest pewną regułą, że gdy chcemy wybrać z owej wielości szkół i prądów ideowych (obecnych w filozofii rosyjskiej) teorię, która byłaby

⁶ A. F. Łosiew, *Żizniennyj i tworczeskij put' Platona*, [w] Platon. *Soczynienija: w 3-ch tomach*, Moskwa 1968, t. 1, s. 59.

właściwa tylko dla niej i nie miała analogii w innych kulturach filozoficznych, to okazuje się nią rosyjska filozofia religijna? Czy ta forma idealizmu nie staje się specyficznie rosyjską odpowiedzią na typowe rosyjskie pytania?

Rosyjski idealizm to zjawisko bardzo złożone, niejednorodne i wielowarstwowe. Byłoby dużą naiwnością, gdybyśmy próbowali sprowadzić całe jego ideowe bogactwo do jednego źródła, do jednej formuły. Ale, gdy patrzymy nań przez pryzmat rosyjskiej idei, nie możemy nie dostrzec nadziei, którą on uskrzydlał świadomość stykającą się z nieprawdą rosyjskiej historycznej egzystencji. Właśnie w nim tkwi optymizm, właściwy dla rosyjskiego przeżywania historii. Logika rosyjskich myślicieli, którzy próbowali odkryć sens historycznego losu Rosji, uderzająco przypomina logikę, która, zdaniem W. Sołowjowa, doprowadziła Platona do wiary w inny, lepszy świat. I jeśli idealizm platoński będziemy rozumieć nie jako jeden z wariantów w rozstrzyganiu osławionego „pytania zasadniczego”, lecz jako dążność prowadzącą od istnienia jednostkowego, nierzeczywistego i niesprawiedliwego ku bytowi idealnemu, to rosyjska świadomość historyczna staje się czymś na wskroś przenikniętym tego typu platonizmem. Podczas gdy idealizm platoński był dla jednostki sposobem samoocalenia przed złem niesprawiedliwego świata, dla całego narodu stał się sposobem wyzwolenia spod dyktatu straszliwej historycznej prawdy, był drogą wiodącą ku „królestwu Bożemu na ziemi”.

Jest ciekawe, że wtedy, kiedy na obszarze religijnej metafizyki czy estetyki rosyjscy myśliciele nie tylko jasno zdawali sobie sprawę ze swojego pokrewieństwa z Platonem, lecz także otwarcie deklarowali je, to dostrzeżony tutaj historyczny platonizm nadawał ich historiozofiom swoisty *nieuświadomiony* ton, gdyż zakorzeniony był mocno w głębokich *przedfilozoficznych* warstwach rosyjskiego historycznego odczuwania świata. Od dość dawna rosyjska świadomość historyczna posługiwała się zdumiewającym, w pierwszej chwili, schematem, który z obserwowania nieznośnej terażniejszości Rosji pozwalał od razu na przenoszenie nas do jej cudownej przyszłości, który od nazywania Rosji ucieleśnieniem skrajnego upadku społecznego i duchowego, prowadził szybko do przyznawania jej opatrnościowej roli zbawczyni świata. Różne były tylko oceny historycznej przeszłości Rosji. Myśliciele o nastawieniu słowianofilskim idealizowali ową przeszłość i tym samym stawali się typowymi historycznymi platonikami, to znaczy, według określenia A. Łosiewa, „idealistami, restauratorami i utopistami”.⁷ Natomiast myśliciele, wolni od słowianofilskiej idealizacji historycznej przeszłości Rosji, opierali swoje konstrukcje na sylogizmie, dosłownie sztygającym ze zdrowego rozsądku: „nasza przeszłość - straszliwa, terażniejszość - nie do zniesienia, zatem, przed nami otwiera się doskonała przyszłość”. Lecz właśnie w tej skrajnej formie szczególnie dobrze widać psychologiczno-kompensacyjną funkcję jaką pełni rosyjska idea: co bowiem, oprócz wiary w Rosję idealną, w której „mieszka prawda”, może powstrzymać nas przed samobójstwem w Rosji realnej? Tu cały naród staje przed platońskim wyborem: albo - samobójstwo, albo życie z wiarą w nadchodzącą „Świątą Rus”.

⁷ A. F. Łosiew, *Antyczna filozofia historii*, Moskwa 1977, s. 172.

W rosyjskiej kulturze narodowej dość wyrazistym ucieleśnieniem owego platońskiego dążenia do „świata idealnego” stały się liczne bajki o poszukiwaniu „innego królestwa”, doskonale przeanalizowane przez E. Trubeckiego. Dostrzegając obecność idei „innego królestwa” w baśniowym folklorze niemal wszystkich narodów indoeuropejskich, E. Trubecki zauważa narodową formę, którą ta idea przybrała u Rosjan: „W rosyjskiej baśni mamy do czynienia z jaskrawym obrazem *mistycznie biernego przeżywania* ludzkiej duszy. (...) Przekazywane jest w niej nastawienie człowieka, który oczekuje dóbr życiowych niejako z góry i zapomina przy tym zupełnie o osobistej odpowiedzialności za własne życie. Jest to ten sam niedostatek, który uwidacznia się też w rosyjskiej religijności, w zwyczaju zrzucania z siebie całej odpowiedzialności na szerokie plecy „Nikoły-błogosławionego”. Wyniesienie głupca nad bogacza, zastąpienie osobistego wysiłku nadzieją na cudowną pomoc, ogólna słabość woli i brak elementu heroicznego, to cechy, które boleśnie drażnią w rosyjskiej bajce. Jest ona pociągającym poetyckim marzeniem, w którym Rosjanin szuka zazwyczaj uspokojenia i odpoczynku; bajka uskrzydla jego marzenie, ale jednocześnie usypia jego energię”.⁸ Pasywnie-bezwolna ufność w nadzieję „innego królestwa”, przekształca się z baśniowej treści w określony wektor rosyjskiego odczuwania życia, według E. Trubeckiego, głęboko zakorzenionego w mentalności Rosjan: „Marzenie to stało się trwałym składnikiem życia właśnie dlatego, że występuje w nim głęboki mistyczny korzeń rosyjskiej duszy. Związek pomiędzy sennością naszego narodowego ducha a potęgą lotrowskiej utopii jest całkiem oczywisty. Gdzie siły jasności drzemią i są pogrążone w sennym marzeniu, tam działają niszczycielsko siły ciemności. I z tego to powodu Rosja znalazła się w położeniu człowieka, którego okradziono w głębokim śnie”⁹. Nastawienie, obecne w najgłębszych warstwach rosyjskiej świadomości narodowej zachowuje się i na jej wyższych poziomach, wzbogacając filozoficzną refleksję rosyjskich myślicieli, którzy zajmowali się opatrnościowym sensem procesu historycznego i miejscem przyznanym w nim Rosji.

Już pierwsze próby nadania sensu historycznemu losowi Rosji przez rosyjską świadomość religijno-filozoficzną ukazują dostrzeżony wyżej trop myślowy: ze świadomości niezadowolenia z realnego stanu Rosji, wyciągany jest wniosek o jej mesjańskiej roli na ziemi. Jak słusznie pisał M. Bierdiajew, „(...) w dziejach rosyjskiej świadomości mesjanistycznej bardzo duże znaczenie pełni historiozoficzna idea mnicha Filoteusza – idea Moskwy jako Trzeciego Rzymu”.¹⁰ Pojawia się pytanie, co stało się podstawą tego, by właśnie w Rosji widzieć wybraną przez Boga zbawczynię ludzkości? Czyżby rozkwit i wspaniałość współczesnej Filoteuszowi Rosji XV wieku? Czy może jej „wspaniała przeszłość” pod łaskawą osłoną wiekowego mongolskiego jarzma? Czymże, w takim przypadku, poza dążeniem do wy-

⁸ E. N. Trubeckoj, *Inoje carstwo i jego iskatieli w russkoj narodnoj skazkie*, [w] E. N. Trubeckoj, *Izbrannoje*, Moskwa 1995, s. 389.

⁹ Tamże, s. 429.

¹⁰ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999, s. 13.

zwolenia się z historycznej rozpacz, można wyjaśnić pojawienie się tej idei jako modusu rosyjskiej filozofii historii we wszystkich następnych stuleciach? Ten alogiczny myślowy przeskok do wniosku o idealnym, mesjanistycznym przeznaczeniu Rosji z nieprzejdnaną natarczywością pojawia się w systemach najróżniejszych rosyjskich myślicieli, które, na pierwszy rzut oka, nie mają ze sobą nic wspólnego. Skupimy się na kilku z nich.

Zacznijmy od P. Czaadajewa, który o sobie mówił następująco: „kochałem w mym kraju tylko jego przyszłość”¹¹. Wydawałoby się, że trudno jest posadzić tego krytyka „parafialnego patriotyzmu”¹² o żywienie jakichkolwiek słowianofilskich iluzji. Zapoznanie się z jego pierwszym *Listem filozoficznym* powinno wprowadzić każdego rosyjskiego czytelnika w stan beznadziejnego przygnębienia: „Żyjemy tylko teraźniejszością bez przeszłości i przyszłości”¹³, Rosja „zabłądziła na tej ziemi”¹⁴, „ogólne prawo ludzkości nas nie dotyczy”¹⁵, „stanowimy lukę w naturalnym porządku świata”¹⁶, „mamy we krwi coś wrogiego wszelkiemu prawdziwemu postępowi”¹⁷. Ostрым dysonansem wobec tradycyjnej idei o opatrnościowej roli Rosji brzmią jego słowa: „wydaje mi się, że Opatrzność w ogóle nie troszczy się o nasz los”¹⁸. Takie oceny mogą w pełni zasłużyć na krytykę nie tylko z powodu nadmiernej trzeźwości, ale i oczywistego uprzedzenia. Właśnie do nieskłonnego do hurra-patriotyzmu P. Czaadajewa należą następujące słowa: „Piękną rzeczą jest miłość ojczyzny, ale jest coś jeszcze piękniejszego - miłość prawdy (...) Nie szlakiem ojczyzny, ale szlakiem prawdy prowadzi droga ku niebiosom”¹⁹. Ale P. Czaadajew nie byłby rosyjskim filozofem, gdyby poprzestał tylko na tym w swoim postrzeganiu losu Rosji. W 1835 roku, rok przed publikacją pierwszego *Listu filozoficznego* (napisanego w 1829 roku), nie przeczuwając jeszcze konsekwencji, które wywoła opublikowanie jego historiozoficznego doświadczenia, w liście do A. Turgieniewa pisał z całą żarliwością: „wiesz, że w moim pojęciu Rosja jest powołana do wielkiej twórczości intelektualnej: ma dać pewnego dnia rozwiązanie wszystkich problemów dyskutowanych w Europie. Umieszczona z dala od szybkiego ruchu, który porywa tam umysły, (...) może spoglądać ze spokojem (...) toteż jej przeznaczeniem jest odgadnąć kiedyś zagadkę ludzkości”²⁰. To prawda, „rozum Rosji nie ogarnie”! Z tego, że Rosja jest ciągle wyłączona z ogólnoswiatowego procesu dziejowego P. Czaadajew wnioskuje o jej przeznaczeniu do rozwiązania (ni mniej, ni więcej)

¹¹ P. Czaadajew, *Do Aleksandra Turgieniewa. 1 maja 1835*, [w] *Listy*, przełożyli M. Leśniewska i L. Suchanek, Kraków 1992, s. 200.

¹² Tamże, s. 199.

¹³ P. Czaadajew, *List pierwszy*, [w] *Listy*, przełożyli M. Leśniewska i L. Suchanek, Kraków 1992, s. 79.

¹⁴ Tamże, s. 79.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ P. Czaadajew, *Apologia obłąkanego*, tłum J. Dobieszewski, [w] *Wokół słowianofilstwa. Almanach Myśli Rosyjskiej*, pod. red. J. Dobieszewskiego, Warszawa 1988, s. 65.

²⁰ P. Czaadajew, *Do Aleksandra Turgieniewa. 1 maja 1835*, [w] *Listy*, przełożyli M. Leśniewska i L. Suchanek, Kraków 1992, s. 200.

wszystkich problemów, które stanęły przed ludzkością. Do jakiego stopnia trzeba „jedynie wierzyć” w Rosję, aby zdecydować się na tego typu konstrukcję?!

Historiozoficzny schemat słowianofilów z zewnątrz wygląda znacznie logiczniej. W swojej przeszłości Rosja rzeczywiście mogła być nazwana *Świątą Rusią*: „swoistość Rosji polega na pełni i czystości wyrazu, jaki uzyskała w niej nauka chrześcijańska - w całości społecznego, jak i osobistego życia jej mieszkańców”²¹. Jednak, po reformach Piotrowych, „rosyjska ziemia została poddana nagle zewnętrznemu i wewnętrznemu uciskowi. Ręka zwierzchnika zrywała z Rosjanina obraz ruski a naciągano nań podobieństwo Europejczyka. Świącono krwią, pośpiesznie, bez cienia krytyki, na wiarę, przejęte zza granicy ziarna cywilizacji. Wszystko, co miało znamię narodowe, wyśmiewano, ganiono, odrzucano; odzież, obyczaje, moralność, nawet język - wszystko zostało wypaczone, okaleczone, zrujnowane. Tylko tak silny organizm narodowy, jak rosyjski, miał siłę znieść i przetrwać tego typu próby, których, poza tym, nie widać końca”²².

Ale właśnie ta obrończyni prawdziwej wiary, która doznała tyle cierpień - Rosja została powołana, aby zbawić w przyszłości cały świat: „przeszła przez wielkie próby, doszła do swoich społecznych i bytowych zasad na drodze długich i krwawych walk (...), i, gdy najpierw zachowywała owe zasady dla siebie, teraz powinna być ich przedstawicielką dla całego świata. Na tym polega jej powołanie, jej wkład w budowanie przyszłości. Zezwolono nam na śmiałe i wolne od lęku spoglądanie w przyszłość”²³. Ten łańcuch stanowisk, specjalnie skonstruowanych z fragmentów dzieł trzech klasyków „starego” słowianofilstwa, zawiera także ogniwo potwierdzające niezadowolenie ze współczesnego stanu Rosji. A przy tym optymistyczna wiara w jej przyszłość nie zawisa w próżni, lecz opiera się na nadziei, że możliwe będzie odtworzenie jej dawnej świetności. Szkoda tylko, że zyskując na logiczności, **schemat ten w sposób oczywisty grzeszy przeciwko prawdzie historycznej** [wyr. red.]. Historiozoficzny optymizm słowianofilów zakorzeniony jest w stworzonym przez nich *micie Rosji*, co sprawia, że mamy do czynienia z jeszcze jedną hipostazą historycznego platonizmu, o czym, zresztą, bardziej szczegółowo będziemy pisać dalej.

Po to, aby móc mówić o wielkim przeznaczeniu Rosji, słowianofile muszą spuścić zasłonę na Rosję realną i zajmować się tylko Rosją idealną, przy czym przymiotnik „idealny” należy raczej ujmować tu tak, jak czyni to, zdaniem P. Florenskiego, świadomość zachodnia - czyli jako coś pozornego, nieistniejącego²⁴. Rosja, którą słowianofile dumnie przeciwstawiali Zachodowi, była tak podobna do Rosji realnej, jak *rosyjski* kaftan Konstantego Aksakowa, w którym muzyki wzięli

²¹ I. Kiriejewski, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji*, [w] *Wokół słowianofilstwa. Almanach Myśli Rosyjskiej*, pod. red. J. Dobieszewskiego, Warszawa 1998, s. 65.

²² I. S. Aksakow, *Riecz o A.S. Puszkynie*, [w] I. S. Akasakow, *Akasakow K. S., Literaturanaja kritika*, Moskwa 1982, s. 265.

²³ A. S. Chomiakow, *Po powodu Gumbolda*, [w] A. S. Chomiakow, *O starom i nowom*, Moskwa 1988, s. 203.

²⁴ P. A. Florenskij, *Smysł idiealizma*, Siergijew Posad 1914, s. 73.

go za Persa, podobny był do rosyjskiego ubioru. Dzisiaj, gdy weźmiemy pod uwagę to wszystko, co Rosja podarowała ludzkości po ujawnieniu się słowianofilskich marzeń, trudno po prostu uwierzyć, że poniższe słowa z programowej pracy *O starom i nowom* wypowiedziane zostały przez A. Chomiakowa bez jakiegokolwiek ironii: „Anglicy, Francuzi, Niemcy nie mają nic dobrego w przeszłości. Im głębiej spoglądają wstecz, tym gorsze i mniej moralne są ich społeczeństwa. Nasze dawne wieki to przykład i podstawy tego wszystkiego, co jest dobre w życiu prywatnym, w sądownictwie, w stosunkach międzyludzkich; lecz owe dobra zostały zdławione, zniszczone brakiem państwowości, waśniami wewnętrznymi, jarzmem wrogów zewnętrznych. Ludzie Zachodu odrzucają przeszłość jako złą, aby tworzyć to, co lepsze; my chcemy wskrzeszać, wydobywać na jaw to, co stare, czynić je treścią świadomości i życia. A przyszłość jest naszą wielką nadzieją”²⁵. *Idealizm, restauracja i utopizm* - owe słowa, wypowiedziane przez A. Łosiewa o platońskim stosunku do historii, całkiem dobrze, jak widać, służą też do charakterystyki słowianofilskiej wersji rosyjskiej idei.

Wady słowianofilskich systemów filozoficzno-historycznych zostały przeanalizowane krytycznie przez W. Sołowjowa w artykułach, tworzących zbiór (w dwóch wydaniach) pod tytułem *Nacjonalnaja idieja w Rossii*. Wiara w historyczną przyszłość Rosji, w tym przypadku - religijną, każe im odwracać oczy od jej stanu rzeczywistego i kierować spojrzenie duchowe „z dołu ku górze”, jak określał platońskie nastawienie P. Florenski²⁶.

Po takim subtelnym krytyku słowianofilskiego romantyzmu, jakim był W. Sołowjow, można spodziewać się tylko jednego, a mianowicie: że uwolni nas od mesjanistycznych stereotypów. Jednak otworzmy dla przykładu pracę o symptomatycznym tytule *Rosyjska idea*. W. Sołowjow zadaje tutaj bardzo poważne pytanie o „sens istnienia Rosji w dziejach powszechnych”²⁷. Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy, jego zdaniem, odkryć ideę narodu: „idea narodu nie oznacza tego, jak on pojmuje siebie w sposób historyczny, lecz jest tym, co sam Bóg o nim myśli”²⁸. Unikając rekonstrukcji artykułu, powiemy tylko, że, według W. Sołowjowa, głównym warunkiem procesu historycznego jest jedność działania trzech sił: duchowego autorytetu Kościoła Powszechnego, świeckiej władzy państwa narodowego i swobodnej służby proroka. A co znajduje W. Sołowjow we współczesnej mu Rosji?

Po pierwsze, „Rosja jest teraz jedynym krajem chrześcijańskim, w którym władza państwowa bez osłon umacnia swój wyjątkowy absolutyzm, czyniąc z Cerkwi atrybut narodowości i posłuszne narzędzie ziemskiej władzy, gdzie owo odrzucenie boskiego autorytetu nie jest równoważone nawet (...) z wolnością ludzkiego

²⁵ A. S. Chomiakow, *O starom i nowom*, Moskwa 1988, s. 48.

²⁶ P. A. Florenskij, *Smyst idealizma...*, s. 6.

²⁷ W. S. Sołowjow, *Russkaja idieja* [w] W. S. Sołowjow, *Soczinienija: w 2-u tomach*, Moskwa 1989, t. 2, s. 219.

²⁸ Tamże, s. 220.

ducha”²⁹. Po drugie, „Rosja jest najpełniejszym, najczystszy i najsilniejszym wyrazem absolutnego państwa narodowego, odrzucającego jedność Cerkwi i wykluczającego wolność religijną”³⁰. Po trzecie, „kłamliwa władza carska zrodziła fałszywych proroków, a antyspołeczny absolutyzm państwa wywołał w sposób naturalny antyspołeczny indywidualizm postępowej cywilizacji”³¹. Tak więc, wszystkie elementy „trójcy społecznej” zostały doprowadzone w Rosji do granic degradacji.

Jaki wniosek wyciąga tu W. Sołowjow? „Ustanowić na ziemi wierny obraz boskiej Trójcy - oto na czym polega rosyjska idea”³². Komentarzy nie będzie.

I na koniec, aby nie mnożyć przykładów w nieskończoność, przejdźmy do idei M. Bierdiajewa, myśliciela, który żył w innej epoce, dysponował nowym, niezwykle bogatym doświadczeniem społecznym, przeżył krwawe wstrząsy rosyjskich rewolucji i okropności dwóch wojen światowych. Poddając refleksji owo doświadczenie, pisze swoją pracę pod rytualnym już tytułem *Rosyjska idea*. Ideę rosyjską M. Bierdiajew czyni przedmiotem trzeźwej i spokojnej analizy, a jego oceny zdumiewają dokładnością i dialektycznością, która przejawia się w ukazywaniu najgłębszych antynomii rosyjskiej duszy. Czego zatem uczy doświadczenie rosyjskiej historii, do jakich wniosków prowadzi? Główny i najbardziej rozpaczliwy wniosek sprowadza się do przekonania, iż wstrząsy XX wieku są całkowicie uzasadnione i zakorzenione w historycznym losie Rosji, w *jej przeznaczeniu*. Nawet „komunizm jest zjawiskiem rosyjskim, mimo marksistowskiej ideologii. Komunizm to rosyjski los, moment wewnętrznych losów narodu rosyjskiego”³³. Słowa te zostały napisane w 1946 roku, po trzydziestoletnim doświadczeniu rosyjskiego komunizmu. I jeśli ten komunizm jest rosyjskim losem, to czy można założyć, wiedząc, w co obrócił się ów los, że nadszedł kres rosyjskiej historii? Nie, takiego wniosku nie znajdujemy u Bierdiajewa. Przeciwnie, końcowy akord jego pracy wprowadza rosyjską ideę z całym natężeniem: „naród rosyjski nie akceptuje królestwa doczesnego, zwrócony jest ku Królestwu Przyszłości, ku Nowej Jerozolimie. Lecz Nowa Jerozolima nie jest oderwana od ogromu ziemi rosyjskiej, która stanie się jej składnikiem”³⁴. W jednej frazie, od rosyjskiej niemożności *urządzenia Rosji* przechodzi on do wniosku, iż przeznaczeniem Rosji jest zbawienie całego świata. Zatem i u M. Bierdiajewa spotykamy cały ten patos wiary w Rosję, wiary przeczącej każdemu *ratio*, zmuszający do zadumy nad pytaniem, czy rosyjska idea nie jest przypadkiem skazana na nieśmiertelność.

Lecz owo pytanie można też postawić inaczej: czy Rosja nie jest skazana na nieśmiertelność rosyjskiej idei? Czy idea ta nie jest duchowym narzędziem samoocalenia w zmaganiach Rosji z własnym losem? Czy rosyjska świadomość nie jest skazana na życie z wiecznym dążeniem do świata niebiańskiego, aby chociaż w

²⁹ Tamże, s. 244.

³⁰ Tamże, s. 245.

³¹ Tamże, s. 244.

³² Tamże, s. 246.

³³ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, dz. cyt., s. 261.

³⁴ Tamże, s. 265.

ten sposób mogła znieść koszmar istnienia ziemskiego? Oczywiście, trudno znaleźć odpowiedzi na te pytania u piewców rosyjskiej idei. A sam W. Sołowjow dokonał przecież najbardziej bezlitosnej, historycznej z nią rozprawy w znamiennych wersach³⁵:

Jak w Bizancjum starowiecznym
Niczego uczyć się nie chcemy.
Słuchamy bają niedorzecznych,
że Trzeci Rzym już budujemy.
Obeznanym z trwogą i strachem,
Kto zapomniał miłości przysięgę.
Trzeci Rzym jest tylko prochem
A Czwartego wcale nie będzie.

(tłum. H. Rarot)

Jednak i u niego, jak widzimy, rosyjski mesjanistyczny kompleks staje się podstawą ujmowania perspektyw procesu historycznego. Wiara w Świętą Ruś i Trzeci Rzym u rosyjskich myślicieli wydobywa się z głębin nieświadomości przenikając przez warstwę zdrowego rozsądku. Nic dziwnego, że w pogorba-czowowskiej Rosji, w której stały się możliwe nie tylko swobodne badania nad rosyjską filozoficzno-religijną klasyką, ale i rzeczywiście trzeźwa jej ocena (zarówno bez starych marksistowsko-leninowskich, jak i też bez nowych, *poczwienniczeskich* stereotypów), pojawiły się próby ujawnienia właśnie psychologicznych korzeni rosyjskiej idei.

Typowy w tym kontekście jest artykuł L. Karasiewa *Russkaja idieja (simwolika i smysl)*³⁶. Stanowi on bardzo dokładną charakterystykę cech rosyjskiej idei, która świadczy, naszym zdaniem, o jej „platońskiej podkładce”. „Rosyjska idea, - pisze L. Karasiew, - to idea *innego świata*. I jeśli tak rzeczywiście jest, to niezależnie od tego, czy chcemy tego, czy nie chcemy, jest ona także *idea zmiany*, albowiem zdobycie czegoś jest możliwe albo przy zmianie świata, albo przy zmianie siebie samego. Nadzieję na zmianę świata było dość trudno podważyć; chociaż ten nie zmieniał się przez całe stulecia i tysiąclecia (nie zmieniał się na lepsze), to oczekiwanie na jego przemianę zawsze można było przesunąć w przyszłość”³⁷. Gdy autor mówi o ogólnoludzkim dążeniu ku „światlanej przyszłości”, to poprawnie wskazuje na tę szczególną formę, którą owo dążenie przybiera u Rosjan: „istota sprawy sprowadza się do kwestii, na ile te czy inne idee mogą opanować naród i uczynić go swoim niewolnikiem. Rosjanie oddali się swojej idei- marzeniu bez namysłu i żarliwie: wierzyli w nią zarówno wtedy, gdy nazywali Moskwę Trzecim Rzymem, jak i wtedy, gdy umierali za komunizm. Rosja stała się szczególnym miejscem na ziemi także dlatego, że rzeczywiście zajęła się *sprawą ogólną*, z sukcesem czy nieudolnie - to już inne zagadnienie. Rosja - to pytanie, które postawiła

³⁵ Jest to wiersz W. Sołowjowa, pochodzący z 1894 roku, pt. „Panmongolizm”.

³⁶ L. W. Karasiew, *Russkaja idieja (simwolika i smysl)*, „Voprosy filosofii” Nr 8 (1992).

³⁷ Tamże, s. 95.

sobie ludzkość”³⁸. Przy tym L. Karasiew, po przedstawieniu całego szeregu znakomitych opinii nie tylko na temat rosyjskiej idei, ale i na temat rosyjskiej świadomości filozoficznej w ogóle, proponuje własne rozwiązanie rosyjskiej zagadki. Jego zdaniem, fundamenty rosyjskiej idei zakorzenione są w głębinach rosyjskiej duszy, której główną cechą jest nie *wieczna kobiecość*, *żywiotowość*, czy *apokaliptyczność*, lecz *dziecięcość*. Właśnie *dziecięcość* rosyjskiej duszy, w jego ujęciu, jest przyczyną wszystkich pozostałych, tak często zauważanych, cech³⁹; staje się psychologicznym kluczem służącym do rozwiązywania tajemnicy rosyjskiej idei: „Znajdując w świecie pospolitość, dziecko tęskni za światem innym - baśniowym; świat ów przyciąga go ku sobie stale i usilnie: być może dlatego, że czuje w nim *swojego*. Wyczuwa to także i dziecko, jednak nie zna drogi do *nieznanego królestwa*. Odczuwa jego metafizyczną bliskość, żyje jego duchem, lecz lata upływają, ono dorósłaje, i droga - wcześniej istniejąca - gdzieś znika.

Każde rosyjskie *marzenie* czy *ideę* łączyło zawsze jedno i to samo: wiara, że drogę tę można odnaleźć, że człowiek i świat mogą się zmienić. Mówiąc inaczej, najważniejsze miejsce w rosyjskiej idei zajmowała tajemna nadzieja na możliwość znalezienia innego świata⁴⁰. L. Karasiew zauważa: „Nie chcę powiedzieć, że Rosjanie niczym nie różnią się od dzieci. To raczej tylko pewna metafora”⁴¹. Owo dopowiedzenie, jednak, niewiele zmienia; cały tok jego rozważań mimowolnie naprowadza czytelnika na myśl, że jeśli Rosjanie czymkolwiek różnią się od dzieci, to tym, że nigdy nie dorósłają w swojej zależności od rosyjskiego marzenia. Wszystko, począwszy od wiary w Trzeci Rzym po krwawe bachanalia rewolucji, staje się tu zrozumiałe, jeśli w Rosjanach dostrzeże się naród, który w sposób praktyczny ucieleśnia nakaz Ewangelii: „jeśli nie będziecie jak dzieci, nie wejście do Królestwa Bożego”⁴².

Owe twierdzenia o *dziecięcości* rosyjskiej duszy⁴³ nie mogą nie wywoływać zdziwienia. Czy nie jest zbyt łatwym rozwiązaniem tajemnicy niewolniczości rosyjskiej idei narodu, sugerujące, że nacja ta, mimo swej ponad tysiącletniej historii, przebywa ciągle w stanie dziecięcej niewinności? Czy przypadkiem teza o *dziecięcości* Rosjan nie jest tyle *metaforą*, co wątpliwą diagnozą, albowiem czym innym niż psychiczną słabością można nazwać tak opóźnione dzieciństwo uwidaczniające się w tak sędziwych latach? Nawiasem mówiąc, w próbie rozwiązywania tajemnicy rosyjskiej idei terminologia psychiatryczna również została zastosowana przez współczesnych badaczy rosyjskich.

³⁸ Tamże, s. 103.

³⁹ „Dziecięcość - to przyczyna i warunek, - pisze on, - wszystko inne - to tylko skutki” (tamże, s. 92).

⁴⁰ Tamże, s. 95.

⁴¹ Tamże, s. 93.

⁴² Tamże, s. 94.

⁴³ Teza ta wcale nie jest bezprecedensowa, wystarczy wspomnieć tu myślenie Witolda Gombrowicza o polskiej „niedojrzałości”. Poza tym o „dziecięcości” rosyjskiej duszy mówił w Rosji już A. Chomiakow, chociaż takich wniosków, jakie spotykamy u L. Karasiewa nie wyciągał.

Tak na przykład, E. Barabanow w artykule *Russkaja idieja i krizis idientičnosti*⁴⁴ stwierdza, iż cała rosyjska myśl stanowi filozoficzny wyraz *nerwicy oryginalności*⁴⁵. „Zgodnie z aksjomatem psychoanalitycznym: neurotyk grzęźnie w swojej przeszłości. Niezbywalna przeszłość rosyjskiej filozofii - to jej koncentracja na quasi-filozoficznym problemie – zagadce : czym jest Rosja”⁴⁶, - pisze Barabanow. Wskazując na fakt, że temat Rosji stanowi specyficzną cechę rosyjskiej filozofii, odkrywa on jej psychologiczne (jeśli nie powiedzieć - psychoanalityczne) podłoże: „Ów centralny temat określa też główną opozycję, której podporządkowane są historiozofia, gnoseologia, antropologia, aksjologia, etyka, historia filozofii, - opozycję *Rosja – Zachód*; stanowi ona, mimo wszystkich swych dążeń do racjonalizacji, nieusuwalny neurotyczny konflikt, który leży u podstaw samoświadomości kulturowej, - konflikt między rozbudzeniem a stłumieniem, między rzeczywistością a fantazją, między chęcią ukrycia się w przeszłości a niepokorionymi futurologicznymi projektami globalnej przebudowy życia, między zjadliwą samokrytyką niesamodzielności czy umysłowej ociężałości a dążeniem do uszczęśliwienia świata niezwykle cennymi ideami”⁴⁷. E. Barabanow uważa jednak, że musi się usprawiedliwić: „Oczywiście, chęć redukcji całego bogactwa rosyjskiej filozofii do różnego typu neuroz i kompensacji byłaby skrajną niedorzecznością”⁴⁸. Jednak owa informacja doprowadza nas raczej do rytualnego zdumienia - chorobliwie nieprzekonująca już jest chociażby jedna z fraz, która rozciąga się na czternastu stronach tekstu, poświęconego demaskowaniu składników psychologicznej osnowy rosyjskiej idei: „sadyistycznego zanegowania bytu”, „masochistycznego poszukiwania odzwierciedlenia siebie w innym”, „narcystycznej samowystarczalności” i „autoerotycznego kompensowania braku więzi z ciałem matki i Innym”⁴⁹.

Zatem, uległość rosyjskiej idei jest, jeśli nie świadectwem opóźnionego dzieciństwa w rozwoju rosyjskiego myślenia, to przynajmniej symptomem jego poważnego schorzenia neurotycznego. Lecz z dzieciństwem, wcześniej czy później, trzeba się rozstać, a chorobę należy leczyć. Czy to znaczy, że uzdrowiona i dojrzała rosyjska myśl uwolni się od swoich historiozoficznych kompleksów, od rosyjskiego marzenia? Prawdopodobnie do tego nie dojdzie, choćby i z tego powodu, że nie ma ona zamiaru ani dorośleć ani się leczyć. Świadczy o tym współczesny duchowy stan Rosji. Nawołujący do „filozoficznie ujętej psychoanalizy rosyjskiej filozofii” E. Barabanow zmuszony jest przyznać, że współczesna świadomość rosyjska znajduje się we władzy tych kompleksów, które demaskował w rosyjskiej filozofii religijnej: „znowu *rosyjska idea!* Znowu *własna droga*, znowu *oryginalność* (...) Jakby przeżyte dziesięciolecia nic nie znaczyły, jakby w naszym doświadczeniu nie było ni-

⁴⁴ E. W. Barabanow, *Russkaja filosofija i krizis idientičnosti* [w] „Voprosy filosofii” Nr 8 (1991).

⁴⁵ Tamże, s. 105.

⁴⁶ Tamże, s. 110.

⁴⁷ Tamże, s. 104.

⁴⁸ Tamże, s. 116.

⁴⁹ Tamże, s. 115 - 116.

czego, poza rozdarciami, upokorzeniami, bezsilnością i zaślepieniem. Ideologiczne *super - Ego* tworzy znowu świat według praw sadomasochistycznego mesjanizmu”⁵⁰. Rosyjska myśl znowu cierpi na neurozę oryginalności. „Jej symptomy są ciągle te same: ksenofobia, strach i brak cierpliwości wobec odmiennego sposobu myślenia, tautologia, projekcjonizm, arcyważne idee, majaczenie o narodowej wielkości, brednie o prześladowaniach, podejrzliwość wobec możliwości przewartościowania wartości, wiara w posiadanie odpowiedzi na wszelkie możliwe pytania, religijny obskurantyzm.”⁵¹ Tak więc, rosyjska myśl nie tylko jest ciągle chora, ale i nie zamierza uwolnić się od tej słabości. Przy czym, jeśli E. W. Barabanow pozostaje konsekwentny do końca i stawia bezlitosną diagnozę dotyczącą nie tylko przeszłości rosyjskiej myśli, ale też i jej teraźniejszości, jeśli powrót rosyjskiej idei jest dla niego - symptomem nawrotu zadawnionej neurozy, to L. Karasiew, który demaskuje ukrytą w rosyjskiej idei *dziecięcość* rosyjskiej duszy, w końcu sam ulega jej władzy.

Opamiętując się, jakby w ostatniej chwili przypomniał sobie, że również jest Rosjaninem - L. Karasiew kończy swój artykuł słowami, pod jakimi zapewne podpisałby się i A. Chomiakow: „O rosyjskiej zagadce należało mówić dotąd, dopóki nie wyjaśniło się, że zadanie to zleciła Rosji cała ludzkość. Teraz - rozwiązanie tej kwestii jest już sprawą nie tylko Rosjan, ale rzeczywiście zadaniem ogólnym. Rosyjska idea nie znikła, stała się po prostu wspólną własnością. Wojny, katastrofy, niedostatek mogą być kiedyś zlikwidowane, ale co zrobić z *ostatnim wrogiem* - czyli śmiercią? Jest to rosyjski, a istotnie rzeczy, ogólnoludzki problem, i jako taki pozostanie najważniejszym pytaniem przyszłości. Tej samej przyszłości, w której - nie zapominajmy o tym - zgodnie z przykazaniem Chrystusa -, stać się podobnym do dzieci jest dla nas wszystkich zadaniem”⁵². Tym nawoływaniem kończy się akapit, który zaczynał się od oświadczenia, iż rosyjska idea przeżyła już swoje dzieciństwo⁵³. Jak widać, ona nie tylko nie przeżyła swojego dzieciństwa, ale nawet należycie w nim nie przebywała. *Stać się niczym dzieci* i, ni mniej, ni więcej, tylko uwolnić świat od odwiecznego przekleństwa fizycznej śmierci - oto zadanie, postawione przed Rosjanami przez całą ludzkość. O tym, że owo zadanie zachowuje swoją aktualność we współczesnej rosyjskiej świadomości, przekonują nas następujące słowa S. Choruzego: „Istotę i zadanie owej *wspólnej sprawy* człowieka i ludzkości można ująć w jedną krótką formułę: *pokonać śmierć* (...). Nieprzebrzmiałą nutą w kulturze powinno dźwięczeć eschatologiczne napominanie i oświadczenie: nie powinno być jarzma śmierci”⁵⁴. Przyznajmy, żaden słowianofil nie doszedł do takiej konkluzji.

Tak szczegółowe nawiązanie do artykułów dwóch współczesnych rosyjskich badaczy uczynione zostało po to, by można było zobaczyć, że nic się nie

⁵⁰ Tamże, s.116.

⁵¹ Tamże.

⁵² Ł. W. Karasiew, *Russkaja idieja (simwolika i smysl)*, s. 104.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ S. S. Choruzij, *Diptich biezmołwija*, dz. cyt., s. 292 – 293.

zmienia w rosyjskiej świadomości historycznej, i że dla Rosjanina istnieją tylko dwa możliwe sposoby reagowania na rosyjską ideę. Można objaśniać ją jako produkt *neurozy oryginalności*, i wtedy, mając na uwadze jej totalną obecność w świadomości Rosjan przez wiele wieków, trzeba będzie uznać cały naród z jego historią za chorego. To wyjaśnienie, delikatnie mówiąc, jest śmieszne, i jeśli światopogląd Rosjan oznacza - pełną psychiczną patologię, to rozsądnie będzie tu zadać pytanie: co zatem jest normą? Czy normalny jest sam sposób funkcjonowania Rosji w świecie? Jeśli cała historyczna egzystencja Rosji - jest normą, to czym powinno być jego odbicie w umysłach Rosjan? Stawianie pytania o normalność czy nienormalność rosyjskiej rzeczywistości nie ma jednak sensu - jest taka, jaka jest, nie ulega żadnym zmianom na przestrzeni wielu stuleci. Krótkie okresy gruntownych przeobrażeń (czy to *smuta*, rewolucja czy *pierestrojka*) szybko zmieniają się w *normalizację*, która z powrotem kieruje Rosję ku tradycyjnym formom społecznej egzystencji, dodając do nich tylko mało istotne *znaki epoki*. Sam sposób uczestnictwa Rosji w historii przypomina ruch po okręgu; czy można więc się dziwić, że ów ruch charakteryzuje też świadomość, która próbuje poddać refleksji to bycie w historii?

Jeśli potraktujemy historyczność Rosji nie jako *lukę w naturalnym porządku świata*, a jako wewnętrznie usprawiedliwioną i dlatego - rozsądną rzeczywistość, to, chcąc świadomie pozostawać Rosjaninem, nie można będzie się wyrwać z kręgu rosyjskiej idei. Tak, L. Karasiew doskonale zdaje sobie sprawę z owej swoistości rosyjskiej świadomości, kiedy pisze następująco: „Rosja krąży po okręgu (...) Rosyjski krąg - to zarówno biesowska drwina z nieczystego marzenia, jak i oczywista tragedia protestującego rozumu przeciwko istniejącemu porządkowi życia i śmierci”⁵⁵. Ale i on (na poziomie świadomych stanowisk jest oczywiście wolny od jakiegokolwiek narodnictwa i słowianofilskich utopii) powraca do *rosyjskiego kręgu*, kiedy staje przed koniecznością sformułowania *ostatnich* słów na temat przyszłości rosyjskiej idei. Cudzoziemiec postrzega rosyjską ideę jako zamkniętą „w kręgu konserwatywnej utopii” (A. Walicki), dla Rosjanina „ów krąg - to symbol doskonałości i wieczności”⁵⁶. Wydaje się, że prawie każdy rosyjski uczeń pamięta strofy Puszkina, wzięte przez Dostojewskiego jako epigraf do „Biesów”:

Wokół mrok, choć wykol oczy;
Co tu robić? Będzie źle!
Bies nas, widać, w polu toczy
I kołuje nami w mgle⁵⁷.

Ale, jak widzimy, i w tym przypadku rosyjski poeta wykazuje większą przenikliwość w porównaniu z filozofami, których myśl nieubłaganie powraca do kręgu rosyjskiej idei. Rosyjski wybór nie polega wcale na tym, czy kroczyć czy nie kroczyć po okręgu - Rosja kroczy - nie czekając na ów wybór. Wybór dotyczy tylko

⁵⁵ Tamże, s.102.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ F. Dostojewski, *Biesy*, przełożyli T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1984, s. 3.

jednego: kogo uważać za przewodnika Rosji na tej okrężnej drodze historycznego losu - Boga czy Biesa. Jeśli ma być nim Bies - to owemu *kołowaniu nami we mgle* należy położyć kres, a jeśli człowiek nie jest w stanie rozerwać biesowskiego kręgu rosyjskiej historii, to przynajmniej może zakończyć swoją w nim egzystencję. Jeśli zaś nie chce tego uczynić, pozostaje mu tylko jedno wyjście - oświadczyć, że Rosją kieruje nie Bies, lecz Bóg, i że *rosyjski krąg* przeniknięty jest światowo-historycznym opatrnościowym sensem. Tak oto znowu powróciliśmy do podstawowego dylematu ludzkiego bytowania w Rosji - albo samobójstwo, albo platońska wiara w inny, niezemski sens tego bytu.

Krąg rosyjskiej utopii historycznej nie jest jednak czymś unikalnym i charakterystycznym wyłącznie dla rosyjskiej świadomości historycznej. Wręcz przeciwnie, stanowisko to zawiera wiele elementów typowych, a „w tym, co typowe, - jak pisał Tomasz Mann, - zawsze jest bardzo dużo tego, co mityczne, w tym sensie, że typowość, jak i każdy mit - to pierwotny obraz, pierwotna forma życia, pozaczasowy schemat, od dawien dawna zadana formuła, do której dopasowuje się świadome siebie życie, próbujące znowu zyskać narzucone mu kiedyś przymioty”⁵⁸. Takim pozaczasowym schematem, ucieleśnionym w *rosyjskim kręgu*, jest archetypiczny mit *wiecznego powrotu*. Obok wielu funkcji, które spełnia ten mit w strukturze ludzkiego pojmowania świata, dla nas ważna jest jego rola jako środka obrony przed *terrorem historii*, według wyrażenia wybitnego badacza mitu wiecznego powrotu Mircea Eliade. „W perspektywie różnych filozofii historycyistycznych *terror historii* staje się coraz trudniejszy do zniesienia (...) Uzasadnienie wydarzenia historycznego przez sam fakt, iż jest ono wydarzeniem historycznym - innymi słowy przez fakt jego *wytworzenia się w ten sposób* - z trudem uwolni ludzkość od wywołanego przez siebie terroru (...) Chcielibyśmy na przykład wiedzieć, jak można zność cierpienia i znaleźć uzasadnienia dla cierpień i unicestwienia tych ludów, które cierpią i ulegają unicestwieniu z tej prostej przyczyny, że znajdują się na drodze historii (...) Wiemy, w jaki sposób w przeszłości ludzkość potrafiła znosić te cierpienia: uważała, że ma do czynienia z karą Bożą, że jest to objaw schyłku *Wieku* itd. Można je było zaakceptować tylko dlatego, że miały one sens metahistoryczny, że dla przeważającej większości ludzkości znajdującej się jeszcze w perspektywie tradycyjnej historia sama w sobie nie miała i *nie mogła* mieć wartości (...) Dzięki takiemu sposobowi widzenia dziesiątki milionów ludzi mogły przez wieki tolerować wielkie presje historyczne, nie popadając w rozpacz, nie ulegając manii samobójczej, nie ulegając owemu wyjałowieniu duchowemu, które zawsze przynosi z sobą relatywistyczną lub nihilistyczną wizję historii”⁵⁹. Przyjmowanie koszmaru rosyjskiej rzeczywistości za fakt, usprawiedliwianie rosyjskiej historii, *bo się stała*, i uniknięcie przy tym *duchowej pustki* - nie jest możliwe. Rosyjska powszednia, *sprofanowana* rzeczywistość może być zaakceptowana tylko wtedy, gdy można będzie dostrzec ukryty w niej, wyższy sakralny sens. Historię Rosji można uzasadniać

⁵⁸ T. Mann, *Josif i jego bratia. Dokład* [w:] T. Mann, *Sobranije soczynienij: w 9-ti tomach*, t. 9, Moskwa 1960, s. 175.

⁵⁹ M. Eliade, *Mit wiecznego powrotu*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 162 - 165.

tylko jej opatrnościowym sensem, zakorzenionym w sakralnej przeszłości: droga do Trzeciego Rzymu jest jednocześnie powrotem do Świętej Rusi. Tak oto rosyjska historiozofia, jako sposób obrony przed *terrorem historii*, przejawia zupełną obojętność wobec materii rosyjskiej historii, wobec historycznego wydarzenia „samego w sobie i dla siebie”⁶⁰ i w sposób naturalny przyjmuje postać *mitu Rosji*. *Mit* okazuje się tu całkiem adekwatną *formą* dla rosyjskiej idei.

⁶⁰ Tamże, s.133.

Summary

Anatolij Ticholaz, Russian historical consciousness and Platonism

The article is a translation of the fifth chapter (Historical Platonism of Russian idea) of not translated into Polish book of A. Ticholaz "Plato and Platonism in Russian religious philosophy at the end of nineteenth and beginning of twentieth century" issued in Ukrainian language (2002) and Russian language (2003) in Kiev. The author analyses the phenomenon of Platonism in Russian historical consciousness. He thinks that this trend recognized by him as "Russian historical Platonism" creates attitude of outlook for discussed thought, particularly "the myth" of religious and historical mission of Russia.

Резюме

Anatolij Ticholaz, Русское историческое сознание а платонизм

Статья представляет отрывок 5 главы (*Исторический платонизм русской идеи*), не переведенной пока на польский язык книги А. Тихолаза *Платон и платонизм в русской религиозной философии конца XIX - начала XX веков.*, изданной на украинском языке (2002) и русском (2003) в Киеве. Автор анализирует феномен платонизма в русском историческом сознании. Считает, что направление, определяемое им как «русский исторический платонизм» определяет мировоззрение представленной мысли, особенно «мифа» религиозно-исторической мысли России.

