

(NIE)ŚWIĘTA RUŚ

(Alan Besançon, *Święta Ruś*, Warszawa 2012)

ANDRZEJ Z. BOKINIEC, JACEK KOWALEWSKI

Alan Besançon, historyk, profesor w Wyższej Szkole Nauk Społecznych w Paryżu (EHESS), uważany jest za najwybitniejszego francuskiego sowietologa XX wieku. W Polsce pamiętany jest nie tylko jako autor wydawanych w drugim obiegu książek i artykułów demaskujących system sowiecki (*Anatomia widma. Ekonomia polityczna realnego socjalizmu* [1984]; *Krótki kurs sowietologii: na użytek władz cywilnych, wojskowych i kościelnych* [1984]; *O komunizmie, Kościele i liberalizmie* [1984], *Mit socjalistyczny* [1983]), czy rozliczeniowej książki *Drugie milczenie kościoła* (1983), lecz także wydanego kilkanaście lat później *Przekleństwa wieku: O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady* (2000), w którym na jednej szali zestawiał nazizm i komunizm.

Atrybutami pisarstwa Besançona jest zwięzły eseistyczny styl, inteligentnie przemysłana narracja oraz erudycyjna treść podana w zsyntetyzowanej formie. Cechy te odnajdziemy też w książce *Sainte Russie* (2012), której przekład – opublikowany równoległe z wydaniem francuskim – zaprezentowany został polskiemu czytelnikowi w serii wydawniczej Biblioteki Teologii Politycznej¹.

Święta Ruś trafiła do rąk odbiorców w szczególnym czasie. Konflikt, który rozgorzał na wschodnich krańcach Ukrainy, skłania do głębszej refleksji nad współczesną Rosją. W tym zadaniu dobrym przewodnikiem może być praca Besançona, który sprawnie przeprowadza czytelnika nie tylko przez meandry historycznych źródeł odmienności dzisiejszej Rosji, lecz także – co znaczące – przez sposoby wyobrażeniowego radzenia sobie mieszkańców Europy z osobliwością wschodniego imperium. Nie trzeba szczególnie podkreślać, że tak sprofilowana książka jest dziełem o antropologicznych inklinacjach. Główne jej przesłanie daje się wszak sprowadzić do przekonania, że różnice między Rosją a Zachodem tkwią w kontrastach kulturowych, fundamentalnych rozbieżnościach w sposobie rozumienia otaczającego nas świata.

Na kartach *Świętej Rusi* Besançon rekonstruuje rosyjskie widzenie rzeczywistości, jego dominanty i zasadnicze elementy, śledząc ich ewolucję od historycznych źródeł do współczesności. W badaniu intelektualnych zmagania z istotą „rosyjskiej duszy” jest realistą. „Mistycznej” tajemnicy Rosji umie przeciwstawić historyczne fakty rozpoznane

¹ A. Besançon, *Święta Ruś*, przeł. Ł. Maślanka, Warszawa 2012.

w zgodzie z „metodologią europejskiej historiografii”. Jak pisze: „[...] historia Rosji jest dostatecznie dobrze znana. [...] Jeśli przeprowadzi się selekcję, jeżeli odrzuci się publikacje propagandowe oraz naznaczone ignorancją lub naiwnością, to pozostanie spora, solidna i godna zaufania biblioteka. Dla historyka – przekonuje Besançon – Rosja nie stanowi większej zagadki niż Francja”². Fakt ten nie wpływa jednak w sposób szczególnie na kształt zachodnich dysput o Rosji. Toczą się one wszakże w zupełnie innych rejestrach, w centralnym dla zainteresowań autora języku stereotypów, w mowie fantazmatów i niezależnych od faktów historycznych iluzji, które wypływają z różnorodnych „namiętności” wypowiadających je osób i społeczności. Źródłem ich nie jest przy tym wyłącznie Zachód, ale również sama Rosja – państwo starające się „narzucić «obcym» swój fałszywy obraz”³.

Besançon przekonuje, że leżące u fundamentów Rosji kłamstwo ma zasadniczo dwa poziomy. Pierwsze piętro – w przekonaniu autora dostrzegalne już w państwie carskim – polega na koloryzowaniu rzeczywistości, wmawianiu wbrew faktom, że utopia została zrealizowana, że rzeczywistość jest inna niż to, co zaświadcza empiria. Drugie piętro wyznacza uporczywie podtrzymywane fałszywe przekonanie o więzi kulturowej Rosji z Zachodem – przynależności imperium rosyjskiego do wspólnoty takich samych wartości ekonomicznych i społecznych. „Pierwsze kłamstwo – pisze Besançon – można nazwać logicznym (kłamliwe słowa), drugie – ontologicznym, gdyż tutaj zafałszowana jest sama natura rzeczy: fałsz dokonuje się poprzez sztukę polegającą na oscylowaniu między rzeczywistością i pseudoreczywistością [...]”⁴. Według francuskiego historyka podstawowy błąd w zachodnim rozumieniu dawnej i współczesnej Rosji polega na dostrzeganiu wyłącznie pierwszego poziomu kłamstwa, a zatem bezpodstawnym przyjmowaniu, że „ideały ekonomiczne Wschodu i Zachodu są takie same: wzrost, bogacenie się, rozwój; nie zauważając, że projekt sowiecki jest radykalnie odmienny oraz że – nawet jeśli można go nazwać projektem – nie jest projektem ekonomicznym w normalnym dla nas znaczeniu tego słowa. Podwojenie odniesień (jedno do rzeczywistości ogólnej, drugie do pseudoreczywistości ideologicznej) jest najskuteczniejszą metodą wprowadzenia obcokrajowca w błąd”⁵. Rosja postradziecka przykryta współcześnie „wielkim przedstawieniem carskiego dworu i prawosławnych obrzędów” jest tą samą co dawniej strukturą mentalną, której celem jest zawsze „[...] sprawienie, by odbiorca przekonał się o tym, iż jest się takim samym, będąc kimś innym”⁶.

Rozumując w ten sposób, autor dociera do punkt wyjścia antropologiczno-historycznej interpretacji. Fundamentalna obcość rosyjskiego świata, przepaść kulturowa, której znakiem jest zdemaskowane kłamstwo ontologiczne, to wynik różnicy o charakterze cywilizacyjnym. Ustalenie źródła oraz objaśnienie jej istoty to zadanie, jakie stawia przed sobą francuski historyk.

² Ibid., s. 8.

³ Ibid., s. 9.

⁴ Ibid., s. 12.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., s. 16.

Według Besançona historia intelektualna Rosji wspiera się na fundamencie religijnym, który traktowany jest jako formująca „rosyjską duszę” struktura długiego trwania. Choć autor unika znanego z francuskiej historiografii pojęcia „mentalność”, to czego poszukuje i co chce odkryć przed czytelnikiem, jest niezwykle bliskie jego desygnatowi. Przyjęta z Bizancjum religia ma być zatem nieuświadamianym czynnikiem kształtującym od stuleci oblicze kultury rosyjskiej. Jak przekonuje: „Rosja przejęła je [struktury religijne – przyp. A.B., J.K.] i przekształciła, opierając się na własnej historii i własnym doświadczeniu. Matryca religijna została wryta w rosyjskie sumienia. Mimo, że o niej zapomniano (jak w czasach carów petersburskich) lub ją brutalnie wymazano (pod władzą bolszewicką), to jednak wypływa na powierzchnię i jest dzisiaj gorliwie przywracana”⁷. I nieco dalej uczony francuski wprost stawia zasadniczą tezę swego wywodu: „Religia prawosławna, zgodnie z moją hipotezą, wprowadza właściwy klimat do tła tych wszystkich typów kłamstwa [logicznego i ontologicznego – przyp. A.B., J.K.]”⁸.

Dla interpretacji Besançona kluczowe stają się różnice między prawosławiem a katolicyzmem, ekwiwalentami tradycji cesarstwa wschodniorzymskiego i cesarstwa zachodniorzymskiego. To w cywilizacji bizantyńskiej mają tkwić korzenie rosyjskiego poczucia odmienności, niechęci i w końcu pogardy wobec Zachodu. To w tej głębokiej przeszłości miało się wykuwać dzisiejsze rosyjskie rozumienie relacji między Kościołem a władzą, różnice w pojmowaniu elementów wiary chrześcijańskiej i wynikającego z nich obrazu świata i człowieka. Zasadnicza odmienność, na którą zwraca uwagę autor, dotyczy sfery etyki. W religii prawosławnej, w odróżnieniu do tradycji łacińskiej, brak jest teologii moralnej zajmującej się problemem czynów ludzkich w świetle Objawienia, a czynnik moralny nie jest niezbędnym elementem w drodze ku Bogu (zastępuje go szczególna postawa mistyczna). Dlatego w kulturze rosyjskiej maleje waga norm etycznych w kształtowaniu ludzkich zachowań i postaw. Besançon zauważa, że: „cudzoziemców zawsze dziwiły sprzeczności, jakie rozdzielają człowieka rosyjskiego (naturalnie nie dotyczy to każdego człowieka rosyjskiego!). Zaskakuje ich pobożność, napady łagodności, hojności, niewielkie przywiązanie do dóbr tego świata. Z drugiej strony szokuje ich brutalność, napady okrucieństwa, łupieżcze skąpstwo, pogarda dla życia i samego siebie. Ich materializm oraz ich spirytualizm. Ich naiwność, ufność, ich podstępność oraz skłonność do zdrady. Anioł i bestia w jednym człowieku oraz niepewna równowaga między tymi dwoma stanami. Ekstremalność w złu i dobru”⁹.

Źródło religijne ma również rosyjskie rozumienie prawdy. Jak zauważa francuski uczony, w języku rosyjskim istnieją dwa określające je terminy: nadrzędna ‘pravda’ – oznaczająca prawdę, sprawiedliwość i posłuszeństwo Bogu – oraz podporządkowana tej pierwszej ‘istina’ – oznaczająca prawdę pozytywną, faktyczną, widzialną, weryfikowalną empirycznie. Jak przekonuje Besançon: „To właśnie pozwala Rosjanom kłamać szczerze, z całego serca [...]. To właśnie tutaj – jeżeli moja hipoteza jest słuszna – tkwi korzeń tego rozdwojenia rzeczywistości i kłamstwa ontologicznego [...]”¹⁰.

⁷ Ibid., s. 17.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., s. 33.

¹⁰ Ibid., s. 36.

Koncepcja interpretacyjna Besançon stanowi swoistą syntezę nieklasycznych strategii badawczych francuskiej historii XX w. Autor wyraźnie opiera swe badania na uporządkowanym szkieletcie teoretycznym, w którym fundament religijny, rozumiany jako centralna struktura długiego trwania, przekształcany jest przez okoliczności historyczne opisywane w trybie koniunktur politycznych, gospodarczych i społecznych oraz wydarzeń zwrotnych, zdających się odpowiednikami Braudelowskich struktur średniego i krótkiego trwania. Fundament religijny Rosji dostarcza zatem semantycznej i aksjologicznej wykładni okoliczności historycznych, te zaś zwrrotnie oddziałują na zaplecze kulturowe generujące adaptacyjnie swe kolejne, historyczne warianty. Prawosławne dystynkcje i wykładnie stanowią źródło postaw i sposobów działania władców ruskich. Powstanie Świętej Rusi, jej walka z łacinnikami, poczucie mesjanistycznej roli Moskwy – czytane są przez pryzmat prawosławnego fundamentu Rosji. To religia – w wykładni Besançon – jest źródłem rosyjskiej autokracji i sakralnego naznaczenia cara. Okrucieństwo władców znajduje proste uzasadnienie w koniecznej walce z grzechami poddanych, a ekspansywność Księstwa Moskiewskiego i Cesarstwa Rosyjskiego to skutek akceptacji przez włodarzy Rusi centrycznej, religijnej wizji Moskwy jako Trzeciego Rzymu. Jak pisze autor: „Od tamtego czasu trwa stabilnie ideologia rosyjskiej autokracji. Misją cara stało się rozszerzanie granic królestwa prawosławnego. Nie ponosi on odpowiedzialności przed ludźmi, lecz wyłącznie przed Bogiem. Nieposłuszeństwo carowi to bunt przeciwko Bogu. Efektem tego było przekształcenie państwa rosyjskiego w sektę”¹¹. Nawet w okresie modernizacyjnego wzmocnienia pod władaniem Piotra Wielkiego i jego następców relacja ta nie jest realnie przerywana. Próba oświeceniowej przebudowy Rosji jest sztuczna i widziana przez autora za ledwie jako źródło pokutującego na Zachodzie mitu imperium budującego na surowym korzeniu nowy, oparty na rozumie, postępowy porządek świata¹². Zmodernizowana przez Katarzynę II niewielka warstwa rosyjskiej elity (żyjące na modłę zachodnią „kilka tysięcy rodzin”) za pośrednictwem importowanej z Zachodu literatury, sztuki i filozofii nadal podejmuje próby zdefiniowania podstawowej dla siebie kwestii: „jaka jest wartość Rosji w porównaniu do cywilizacji europejskiej?”; „co oznacza być Rosjaninem?”. Świecka, intelektualna ideologia, rosyjskie mitotwórstwo, czerpie przy tym całymi garściami ze starszych, religijnych pokładów swej kultury.

Lektury A. Puszkina, M. Gogola, F. Dostojewskiego stają się źródłem samoobjaśnienia, ale zarazem kłamstwa wprowadzającego w błąd Zachód. Jak przekonuje Besançon: „Literatura była [...] krzywym zwierciadłem. Realia rosyjskie przechodziły w niej transfigurację, ale była ona sposobem, w jaki Rosja pojmowała samą siebie. Literatura przekazywała «rosyjską prawdę», prawdę przemienioną, lecz czyniła to z taką siłą perswazji, że Zachód mógł stracić orientację i przyjąć ją bezkrytycznie”¹³. W myśleniu rosyjskich intelektualistów XIX w., rodzi się zatem mit narodu rosyjskiego robiącego wszystko bezładnie, bez finezji, ale niepotrafiącego zarazem czynić nic „na pół gwizdka”, mit Rosji, która będąc oceanem błota, dysponuje duchem zdolnym do uniesień „aż po

¹¹ Ibid., s. 40.

¹² Ibid., s. 48–49.

¹³ Ibid., s. 69.

«mistyczne» dziedziny, gdzie ta rzeczywistość – pozostając taką, jak jest – zmienia się w swoje przeciwieństwo», mit narodu, którego ostateczny cel zna tylko Bóg i car będący pasterzem ludu i drugim Mojżeszem¹⁴.

Francuski historyk wskazuje, że wątek przenikającej przez cara i lud rosyjski religii prawosławnej, która stanowi nieodzowny element rosyjskiej duszy, jest wyraźnie akcentowany w twórczości Gogola. Jednak za głównego konstruktora nowożytnego wyobrażenia Rosji uważa Dostojewskiego. Przez swój mistycyzm i mesjanizm pisarz ten stał się nie tylko wyrazicielem mitu potęgi narodu rosyjskiego, który „zawiera w sobie wszystko co świat jest zdolny wydać z siebie, a nawet jeszcze coś więcej”, lecz także krzewicielem rosyjskiego nieprzewycięzalnego poczucia wyższości wobec świata zachodniego („Posiadamy geniusz wszystkich narodów oraz geniusz rosyjski; możemy więc was zrozumieć, podczas gdy wy nas nie”)¹⁵. Nawiązując do ruskiej, religijnej koncepcji dwóch prawd, autor *Biesów* transformuje i propaguje także dualistyczną, mistyczną wizję narodowej rzeczywistości: „powtarzam: sądzicie lud rosyjski nie na podstawie tych okropności, które tak często popełnia, lecz na podstawie tych wielkich i wzniosłych rzeczy, do których w głębi swego upadku stale wzdycha”. Komentujący te słowa Besançon mówi: „Rozpoznajemy znaną już sekwencję: rzeczywistość nie ogranicza się do rzeczywistości, gdyż ponad nią płonie inna rzeczywistość mistyczna, która stanowi transfigurację tej pierwszej”¹⁶. Mesjanistyczna wizja narodu rosyjskiego, w której utożsamia się Rosję i naród rosyjski z Chrystusem, prowadzi wprost do wyobrażenia, w którym: „*sacrum* otacza swoim blaskiem każdą konkretną rzecz, którą Rosja w sobie zawiera, wszystko, co ma z nią jakikolwiek związek. Rosja stała się obiektem kultu, a nawet jedynym obiektem kultu”¹⁷. I nieco dalej dodaje: „Wschodnie chrześcijaństwo nadało narodowi rosyjskiemu jego *habitus*, podejście do życia, widoczne odkąd nabył on umiejętność posługiwania się piśmem. Nawet gdy zapomina się o swojej religii (tak jak to się stało w XVIII i XX wieku), jej znamię pozostaje”¹⁸.

Ugruntowaniu mitu rosyjskiej wyjątkowości i supremacji miały również służyć argumenty filozoficzne. Dość wspomnieć o religijnie motywowanej wizji ponadczasowej i mistycznej wyższości Rosji nad Zachodem wyrażanej przez I. Kirejewskiego. Dla filozofa ubóstwo Rosji nie ma znaczenia, gdyż dysponuje ona czymś bardziej wzniosłym od bogactwa kulturowego Zachodu – „chrześcijaństwem w stanie czystym”. Świat zachodni, katolicki, protestancki w takich wizjach postępuje ku regresowi, prawosławie zaś trwa i przechodzi od tryumfu do tryumfu.

W wykładni Besançona taki typ rosyjskiego myślenia, daje poczucie przynależności do grupy dysponującej wiedzą szczególną, mistyczną, niedostępną dla obcych. Jednocześnie tkwi w nim element misyjny; nieustannie powraca bowiem pytanie, czym jest Rosja, co może dać Europie i światu¹⁹. Tego typu wyobrażenia – dostrzegane również

¹⁴ Ibid., s. 57.

¹⁵ Ibid., s. 61.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., s. 63.

¹⁸ Ibid., s. 69.

¹⁹ Ibid., s. 79.

w twórczości największych współczesnych myślicieli rosyjskich, E. Trubieckiego, P. Floreńskiego, M. Bułhakowa czy M. Bierdiajewa – autor trafnie nazywa rozegzaltowanym słowianofilstwem.

W planie powyższych stwierdzeń przekaz interpretacyjny książki na poziomie konstrukcyjnym jest wyrazisty. Idee trwają bądź powracają, stając się kulturowymi wykładniami konkretnych sytuacji historycznych. Kultura to pamięć tworząca zasadniczy, tożsamościowy typ struktury długiego trwania. Jej najważniejsze elementy (tu idee religii prawosławnej) transformacyjnie replikują się w zmieniających się okolicznościach dziejowych, przenosząc w czasie podstawowe struktury definicyjne i wzorce wspólnotowego rozumienia świata.

Problem transformacji struktur pojęciowych, zagadnienie ciągłości i zmiany, trwania i wyłaniania się nowego jest wyraziście dyskutowany w kulminacyjnym punkcie książki – części poświęconej Rosji sowieckiej. Autor stawia zasadnicze pytanie: czy państwo bolszewickie było ideowym kontynuatorem Rosji carskiej? Rozstrzygnięcie tego problemu ma dla Besançon'a charakter wyobrażeniowy. Zależy bowiem od skłonności interpretatora do dostrzegania analogii bądź tego, co wyjątkowe i różnicujące. Historyk francuski doskonale zdaje sobie więc sprawę z momentu interpretacyjnego obecnego w procesie badawczym – przejście od Rosji carskiej do Rosji sowieckiej omawia zatem z punktu widzenia grupowej przynależności jej interpretatorów. Rozumie i jasno prezentuje przesłanki, na jakich mogą być oparte wykładnie postawionego problemu, zaliczając siebie do grupy zwolenników „metafizycznych intuicji” Dostojewskiego, G. Orwella i G. Zinowiewa²⁰. Zabieg ten w niczym nie podważa perswazyjnej siły prezentowanego spojrzenia – na równi stawia jednak problem wartości interpretacyjnej koncepcji o formującej przez wieki sile religii prawosławnej. W tym miejscu warstwa narracyjna książki zdaje się „pękać”, ukazując wyraźniej tkwiącą w niej konstrukcyjną niekonsekwencję. Omawiając materiał historyczny do początków XIX wieku, autor zdaje się wszak badać istotę Rosji, dalej kluczowym tematem stają się autoopisy mieszkańców carskiego imperium, a obraz współczesności przedstawiany jest zaledwie jako jedna z możliwych interpretacji. W istocie dopiero na ostatnim poziomie analizy autor zdecydowanie podkreśla interpretatywność dawanych przez siebie rozstrzygnięć, choć nie mamy wątpliwości, że cały czas operuje głównie w rekonstruowanej przez siebie przestrzeni kulturowych wyobrażeń. Kreślony pewną ręką obraz starej Rosji, zwłaszcza w jej starszych okresach, ustępuje zatem rozmytym, zwielokrotnionym, nakładającym się i konkurującym ze sobą szkicom sylwetki Rosji sowieckiej.

Zdaje się, że Besançon jest zwolennikiem koncepcji swoistego zerwania ciągłości tradycji rosyjskiej na skutek rewolucji bolszewickiej. Kluczowym czynnikiem tej zmiany w przekonaniu autora jest ideologia, stanowiąca – jak pisze – podstawę reżimu marksistowsko-leninowskiego, ideokracji. Z dezaprobatą odnosi się do pomysłów objaśniania cech rosyjskiego komunizmu za pomocą odniesienia do przeszłości Rosji carskiej. Jak pisze: „przemyślenie ideologii, tej nowej bestii, wymagało wysiłku intelektualnego, do którego niewielu było zdolnych. O wiele łatwiejsze było wytłumaczenie tego, co się

²⁰ Ibid., s. 97.

dzieje, poprzez odniesienie do przeszłości kraju”²¹. Do błędnych zaliczał również próby rozumienia sytuacji przez odwoływanie się do konceptów ogólnych, oderwanych od realiów historycznych. W ten sposób – według Besançona – kształtowany miał być m.in., ogląd postawionego problemu przez generała Ch. de Gaulle’a. Powtarzalność cech Rosji carskiej w ZSRR miała gwarantować podzielana przezeń wizja ciągłości narodu, „w tym wypadku narodu rosyjskiego, razem z jego oryginalną tradycją i niezmienną istotą”²². Próby takie autor komentuje jednoznacznie: „zdarza się, że niesłuszne teorie mniej więcej pasują. [...] ZSRR nie był [...] kontynuacją Rosji”²³.

Wbrew pozorom w wykładzie historyka francuskiego znajdziemy jednak swoistą ciągłość stosowanej przez niego matrycy interpretacyjnej. Radziecki komunizm widzi on jako niebyt, jako coś, co nie istniało, bo było oparte na absolutnym kłamstwie. Pisał: „Skoro komunizm jest niebytem, nie da się go wpisać w rzeczywistość. Nigdy nie było społeczeństwa komunistycznego, gdyż ono – zgodnie z teorią – zawsze miało powstać w przyszłości. Nigdy nie było również – pomimo wielkich wysiłków propagandy skierowanych na wmówienie, że ono istnieje – społeczeństwa socjalistycznego. [...] Największy błąd Zachodu stanowiło uwierzenie w to, że system socjalistyczny istniał i miał właściwą sobie formę istnienia, substancję analogiczną do naszego świata, który zgodnie z tym założeniem rozumiano jako nośnik systemu odwrotnego, zwanego pod presją ideologii kapitalistycznym. [...] Komunizm nie wpisywał się w rzeczywistość, lecz był zdolny do jej opanowania i zniszczenia. Stanowił siłę. Poprzez formy organizacyjne oraz trwanie w czasie stawał się systemem władzy. Nigdy nie był zjawiskiem społecznym, ani ekonomicznym, był natomiast zjawiskiem politycznym”²⁴. W takim wykładzie ideologia komunistyczna jest transcendentna wobec realiów kulturowych i historycznych i w swej funkcjonalności przypomina system religijny mierzony okiem oświeconego intelektualisty. Trop ten pojawia się faktycznie już we wcześniejszych częściach książki. Autor tak oto przedstawia podmiannę „starszych ideologii” przez marksizm: „Lenin odnalazł w marksizmie to «poznanie integralne», którego szukał. Odrzuca ono jakikolwiek pierwiastek religijny i ustanawia najbardziej rygorystyczny ateizm. Na miejsce tajemnicy religijnej, która stała w centrum myśli słowianofilskiej i nie dawała żadnej gwarancji prawdy, poznawalnej jedynie poprzez nieprzekazywalną, sporadyczną i ulotną kontemplację, wkracza nauka pozytywna, uprawiana przez uczonych i udowodniona w sposób niepodważalny, co zapewniło jej status wiedzy absolutnej. Marksizm u Lenina jest oglądem centralnym, to znaczy g n o z ą [podkr. – A.B., J.K.] wspartą przez naukę, za pomocą której każde ludzkie doświadczenie może zostać dogłębnie wytłumaczone drogą dedukcji. Historię świata, Rosji, sztukę, religię, ekonomię interpretowano «w świetle marksizmu», co jest niezwykle łatwe, gdy tylko przyjmie się proste zasady doktryny Marksa i Engelsa. Wszechświat cudem nabiera kształtów w foremce ideologii, która jest w stanie wszystko wyjaśnić”²⁵.

²¹ Ibid., s. 92.

²² Ibid., s. 93.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid., s. 98–99.

²⁵ Ibid., s. 86.

W planie religijnych pojęć opisuje też autor wizję W. Lenina, według którego „państwo-Partia byłoby święte tak samo jak car. Gdyż skupiałoby w sobie duchową zasadę materialistycznego zbawienia i stałoby się jej strażnikiem. Doktryna zostałaby zdeponowana w arce ideologii; miałyby swoich kapłanów, ideologów i awangardę. Dałaby początek liturgii, równie konserwatywnej jak ta stara, a nawet o wiele bardziej. Za pośrednictwem tej liturgii, niezmiennie towarzyszącego jej «drewnianego języka», nowych ikon, które – podobnie jak dawne – nie przedstawiałyby tego świata, lecz idealny świat przyszłości (*socrealizm*, realizm socjalistyczny), lud poddany zostałby reedukacji. Straciłby nadzieję na kontemplację światła niestworzonego, lecz ujrzałby blask światła komunizmu”²⁶. W ten sposób duchowość starej Rosji, w wykładzie Besançon, sublimuje w „duchowość” ideologii komunistycznej zachowującej szereg swych cech wyjściowych „rosyjskości”, m.in. mistyczność, wiarę w prawdę wyższą, misyjność, autokratyzm.

Podsumowując, można stwierdzić, że w swej książce Besançon podejmuje próbę rozstrzygnięcia problemu źródeł specyfiki Rosji rozumianej jako byt historyczny o pewnych rozpoznawalnych cechach. Teza podstawowa odpowiadająca na tak postawione zadanie jest prosta: istota specyfiki Rosji polega na prawosławiu, religii, której kluczowym elementem jest fulguracja, mistyczne olśnienie mogące przyjść do każdego niezależnie od jego słów i czynów. Autor tropi wędrujące przez wieki podstawowe elementy i cechy tej wiary, ukazując, jak kształtują i przenikają one liczne autoopisy Rosji oraz jak w okresach późniejszych, znajdują swe metamorficzne odbicia w świeckiej tradycji literackiej, artystycznej, filozoficznej, a w końcu w ideologii komunistycznej.

Testując tak postawioną tezę, trzeba zadać pytanie o jej uniwersalność. Innymi słowy, należy zastanowić się, czy cechy kultury rosyjskiej, które mają jakoby źródło religijne, daje się również odkryć w społecznościach prawosławnych innych niż rosyjskie? W tym kontekście pojawiają się pierwsze wątpliwości, choć są one trudne do pełnego zweryfikowania. Wszystkie narody prawosławne znajdowały się bowiem, krócej lub dłużej, pod obcym, dominującym panowaniem, a zatem nie mamy możliwości porównania ze sobą „czystych” kultur prawosławnych. Besançon jest świadom tego problemu, podkreślając w wielu miejscach swej książki rolę historycznego kontekstu, który ma stanowić ważny składnik obserwowanych lokalnych rozstrzygnięć kulturowych. Jednak na poziomie interpretacyjnym nie wyciąga z tego poważniejszych konsekwencji. Kieruje to nas bezpośrednio w stronę pytania o faktyczną rolę substratu historycznego, nad którym nadbudowywało się rosyjskie prawosławie.

Podstawowy mankament interpretacji francuskiego historyka polega na przyjęciu przezeń założenia, że system religijny był w dziejach Rosji autonomiczny, a przeto mógł pełnić funkcję formującą. Autor doskonale wie, że w Rosji religia była instrumentalizowana i podporządkowana władzy, ale uznaje to za czynnik mniej ważny lub wynikający nawet ze specyfiki religii właśnie. Nie bierze zatem pod uwagę możliwości, w której instrumentalizacja religii może być cechą systemu i może wynikać z przesłanek kulturowych innego rzędu niż sama religia. Warto pamiętać, że w dziejach Rosji łatwo rezygnowano z religii i zasad jej organizacji. W Rosji carskiej, za czasów Piotra I Wielkiego, zlikwidowano patriarchat, znosząc w ten sposób na 200 lat podstawowy dla

²⁶ Ibid., s. 88–89.

prawosławia system organizacji. Jak pisze autor, wskutek reform tego cara kształcone świecko elity arystokratyczne Rosji w końcu XVIII wieku zaczynają zaspokajać swoje ciągoty religijne za pośrednictwem luterkańskich prądów pietystycznych lub ezoterycznego iluminizmu²⁷. Z równą łatwością Rosja bolszewicka odrzuci później religię prawosławną na rzecz ideologii marksistowskiej, za sprawą której w powietrze będą wysadzane cerkwie, mordowani biskupi, rozkradane ikony i bezczeszczone świątynie. Zanim to nastąpi, w rozrastającej się terytorialnie Rosji rola religii szybko zostaje zmarginalizowana i sprowadzona do poziomu czynnika różnicującego i spajającego jedność imperium w zetknięciu się z katolikami, żydami i muzułmanami²⁸.

W tym planie religia nie wydaje się czynnikiem centralnym kultury rosyjskiej, elementem, który buduje głęboko odczuwaną tożsamość. Przez rządzących była ona zawsze traktowana jako narzędzie władzy adaptowane dla głównej zasady istnienia Rosji. Zasadę tę, czy raczej odpowiadający jej system, określił już dawno F. Koneczny, tworząc pojęcie „cywilizacja turańska”²⁹. Nie wchodząc w szczegóły rozumienia przez niego cywilizacji, warto podkreślić cechy, jakie wyróżnił w kulturach uporządkowanych na wzór turański. Społeczeństwo zorganizowane wokół wodza i siły militarnej tworzy strukturę typu wojskowego. „Zrzeszenia turańskie – przekonywał Koneczny – trzymają się zawsze urzędów i praw wojennych, nawet podczas pokoju. Stała obozowość ze wszystkimi jej konsekwencjami stanowi jedną zasadniczą cechę [...]; drugą zaś jest słabość tradycji a zatem wiotkość czynnika, stanowiącego właśnie kość pacierzową wszelkiej cywilizacji”. I dalej dodawał: „W razie długiego pokoju państwo turańskie podupada, wreszcie rozpada się. Żywiłem odżywczym móglby stać się tylko nowy pęd do zaborów pod nowym wodzem, cieszącym się szczęściem wojennym; jeżeli to nie nastąpi odrodzenie się państwa będzie niemożliwością”³⁰.

Besançon skłonny jest poszukiwać wielu cech kultury rosyjskiej w tradycji bizantyjskiej, która w wykładzie Konecznego ma punkty styczne z cywilizacją turańską³¹. Rzeczywiście Bizancjum było uniwersalistyczne, teocentryczne i oparte na cesaropapizmie. Niemniej nie można powiedzieć, by było ono państwem militarystycznym, w którym kariera żołnierza-generała była czymś szczególnie godnym podziwu. W tym sensie istnieje olbrzymia różnica między Bizancjum a Rosją, która przez wieki była tworem ewidentnie militarnocentrycznym, co pokrywa się z intuicjami Konecznego. „Turańską” otwartość na zmianę tradycji w imię celów pragmatycznych (w tym kluczo-

²⁷ Ibid., s. 48.

²⁸ Ibid., s. 47.

²⁹ F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, Komorów 1996, s. 173–174; zob. id., *Różne typy cywilizacji*, „Toruński Przegląd Filozoficzny”, 2001, nr 3–4, s. 15–29. Na podobne, turańskie źródło kultury rosyjskiej wskazywał również wymieniany przez Besançona węgierski uczony T. Szamuely; vide: T. Szamuely, *The Russian Tradition*, London 1974. Wątek ten podnosił też wielokrotnie L. Gumilow; vide: L. Gumilow, *Od Rusi do Rosji: szkice z historii etnicznej*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 1996; id., *Древняя Русь и Великая степь*, Moskwa 1992.

³⁰ F. Koneczny, *Cywilizacja...*, s. 173–174.

³¹ F. Koneczny posługiwał się pojęciem „kultura bizantyńsko-turańska” będącej mieszanką obu elementów cywilizacyjnych; zob. *ibid.*, s. 174.

wego w tradycji zachodniej czynnika – religii) uzupełnia obecny w kulturze rosyjskiej mistyczny wręcz stosunek do przestrzeni. Zdobywanie, opanowywanie przestrzeni, nawet puste, nikomu zdawałoby się niepotrzebnej, było w dziejach Rosji celem samym w sobie. Besançon jest tego świadom i – co ciekawe – nasilenie tego zjawiska odnotowuje w okresie zarzucenia mesjanistycznej idei odbudowy przez Rosję prawdziwego chrześcijaństwa uniwersalnego. Jak twierdzi, zbiega się to z utrzymaniem władzy absolutnej („wodzowskiej” – przyp. A.B., J.K.) oraz rozwojem innego – jak to nazywa – „mesjanizmu o charakterze niereligijnym: panowania nad nieograniczonym terytorium”³². Według autora główną wartością transcendentną narodu rosyjskiego stał się wówczas imperializm, który miał być oparty – zgodnie z sugestiami E. Ciorana – na przemienieniu nieskończoności w kategorię polityczną. „Tę niewiarygodnie szybką ekspansję w Rosji – pisze Besançon – uważa się za coś naturalnego, oczywistego. Nie jest podbojem, lecz zjednoczeniem. Zjednoczeniem ziem ruskich, następnie prawosławnych, w końcu innych ziem, których naturalnym przeznaczeniem była przynależność do cesarstwa”³³. To dlatego w ocenie Rosjan władcy zwiększający obszar państwa zawsze oceniani są dobrze, bez względu na to, czy i jakie przeprowadzili w nim reformy.

Bardzo pierwotna zdaje się również wpisana w dzieje kultury rosyjskiej gotowość do stosowania niczym nieuzasadnionej przemocy. Jej symbolem mogą się stać nie tylko Iwan IV Groźny i Lenin, lecz także wielki reformator okcydentalista Piotr I Wielki, który – jak wspominał Besançon – pytał: „Czy cokolwiek można uzyskać za pomocą innych metod niż siłowe? Zło można zwalczać tylko okrucieństwem”³⁴. Przemoc jako cecha kulturowa była obecna we wszystkich społecznościach ludzkich funkcjonujących w ramach struktur pierwotnego barbarzyństwa, struktur niepoddanych formowaniu w ramach praktyk dysplinujących, „uprawy ducha” w rzymskim tego słowa znaczeniu. Dlatego warto rozważyć, czy postulowana przez autora odpowiedzialność prawosławia za brak społecznie ugruntowanej etyki nie leży czasami po stronie bardziej pierwotnych elementów składowych kultury rosyjskiej.

Wątkowi temu autor poświęca zaledwie jeden krótki, choć wymowny akapit³⁵. Podkreśla w nim faktyczną obecność Pieczyngów, Chazarów, Kumanów, Mongołów i Tatarów w strefie ziem ruskich przez ponad 600 lat, od 915 po 1571 rok. Stwierdza też wprost, że wielki książę Moskwy został podporządkowany koczownikom i pełniąc funkcję kogoś na kształt wezyra, na zarządzanym przez siebie terytorium sprawował rządy o charakterze tatarskim³⁶. W konkluzji tych obserwacji Besançon pisze: „absolutyzm moskiewski narodził się z tego kontrastu pomiędzy barbarią i biedą ludu ruskiego a ciągłym zagrożeniem pochodzącym ze stepów”³⁷. Sporadycznie, w różnych miejscach książki napomyka też o widocznym na Rusi zmieszaniu stylu mongolskiego i bizantyj-

³² A. Besançon, *Święta...*, s. 49.

³³ Ibid., s. 50.

³⁴ Ibid., s. 47.

³⁵ Ibid., s. 37–38.

³⁶ Warto przypomnieć, że Połowcy (Kumanowie) w drugiej poł. XII wieku zawierali związki małżeńskie z przedstawicielami dynastii Rurykowiczów.

³⁷ Ibid., s. 38.

skiego, o wyobrażeniach cara jako spadkobiercy zarówno cesarzy bizantyjskich, jak i chanów. Nie rozwija jednak tego wątku w sposób wyraźny, trzymając się przyjętej wcześniej zachodniocentrycznej weberowskiej z ducha interpretacji, w której czynnik zasadniczym „rosyjskiej duszy” spoczywa w jej warstwie religijnej³⁸.

Poczynione uwagi zasadniczo nie podważają wartości i trafności wielu diagnoz stawianych w *Świętej Rusi* przez Besançona. W ostateczności pozostaje wszak ona kolejnym obrazem na długiej liście zachodnich wyobrażeń rosyjskiego świata – interpretacją, którą można z powodzeniem wpisać w finałowy rozdział omawianej przez nas książki. Francuski historyk celnie opisał w nim francuskie złudzenia na temat Rosji.

³⁸ Odwołujemy się tu do szeroko znanej koncepcji M. Webera na temat roli religii protestanckiej w kształtowaniu oblicza kapitalizmu; *vide*: M. Weber, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2011.

