

Marian Broda

Rosyjskie pytania o Rosję jako problem filozoficzny

Słowa kluczowe: Rosja, pytanie, (samo)poznanie, tradycja, Kant, a priori, intencja, przedmiotowość, (samo)problematyzacja

„Zrozumieć Rosję!”

Ojczyzna Dostojewskiego i Sołowjowa jest krajem, w którym od stuleci wciąż na nowo stawiane są pytania o Rosję i podejmuje się wysiłki, zmierzające do rozpoznania i określenia własnej tożsamości; traktowane bardzo często jako sprawa tak podstawowa, że w przekonaniu wielu swych autorów podważająca wręcz możliwość autonomicznego, niezależnego od ich wyniku, rozwiązywania konkretnych problemów filozoficznych, kulturowych, społecznych czy politycznych. Przewodnim motywem wielu takich prób pozostaje w szczególności – uważany za cel poszukiwań własnych, zmierzających do rozwiązania „rosyjskiej zagadki” bądź punkt wyjścia i okazja do kontemplacji głębi „rosyjskiej tajemnicy” – finalistycznie pojęty zamysł „zrozumienia Rosji”. Zamysł ów jest wypowiedziany wprost bądź możliwy do ujawnienia zarówno w koncepcjach filozofów, myślicieli czy pisarzy rosyjskich, jak i w potocznych schematach percepcyjno-konceptualizacyjnych, a także w rozmaitych formułach ideologiczno-politycznych kolejnych pokoleń Rosjan oraz typie prowadzonego przez nich dyskursu.

Z uwagi na żywotność, permanentność i centralność, a nawet swoisty kult podobnych pytań i prób „zrozumienia Rosji” w tamtejszej filozofii, myśli i tradycji kulturowej – oraz jej charakter i specyfikę – można spodziewać się, że właśnie ich analiza może otwierać jednocześnie heurystycznie płodną perspektywę poznawczą, istotną dla badania nie tylko rosyjskiej myśli i samowiedzy filozoficznej, ale i dla szerszej tradycji intelektualno-kulturowej, sprzyjającą zarówno pełniejszemu objaśnieniu ich samych, jak i lepszemu poznaniu znacznie ogólniejszego porządku czy topografii sensu, właściwego rosyjskiej kulturze i samoświadomości. Z drugiej

zaś strony, można również oczekiwać, że stopień centralności, żywotności, a także charakter i kształt pytań o Rosję, związanych z nimi wysiłków poznawczych oraz typ i zasadnicze wyznaczniki treści poszukiwanych, uzyskiwanych, akceptowalnych i akceptowanych tam odpowiedzi mogą – i powinny – być objaśniane przez możliwości szerszego kontekstu kulturowego, myślowego i duchowego, w którym się one pojawiają.

Jak spróbuję wstępnie pokazać, rosyjskie pytania o Rosję, związane z nimi dążenia samopoznawcze i odpowiedzi, które przynoszą, mogą stać się przedmiotem heurystycznie płodnej analizy filozoficznej wtedy zwłaszcza, gdy w prowadzonych badaniach wykorzysta się możliwości poznawcze, jakie stwarza – zapoczątkowane przez kantowski transcendentalizm – przejście od biernej do czynnej koncepcji poznania. Każda próba poznawcza wyznaczona, w określony sposób pojmowanym, pytaniem o Rosję jawi się wówczas jako, współtworzący poznawaną przedmiotowość, akt podmiotowy: myślowy, filozoficzny, ideologiczny, światopoglądowy itp.; również – choć nie zawsze, zwłaszcza *explicite*, sakralny bądź *quasi*-sakralny. Odnajdowane w jego rezultacie „istota” i w ogóle „przedmiotowość” rosyjskości nie są zatem, „bytem samym w sobie”, czymś spoza uruchomianego procesu sensotwórczego, lecz stanowią korelat określonej intencji podmiotowej¹. Pytanie nie jest „zewewnętrzne” wobec swego przedmiotu, lecz w jego zasadniczych rysach zakłada go już z góry. Uświadomienie sobie powyższego stwarza możliwość rozpoznania i problematyzacji, ogólnych ram, jakie ona *a priori* wyznacza dla sfery wysiłków samopoznawczych Rosjan oraz porządku przedmiotowego, jaki one rozpoznają – zakładając go *de facto* już wcześniej jako istotny, prawdziwy i rzeczywisty.

Stopień centralności pytań o Rosję – w szczególności tych wyznaczonych finalistycznym imperatywem jej zrozumienia – w tamtejszej tradycji intelektualnej określa z kolei stopień, w jakim ich analiza może się stać jednocześnie „krytyką rozumu rosyjskiego” w ogóle, rozpoznawaniem zakładanego przezeń kulturowego *a priori*, a nawet sposobu i charakteru jego możliwej problematyzacji. Każdej kulturze właściwy jest przecież pewien porządek czy topografia sensu, który – zapominając zwykle o uprzednio dokonanej projekcji – rozpoznaje ona w świecie jako naturalny, prawdziwy czy rzeczywisty; w przeciwieństwie do innych, odbieranych jako obce, arbitralne, nieprawdziwe, nierzeczywiste itp. Jednocześnie zostaje wówczas przesądzone, co może pojawiać się, bądź nie, jako oczywiste czy zrozumiałe, a także, co i w jaki sposób staje się problemem, nie jest postrzegane jako problem lub świadomie pozostawione zostaje poza sferą dokonywanej problematyzacji². W następstwie powyższego analiza tamtejszych pytań o Rosję nie

¹ Por. w sensie ogólnofilozoficznym M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 17.

² Por. M. Broda, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”*, Łódź 2001, s. 225–227.

jest jedynie analizą rosyjskiej refleksji nad tożsamością kulturową rosyjskości, ale również – w stopniu, w jakim ta ostatnia poprzez nie współtworzy się i wyraża – analizą samej owej tożsamości oraz współzależności ich obu.

Przystępując do bliższej analizy rosyjskich pytań o Rosję, przyjrzymy się najpierw dwóm wybranym – pierwszemu przede wszystkim z racji jego ośrodkowości w filozofii, myśli, literaturze i tradycji rosyjskiej, rozważającej nad istotą rosyjskości, a drugiemu z uwagi na związany z nim potencjał heurystyczny – motywom Rosji-duszy świata i Rosji-Sfinksa, by następnie przedstawić pewne uwagi o charakterze bardziej ogólnym.

„Rosja-dusza świata”

W rosyjskich intuicjach i refleksjach, dotyczących natury czy istoty Rosji i rosyjskości, szczególnie często pojawiają się, utrwalone i uświęcone w tamtejszej tradycji, pojęcia „duszy”: „duszy rosyjskiej” i „duszy Rosji”. Jakkolwiek Rosjanie zwykli akcentować nieokreśloność, niezgłębioność, niepojętość, zagadkowość czy tajemniczość „rosyjskiej duszy”, już samo sformułowanie „dusza” nasycone jest bogatą, wcale nie dowolną, archetypową treścią. Odróżniana od rozumu i ducha, „żeńska” dusza jest czymś bardziej od nich cielesnym, wykraczającym poza racjonalność i duchowość, bardziej bezpośrednio związanym z materialnością, sercem, sferą emocjonalną, moralnością itp.; usytuowanym pomiędzy – w centrum – pozostałymi wymiarami bytu. Co więcej, jest ona podstawą ich potencjalnej jedności, przewyciężającej izolację, wzajemne wyobcowanie i konflikt³. Stając się duszą mikro- czy makroświata, źródłem jego zmian i transformacji, ujawnia jednak również pewne rysy autodestrukcyjne: tendencje do podzielnosci i wielości, nieodłączne od wszelkiej materializacji, tworzenia i reprodukcji⁴. „Dusza” nie oznacza po prostu życia, lecz aktywny pierwiastek mocy, ujawnia obecność i moc *sacrum*, jest jego przejawem. Nadaje rzeczywistości jedność, w jej świętości i pełni⁵.

Doświadczenie głębi „duszy rosyjskiej” i „duszy Rosji” przeżywane jest, choć nie zawsze *explicite*, jako kontakt z rzeczywistością świętą; nadaje się mu – niezależnie od czynionych niekiedy prób wtórnej racjonalizacji, ufilozoficznienia czy unaukowienia – sens mistycznie-religijny. Z drugiej strony, co również wynika już z samego, wyeksplikowanego wyżej sensu pojęcia „duszy”, objawienie „istoty rosyjskości”, rosyjska misja, zgodny z nią sposób narodowego istnienia, stan oczekiwanego spełnienia itp. nie mogą ograniczać się do triumfu czysto duchowego

³ Por. P. Floriński, „Poniatije Cerkwi w Swiaszczennom Pisanii”, w: tenże, *Soczinienija*, t. 1, Moskwa 1994, s. 461 i n., O. Riabow, „»Umom Rossiju nie poniat’...«. Giendiernyj aspekt »russkoj zagadki«”, „Ženszczina w rossijskom obszczestwie” 1998, nr 1, s. 34 i n.

⁴ Por. J.E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 119.

⁵ Por. Leeuv van der G., *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 326–327.

czy wyłożenia jedynie moralnych bądź intelektualnych racji, lecz muszą zawierać zarazem swój wymiar materialny: wszechstronne i całościowe przejawienie mocy (S. Soboliew). Nie przypadkiem, choć przyczyn rozpatrywanego stanu jest oczywiście więcej, w Rosji tak powszechnie pragnie, czci i kultywuje się potęgę swego kraju – „nasze święte mocarstwo” – widząc w tym integralny, samooczywisty i zobowiązujący składnik narodowej i państwowej tożsamości.

Biegun mikro- i makrokosmiczny pojawiają się w ich sferze jako integralnie sprzężone i izomorficzne: „dusza rosyjska” w swym wymiarze antropologicznym odnajduje, bo zakłada, swój kosmiczny odpowiednik w „duszy Rosji”. Doświadczyć Rosji w jej wiecznej istocie oznacza zatem odnaleźć ją w swojej duszy, „przetkać nową tkaninę swojego życia jako tkaninę Jej życia”⁶. Rolę, jaką na poziomie mikrokosmicznym spełnia dusza, gdy przeważając nad innymi składnikami struktury ludzkiego istnienia ożywia, zespala i przemienia antropologiczną całość, na poziomie makrokosmicznym przyznaje się Rosji⁷ – o ile ta, realizując swą potencjalność, pełni rolę „duszy świata” (F. Tiutczew, W. Sołowjow, A. Bietyj). Szczególną zdolnością i postąnnictwem obu staje się pośredniczenie między pozostałymi wymiarami bytu: przewyższanie izolacji, a także sprzeczności ducha i materii, wartości i interesów, eschatologii i doczesności, otwieranie perspektywy uniwersalnej, umożliwiającej pokonanie jednostronności, pogodzenie przeciwieństw, osiągnięcie jedności i pełni.

W następstwie powyższego Rosjanin – jak wierzy się i zakłada – już instynktownie czy spontanicznie odgaduje ogólnoludzkie wartości i cechy w skrajnych nawet osobliwościach innych narodów, jednocząc je i godząc we własnej idei; wykrywa obszar korespondencji i zgodności w diametralnie, jak mogłoby się zdawać, przeciwnych i konkurujących ze sobą ideach różnych narodów, znajdując dla nich miejsce w swoim systemie myślowym. Jedynie duch rosyjski posiada bowiem ogólnoludzki charakter i związaną z nim misję usunięcia sprzeczności między narodami, zjednoczenia świata i głoszenia powszechnej miłości ludzi (F. Dostojewski). Z uwagi na „wszechludzki” charakter „duszy rosyjskiej” namysł nad nią, doświadczenie jej „tajemnic” czy odgadnięcie wpisanej w nią zagadki nabierają walorów ogólnoludzkich (W. Rasputin). Pełnienie roli „duszy”, i w szczególności „duszy świata”, uruchamia jednak jednocześnie – skrywane bądź pojmowane jako wyzwanie inicjacyjne – procesy i mechanizmy autonegacyjne. Z ową rolą związane jest tyleż poczucie wielkości, wyjątkowości i wszechludzkości Rosji, co i czyhające na nią zagrożenia (W. Sołowjow).

W strukturach myślenia archaicznego – co, zauważmy, symptomatycznie koresponduje z „ośrodkowością” miejsca i archetypową rolą „duszy” i „duszy świata”

⁶ I. Iljin, *O Rossii*, Moskwa 1991, s. 4.

⁷ Por. M. Michajłow, „Duch-dusza-tieło w zapadnoeuropejskiej i ruskiej filozofii”, w: *Otieczestwiennaja filosofija: russkaja, rossijskaja, wsiemirnaja. Materialy V Simpoziuma istorikow ruskoj filosofii*, Niżnij Nowgorod 1998, s. 377.

– „prawdziwy świat znajduje się zawsze pośrodku, w centrum, gdyż tam właśnie dokonuje się przeskok między poziomami, łączność między trzema sferami kosmicznymi”⁸. „Środek świata”, łączący trzy światy: niższy – chthoniczny albo piekielny, pośredni – ziemski albo zjawiskowy, i wyższy – niebiański, „wprowadza podziemne życie ku niebu”⁹. Z pozostawieniem „w środku świata” wiążą się tyleż nadzieje na przekroczenie ograniczeń kondycji ludzkiej i kontakt z boskością czy wręcz sięgnięcie boskości, co zintensyfikowane poczucie zagrożenia regresem, ponownym pograżeniem się w chaosie, upadkiem w świecie śmierci¹⁰. O ile ów „środek” 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, zamieszkanym przez poczwary i demony¹¹, przez tak bądź inaczej pojmowanych, knujących przeciwko niemu wrogów.

Możemy mówić o dwóch – w znacznym stopniu izomorficznych jednak – wymiarach rozpatrywanej sprawy: zewnętrznym i wewnętrznym. W ramach pierwszego Rosja zostaje rozpoznana jako „dusza świata”, w ramach drugiego „duszę” Rosji (już rosyjskiego „świata”) wiąże się z ośrodkiem przejawienia mocy; bardzo często z jej najwyższą, centralną, władzą – aktualną lub, gdy ta traci swą siłę i prawomocność, z potencjalną. W strukturach myślenia archaicznego doświadczenie władzy wpisywane jest w ogólniejsze doświadczenie *sacrum*, a z istotą władzy wiąże się pośredniczenie między „tym-niższym” i „tamtym-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. Jest ona pojmowana jako to, co inne na tym świecie; nie zwykle inne po prostu, ale inne-święte, poprzez które objawia się Boska moc i Boskie światło. „Posiadanie władzy czyni człowieka wykonawcą woli nieba, reprezentantem sił wyższych, czyni go medium między światem bogów i światem ludzi. Pośrednicząca funkcja władcy czyni ją normotwórczą i prawodawczą”¹², wyniesioną jednocześnie ponad normy i prawo.

Archaiczne doświadczenie i symbolika władzy nie są jednocześnie pozbawione pewnej istotnej ambiwalencji: „państwo jako władza przedstawiane jest w postaci tego, co sakralne: albo Boga-Ojca, władcy wszechświata, albo Smoka-Węża, mieszkańca podziemnego świata”¹³. Radykalnie rozszerzona zostaje zatem przestrzeń możliwych skutków poczynań władzy: może ona obrócić kwitnący porządek w chaos czy nicość, ale również stać się początkiem rozkwitu i wyjścia

⁸ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1993, s. 70.

⁹ J.E. Cirlot, *Słownik...*, s. 115.

¹⁰ M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 69.

¹¹ Por. tamże, s. 60 i n.

¹² S.D. Domnikow, *Mat'-ziemlja i Car-gorod. Rossija kak tradycionnoje obszczestwo*, Moskwa 2002, s. 372.

¹³ Tamże, s. 373.

z najgłębszego upadku – nie tylko w wymiarze społecznym, także w ontologicznym. W sposób symptomatyczny dla uniwersalnego doświadczenia *sacrum* władza budzi jednocześnie fascynację i trwogę, wzbudza cześć, jest jednak również niebezpieczna, pociąga i odpycha, daje oparcie i wyzwala nadzieje, wymaga bądź może wymagać ofiary, mogłaby zniszczyć, ale zdaje się ocalać, nadawać sens jednostkowemu życiu, prowadzić ku spełnieniu i zwycięskiej przemianie¹⁴. Pole znaczeniowe rosyjskiego słowa „władza” jest bardzo szerokie, obejmując m.in. treści „związane z pierwotną symbolizacją początków życia, stanowieniem porządku itp. Nosiciel i przedstawiciel władzy to »naczelnik« (ros. *naczalnik* od *naczało* tj. początek, ale również zasada i prawo – przyp. M.B.), będący postacią związaną ze społecznym początkiem”¹⁵. Jest tym, kto wprowadza ład, formułuje prawo, daje sobie radę, postępuje zgodnie z prawdą¹⁶. Pytanie o tożsamość kraju pozostaje integralnie związane z pytaniem o legitymizację władzy¹⁷.

Odpowiednio szerokie jest również kultywowane w rosyjskiej tradycji pojmowanie prawdy, wyartykułowane w klasycznej formie przez Mikołaja Michajłowskiego, obejmujące zarówno normatywną prawdę moralną, jak i opisową prawdę naukową. Integralnie pojmowana prawda zostaje jednocześnie przeciwstawiona prawdom cząstkowym, separującym od siebie oba jej wymienione aspekty, mające ulegać wówczas nieuchronnej degradacji: oddzielona od życia (a więc bierna wobec życiowych potrzeb i istniejącego zła) prawda-*istina* oburza moralnie, zaś pozbawiona naukowego, teoretycznego oparcia, prawda-sprawiedliwość staje się bezsilna¹⁸. Właściwie, „po rosyjsku”, pojmowana „prawda” jest zatem – winna być – zarazem prawdą myślenia-przeżywania, jak i prawdą działania; prawdą intelektualno-teoretycznych i moralno-społecznych racji, jak i prawdą mocy-skuteczności wpływającego z niej działania. W języku i mentalności rosyjskiej władza, moc, przewożenie, ład, tożsamość, prawda, sprawiedliwość i słuszność wiążą się integralnie ze sobą, a rzeczywistą legitymizację zyskuje jedynie władza zdolna sprostać podobnej totalności oczekiwań. Nie zawiera się z nią wówczas „umowy”, regulującej wzajemne prawa i obowiązki obu stron, lecz – w sposób typowy dla religijnego czy *quasi*-religijnego aktu – bezwarunkowo oddaje się władzy, powierza się jej siebie¹⁹.

¹⁴ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do momentów racjonalnych*, Wrocław 1993, s. 32 i n.; S. Sarnowski, *Rozumność i świat. Próba wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1988, s. 84–86.

¹⁵ A. Kantor, „Affiekt i własć w Rosji”, „My i mir. Psychologiczeskaja gazieta”, 1999, XI, s. 13.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. Dz. Billington, *Rossija w poiskach siebia*, Moskwa 2005, s. 10 i n., 13 i n.

¹⁸ Por. *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 10, Sankt-Petersburg 1913, s. 117–118, N. Bierdiajew, *Russkaja idieja*, Paris 1971, s. 116 i n.

¹⁹ Por. J. Faryno, „Dogowor; Wruczenie siebia (Priedannost’)”, w: A. de. Lazari (red.), *Mentalność rosyjska. Słownik*, Katowice 1999, s. 18–19, 23.

Pojmowanie Rosji jako „duszy świata” – która z racji swej szczególnej natury zachowała charakter *quasi*-pełni, moc ożywiania i jednoczenia, zdolność przekraczania ograniczeń, wchłaniania odmienności, pogodzenia przeciwieństw i stworzenia dojrzałej Jedni – pociąga za sobą określone konsekwencje w sposobie pojmowania jej relacji z resztą świata. Na rosyjskim stosunku do swego, bliższego i dalszego, otoczenia zewnętrznego ciąży wówczas – zakorzeniony w głębokich pokładach myślenia archaicznego – sposób pojmowania stosunku tego, co własne, do tego, co inne w kategoriach „wyższe–niższe”, przy czym owo „niższe” traktowane jest jako „przeciw-wyższe”, stanowiące wyzwanie i zagrożenie, wymagające przewyciężenia i podporządkowania²⁰. Im szerzej jednak usiłuje się realizować w historycznym świecie uniwersalistyczną, jednoczącą czy przewodnią misję Rosji, tym bardziej przychodzi zmagać się z wielością, heterogenicznością, oporem, tendencjami odśrodkowymi itp. Zewnętrzna konfliktowość i pierwiastki rozkładowe są wówczas przenoszone do wewnątrz, a wysiłki zmierzające do przewyciężenia generowanych problemów i trudności wyczerpują siły kraju (M.W. Sołowjow).

Podstawowe treści, które wiążą się z przedstawionym wyżej sposobem pojmowania Rosji i władzy, odnaleźć można również, zauważmy, w wypowiedziach tych Rosjan, którzy nie traktują ich *explicit*e, odpowiednio, jako „duszy świata” i „duszy Rosji”. Dotyczy to m.in. wskazywania szczególnych – związanych z jej istotą, naturą, prawdą i potęgą – możliwości godzenia przez Rosję antynomii rozumu i wiary, życia i myśli, jednostki i wspólnoty, kultur, państw i narodów, historii i wieczności, pogodzenia „zasady osobowości” z „zasadą wspólnoty”, urzeczywistnienia wolności bez wyobcowania, syntezy wartości narodowych i uniwersalnych, zdolności do rozprzestrzeniania się, otwierania ludzkości wspólnej drogi w harmonijną przyszłość (A. Hercen)²¹.

Rosja pojmowana jest zatem – nie zawsze wprost i w sposób w pełni świadomy – *de facto* jako rzeczywistość sakralna (bądź *quasi*-sakralna), służąca bezinteresownie innym i całemu światu, zdolna go zjednoczyć, przemienić i poprowadzić w Wielką Przyszłość. W rozpatrywanym kontekście los Sołowjowskiej „duszy świata”, która upadła, zapragnąwszy istnieć i zawładnąć wszystkim wyłącznie dla siebie²², zyskiwał rangę kulturowego archetypu, kulturowanego w tamtejszej tradycji narodowej i politycznej. Wpisany w przywołaną metaforę sposób sformułowania rosyjskiego zadania przestaniał jednak inne, nie mniej istotne, ambiwalencje i mechanizmy autonegacyjne, nieodłączne od prób realizacji podobnych zamysłów. Własna centralność zakładała jednocześnie peryferyjność innych, a uniwersalny jakoby charakter rosyjskich wartości, dążeń i działań służył uzasadnianiu swojego przywództwa (A. Abraszkin). Poza granice rzeczywistej problematykacji

²⁰ Por. J.E. Cirlot, *Słownik...*, s. 271.

²¹ Por. np. A. Walicki, „Wstęp do przekładu”, w: A. Hercen, *Pisma filozoficzne*, t. 2, Warszawa 1966, s. XIX–XX.

²² Por. W.W. Zienkowskij, *Istoria russkoj filosofii*, t. II, cz. 1, Leningrad 1991, s. 45–47.

usuwana była kolejna 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”²³ – pozostawał niepojętym dla innych – i właśnie dlatego miał być on owym innym koniecznie potrzebny.

Niezależnie od stopnia możliwego altruizmu i uniwersalności intencji głosicieli tak rozumianej misji jej wypełnienie – zorientowane na urzeczywistnianie własnym czynem wizji przyszłej „wszechjedności” w społecznym, kulturowym i politycznym świecie²⁴ – wpisywało każdorazowo inne wspólnoty, narody i państwa w schematy i role wyznaczone rosyjską misją, budząc w sposób naturalny ich sprzeciw, opór i kontradikcyjne działanie. W sytuacji przeżywanego, spotęgowanego w związku z powyższym, zagrożenia zewnętrznego rosła z kolei potrzeba określenia i uzasadnienia przez Rosję swej szczególnej tożsamości, obejmującej potencjalnie wszystkie aspekty zbiorowego życia i kontrastowanej z innymi wspólnotami.

„Rosja-Sfinks”

W rosyjskiej literaturze rozważającej nad istotą Rosji bardzo znaczący i wysoce symptomatyczny wydaje się być również motyw Sfinksa²⁵ – mitycznego potwora o twarzy i piersi kobiety, tułowiu byka bądź psa, szponach lwa, ogonie smoka lub węża i ptasich skrzydłach, przysłanego kiedyś do Teb przez boginię wierności małżeńskiej Herę jako kara za grzech przeciw naturze. Podróżnym, przechodzącym przez wąwóz, stawiał on zagadkę, a nie uzyskawszy prawidłowej odpowiedzi, pożerał kolejno ich wszystkich. Gdy Edyp – jako pierwszy – odgadł, że istotą, której dotyczyła zagadka, jest człowiek, Sfinks rzucił się w przepaść i zginął.

W odróżnieniu od swego mitycznego odpowiednika „Rosyjski Sfinks” nie musi wcale wymyślać pytań, sam jest postrzegany jako zagadka. Symbolizowana archaiczną metaforą postawa wobec Rosji – traktowanej jako „zagadka”, której kolejne chybione próby „rozwiązania” potęgują przeżywaną głębię rosyjskiej „tajemnicy” i dramat własnej wobec niej bezradności, rodząc jednocześnie kolejne próby uporania się z nią itp. – nie jest jedynie udziałem rosyjskich myślicieli-mistyków. Pozostaje ona również, mniej lub bardziej uświadamianą czy choćby wyczuwaną, podstawą i wyznacznikiem ogólnych ram refleksji nad swoim krajem i sobą wielu milionów Rosjan, starających się w podobny *de facto* sposób „zrozumieć Rosję”.

²³ F.M. Dostojewski, *Połnoje sobranije soczinienij w 30 tomach*, t. 18, Moskwa 1978, s. 41.

²⁴ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 225–239, 430.

²⁵ W swej pierwotnej historycznej, starogreckiej wersji sfinks była istotą kobiecą, co zamaskował i w rezultacie skazał na lokalne zapomnienie język polski. Por. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 375.

Pojawienie się motywu Rosja-Sfinks w ojczyźnie Dostojewskiego nie wydaje się być przypadkowe – pozostaje on bowiem syntetycznym nośnikiem całego szeregu treści archetypowych, dobrze artykułujących zespół podstawowych intuicji Rosjan, dotyczących domniemanej natury, istoty czy głębi rosyjskości. W sposób charakterystyczny dla bardziej uniwersalnego doświadczenia *sacrum* wyraża on zagadkę, coś, co do końca nie może ulec wyjaśnieniu, rodzi postawy ambiwalentne: budzi jednocześnie fascynację i trwogę, może ocalić i wyzwolić, ale również zwodzić i zgubić... Jest symbolem wspólnotowej, „nocnej” strony egzystencji, „kobiecego”, lunarnego typu świadomości, tęsknoty ducha za materią i materializacją, dążności do przezwyciężenia wykształconych już, „gotowych” form, różnicujących i segmentalizujących świat. Łącząc pierwiastek ludzki (kobiecy) z pierwiastkami zwierzęcymi, zespała wszystkie cztery żywioły z duchem, jest obdarzony (lwią) mocą, posiada możliwość (orlego, uskrzydłonego) wzlotu, jednoczy niebo z ziemią, kieruje świat ku Boskości²⁶.

W wielu rosyjskich wypowiedziach na temat Rosji nietrudno odnaleźć – wyartykułowane *explicito* m.in. przez A. Hercena, A. Błoka i I. Sołoniewicza – przejawy obecności wielu treści spokrewnionych bądź korespondujących z uniwersalną symboliką Sfinksa (a jednocześnie także, zauważmy, z archetypowymi treściami związanymi powszechnie z omawianą wcześniej symboliką „duszy” i „duszy świata”). Akcentują one przecież, jakże często zgodnie: zagadkowość i niepojętość Rosji i rosyjskości (m.in. F. Tiutczew, W. Iwanow, A. Ardow), jej żywą tajemnicę (I. Iljin), ambiwalencję postaw, jakie wzbudza ona wobec siebie (M. Bierdiajew, M. Łoski), dążność do przezwyciężenia istniejących form parcelujących świat (A. Hercen, M. Bierdiajew, W. Szubart), kobiecy charakter rosyjskości (F. Fiedotow, M. Bierdiajew, M. Gumilow, I. Iljin), posiadanie i zdolność przejawiania mocy (Soboliew), odmienność i inność, zdolność mediatyzacji i godzenia ze sobą różnych wartości (F. Dostojewski, W. Rozanow, M. Bierdiajew), zdolność łączenia ziemi z niebem, wykraczania ponad ziemskie determinacje i ograniczenia, otwierania drogi do Przyszłości, wznoszenia się ku Jedności i Transcendencji, eschatyczność (P. Czaadajew, F. Dostojewski, A. Hercen, D. Miereżkowski, W. Sołowjow, M. Bierdiajew, W. Szubart). Podkreślany jest w nich również – przeciwstawiany utożsamianemu z Zachodem, męskiemu, indywidualistycznemu, rozsądkowemu, solarnemu – kobiecy, wspólnotowy, intuicyjny, lunarny charakter świadomości rosyjskiej (I. Kirejewski, S. Frank, M. Bierdiajew), zagadkowość rosyjskiej przyszłości i jej znaczenia dla przyszłości świata (W. Ern). Skonkretyzowana w formie relacji Edypa-rosyjskiego inteligenta (Rosjanina) i Rosji-Sfinksa, archetypowa metafora spotkania Edypa i Sfinksa, w której jeden albo drugi partner musi zostać unicestwiony, dobrze odpowiada duchowi i myślowo-aksjologicznym strukturom binarnego typu kultury rosyjskiej (M. Łoski, J. Łotman, B. Uspienski)²⁷.

²⁶ Por. J.E. Cirlot, *Słownik...*, s. 249–250, 367, 468, 484.

²⁷ Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 32–35, 37–40, 43–45, 49–50, 52–57, 65–70, 294–297.

W przeświadczeniu czy w przeczuciach wielu swych mieszkańców Rosja – niczym tebański Sfinks, zesłany jako kara za brak wierności i grzech przeciwko naturze – stała się dla Rosjan niepojętą zagadką wówczas, gdy ich życie utraciło swą autentyczną więź z prawdziwą istotą rosyjskości, pogrążając się w tym, co zewnętrzne, obce, upadłe, zamknięte w teraźniejszości i doczesności. Powtarzające się periodycznie w Rosji sytuacje kryzysu intensyfikują każdorazowo poczucie i próby rozwiązania wreszcie „zagadki Rosji”. Ich trafną metaforą jest mityczny wąż – miejsce spotkania Edypa ze Sfinksem – symbol niebezpieczeństwa, pogrążenia się w tym, co upadłe i niższe, ale również inicjacyjnego doświadczenia i regeneracji, możliwości spojrzenia w głąb samego siebie, przywrócenia Jedności i Pełni²⁸. Podjęcie próby odgadnięcia zagadki „Rosyjskiego Sfinksa” wiąże się ze śmiertelnym ryzykiem dla obu stron: Do tej pory wszyscy Edypowie zostali połknięci przez Rosję – żadnego szczęścia narodowi rosyjskiemu nie przynieśli (I. Sołoniewicz).

W metaforze spotkania Edypa ze Sfinksem mamy do czynienia z typową dla rosyjskiej kultury i mentalności sytuacją „albo-albo”: jeden albo drugi z partnerów musi zostać unicestwiony. W pewnym sensie tak właśnie jest: byt „Rosyjskiego Sfinksa”, o tyle, o ile konstytuuje się on jako zagadka, zostałby unicestwiony z chwilą znalezienia jej rozwiązania, a próbujący odgadnąć rosyjską zagadkę „Edyp”, o tyle, o ile sprowadza on do tego swój status podmiotu poznającego w ogóle, przekreśla go i unicestwia siebie jako podmiot poznania w przypadku chybienia celu.

Nie sposób również nie zauważyć, że – podobnie jak w przypadku swego starogreckiego odpowiednika – rozwiązaniem zagadki „Rosyjskiego-Sfinksa” okazuje się sam człowiek. „Rosyjski Edyp” (inteligent, Rosjanin) nie może – w sposób definitywny, trwale i wspólnotowo ważny, umożliwiający spełnienie i przywracający finalnie tożsamość – rozwiązać zagadki Rosji, czyli *de facto* „unicestwić” jej bytu, o ile ten konstytuuje się jako zagadka, gdyż do nieustającej reprodukcji owej „zagadki” prowadzą utrwalone mechanizmy mentalno-kulturowe, a i ona sama ze swej natury tyleż wymaga, co wyklucza możliwość definitywnego, ważnego dla wszystkich rozwiązania²⁹. Wskazana relacja albo-albo zachowuje bowiem swą niszczycielską moc – szczególnie dramatyczną i spotęgowaną z uwagi na wspólnotowy charakter rosyjskiej mentalności i tradycji kulturowej – również w sferze wzajemnych stosunków Rosjan, usiłujących rozwiązać „zagadkę Rosyjskiego Sfinksa”: odgadnięcie jej przez któregoś z nich oznacza jednocześnie podważenie sensu poznawczego wysiłków wszystkich pozostałych, którzy mogą jedynie przyjąć owo rozwiązanie za swoje albo forsować własne, równie ekskluzywne i destrukcyjne dla innych.

²⁸ Por. tamże, s. 440.

²⁹ Por. tenże, *Poniat' Rossiju?*, Moskwa 1998, s. 87–103.

Jedynym, co – pomijając wykorzystanie go ze wspólnotowej tradycji akt mechanicznej destrukcji, odmówienia jakiegokolwiek pozytywnego sensu rozpatrywanej postawy poznawczej – „Rosyjski Edyp-inteligent” może uczynić, jest uświadomienie sobie charakteru, przesłanek, uwarunkowań i konsekwencji relacji, łączącej go z Rosją-Sfinksem, współzależności strony podmiotowej i przedmiotowej, wzajemnego zakładania się i współkonstituowania ich obu: pytającego w pewien sposób o Rosję człowieka i obrazu rzeczywistości, która mu się jawi w sposób skorelowany z charakterem jego postawy.

Uprzypomnienie sobie przez niego podmiotowego sensu i charakteru rezultatów podobnych prób, a także przesłanek i uwarunkowań ich żywotności i znaczenia w tradycji swego kraju oraz własnych z nią związków nie musi wówczas prowadzić do wykorzenienia. Pozwala zachować z nią dialogiczną więź, pogłębić samoświadomość, wytworzyć „szczelinę” dystansu i wolności, pozwala uświadomić sobie, że odpowiedź, której „Rosyjski Edyp” poszukuje, dotyczy tak naprawdę jego samego. Może mu ona zatem przede wszystkim pomóc wypracować epistemologiczny (w miejsce pierwotnie epistemicznego) punkt widzenia³⁰ i, w następstwie tego, lepiej rozumieć, kim – w sensie jednostkowo-egzystencjalnym i kulturowo-społecznym – jest ktoś, kto pyta o Rosję we wskazany sposób, dlaczego tak czyni, co chciałby uzyskać, dlaczego nie może w sposób definitywny osiągnąć swego celu i nie przestaje wciąż ponawiać podejmowanych wysiłków. W imperatywny sposób pojmowane finalistyczne samorozumienie mogłoby wówczas zacząć się przekształcać w samorozumienie – świadome swej historyczności, względności, procesualności, dialogiczności itp.

Określoność nieokreśloności: między zagadką a tajemnicą

Rosyjskim pytaniom o własną tożsamość, wyznaczonym przez finalistyczny zamysł „zrozumienia Rosji”, towarzyszy, choćby *implicite* i bezwiednie, odpowiadająca mu projekcja sensu, zakładająca *a priori* określony charakter i porządek rzeczywistości, określająca sferę i charakter poszukiwanych i akceptowalnych na nie odpowiedzi. Dzieje się tak zarówno wtedy, gdy – chcąc kontemplować głębię „rosyjskiej tajemnicy” – zamysł ów przywołuje się w znaczeniu Syzyfowego trudu, jak i wtedy, gdy ogłasza się – a co najmniej wyraża wiarę w istnienie i możliwość jego znalezienia – definitywne rozwiązanie „rosyjskiej zagadki”. O ile w pierwszym przypadku założona zostaje szczególna natura Rosji, wykluczająca możliwość jej ludzkiego zrozumienia czy poznania (W. Iwanow), w drugim, nie odchodząc od przeświadczenia o szczególności natury Rosji, ujmuje się ją jako taką, która wyjawia wybranym – dzięki czemu na nich i na Rosję spłynąć może poczucie

³⁰ Por. M. Siemek, „Myśl drugiej połowy XX wieku”, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 28–31.

tożsamości, powiązane często z poczuciem ponadnarodowej, ogólnoludzkiej czy wręcz kosmicznej misji – swą eschatologiczną istotę (F. Dostojewski, W. Sołowjow, M. Bierdiajew).

W obu przypadkach intencja zrozumienia Rosji wiąże się i współokreśla z intencją zrozumienia samego siebie, a konstatacja niepoznawalności czy „tajemnicy” „duszy Rosji” bądź, przeciwnie, przedstawienie definitywnego rozwiązania jej „zagadki” pociągają za sobą, odpowiednio, analogiczne odpowiedzi na pytanie o naturę podmiotu, o swoistość i możliwość zrozumienia „rosyjskiej duszy”, pojęcia przez Rosjan samych siebie. Z uwagi na właściwy rosyjskiej kulturze i mentalności mistyczny realizm, finalizm i eschatologizm trudno byłoby mówić zawsze o pełnej, intencjonalnej zwłaszcza, równorzędności obu wariantów – pierwszy z nich spełnia często raczej rolę przygotowawczą, oczyszczającą i negatywną, wskazując dla kogo, a także dla jakiego typu poznania i wiedzy, „zrozumienie Rosji” musi, i dlaczego, pozostać zasadniczo nieosiągalne, np. dla obcych, osób oderwanych od rosyjskiej gleby i ludu rosyjskiego, dla poznania „rozsądkowego” itp. (słowianofile, F. Dostojewski, B. Wyszesławcew).

Mogłoby się wydawać, że trudno o bardziej rozbieżne stanowiska, jak konstataowanie niepoznawalności i niepojętości Rosji z jednej strony, a wygłaszanie kategorycznych prawd na temat jej ukrytej, ujawnionej jednak jakoby właśnie przez siebie, natury czy istoty z drugiej. W rzeczywistości kontemplowanie tajemnicy Rosji i poszukiwania definitywnego rozwiązania jej zagadki wydają się przebiegać w pewnej wspólnej, gdyż współzakładanej przez nie, przestrzeni sensu, w której nieokreśloność i określoność – jakkolwiek wyodrębnione, spolaryzowane i wzajemnie przeciwstawiane – wiążą się ze sobą, przechodzą w siebie i dopełniają się wzajemnie. Jest to możliwe dlatego, że akcentowana nieokreśloność istoty czy głębi rosyjskości nie oznacza tam bynajmniej braku treści, raczej jej potencjalne bogactwo³¹. Niektóre z podstawowych właściwości owej przestrzeni, jej dynamiki i paradoksalności można ujawnić już na poziomie najbardziej elementarnych doświadczeń utrwalonych w języku i uniwersalnych strukturach mitu.

W systemach mitologicznych wielu ludów powtarza się wyobrażenie o pierwotnym rozpadzie pradawnego chaosu – nieuporządkowanej bądź w ogóle nieodróżnicowanej pełni, zawierającej w sobie wszystkie kosmiczne i antropologiczne możliwości – na części, przyjmując bardzo często postać podziału na dwie połówki, „męską” i „żeńską”, przy czym druga z nich wydzieliwszy się z chaosu, pozostaje w znacznym stopniu jego obrazem³². Jest „połówką”, częścią, a zarazem surogatem pełni, czymś dwoistym i paradoksalnym, jeśli zważyć,

³¹ „Tajemnica – jak wskazuje o. J. Salij – to coś, czego nie da się zrozumieć do końca [...] dlatego, że tak wielkie bogactwo treści nas przekracza”. Jacek Salij OP, *Rozpacz pokonana*, Warszawa 1983, s. 134.

³² Por. O. Riabow, „»Umom Rossiju nie poniat'«...”, s. 35; M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994, s. 111–112, 119–120.

że charakter *quasi*-pełni ujawnia ona właśnie w kontrastującym zestawieniu ze swym „męskim” dopełnieniem i przeciwieństwem. Niczym mityczna Gaja może ona rodzić z siebie, jednak kontynuacja i dopełnienie dzieła tworzenia wymaga również udziału tego, co odłączone i przeciwstawne, nawet jeśli pochodzące pierwotnie z jej łona³³. Owa „żeńska” połówka kojarzona jest – obok „chaosu”, z którym pozostaje w bliższej więzi niż jej „męski” odpowiednik – z „kobiecością”, „wodą”, „ziemią”, „nocą” (i „księżycem”), „materią”, „naturą”, „dionizyjskością” itp. „Żeńskie” kategorie mitologiczne posiadają jednocześnie swoje biegunowe, „męskie” odpowiedniki: „porządek”, „niebo”, „dzień” (i „słońce”), „forma”, „kultura” i „rozum”, „apollinijskość” itp.), z którymi pozostają w dialektycznej więzi, współtworząc i dynamizując potencjalną całość, zorientowaną na stan *coincidentia oppositorum* – pogodzenia przeciwieństw, wykroczenia poza nie i osiągnięcia pełni istnienia³⁴. Stan ów to jeden z najbardziej archaicznych sposobów wyrażania paradoksu rzeczywistości sakralnej, z którą kontakt umożliwia „wyjście” z czasu historycznego, kosmiczną i antropologiczną reintegrację i regenerację, przywrócenie witalności i pełni³⁵.

W bardzo rozpowszechnionych i utrwalonych w rosyjskiej tradycji, a jednocześnie zasadniczo zgodnych intuicjach i odczuciach dotyczących Rosji jej istota kojarzona jest – zarówno w wymiarze antropologicznym, jak i kosmicznym, zatem tyleż „rosyjska dusza”, co „dusza Rosji” – z chaosem, ciemnością, nocą bądź pozbawioną kształtów materią. Rosja to ogrom, mglistość, bezkształt, płynność i niepojętość (T. Ardow); otwartość, wieczne stawanie się (G. Gaczew); niezakończenie i nieokreśloność (M. Łoski); bezbrzeżność, bezmiar, niedostatek granicy i formy, antynomiczność, niespokojność i żywiołowość (M. Bierdiajew); brak ciągłości i trwałości, bezjakościowość (F. Dostojewski); „kosmos chaosu” (G. Gaczew); noc i ciemność (O. Riabow) itp. Wiele innych wypowiedzi, określeń myślicieli bądź po prostu prawd mądrości i kultury ludowej kojarzy rosyjskość z ziemią, naturą, wodą, kobiecością, dionizyjskością itp. – wprost lub z treściami, które się z nimi wiążą: Święta Ruś; Mateczka Ruś; Matka-Rosja; „dusza świata” (W. Sołowjow); „przepełniona cierpieniem ziemia, żona i matka” (G. Fiedotow); „nieprzepowiadalna jak sama natura (przyroda)” (O. Riabow); „niespokojna i straszna w swojej żywiołowości, w swym, niechcącym znać formy, narodowym dionizyzmie” (N. Bierdiajew); „zakłęta piękność” (G. Fiedotow), „sroga czarownica” (M. Gumilew), „ocean” (N. Rierich)...

Kategorie mitologiczne, powtarzające się w podejmowanych próbach charakterystyki rzeczywistości rosyjskiej, nie wydają się przypadkowe ani dowolne, skoro

³³ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 1988, s. 175 i n.

³⁴ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 244–251; *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 402–404, J.E. Cirlot, *Słownik...*, s. 81.

³⁵ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit...*, s. 98 i n., s. 244 i n.; *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994, s. 124–129; *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 77 i n.

do opisu czy choćby zasygnalizowania głębi rosyjskości używane są, co je łączy i spokrewnia, najczęściej te kategorie, które w strukturach myślenia mitycznego służą wyrażaniu pierwotnej jedni, chaosu i nieokreśloności bądź wyrażaniu różnych treści, aspektów i wymiarów jednej tylko – z dwu powstałych z rozpadu owej prajedni – części, mianowicie jej „żeńskiej” połówki. Wnosząc posiadany przez siebie sens i współdopowiadając się – nie bez pewnych napięć i ambiwalencji – wzajemnie, sprawiają, że wyrażany przez nie mityczny wymiar rosyjskości nabiera w pewnym stopniu określoności, przez co staje się również możliwa bliższa refleksja nad przesłankami i charakterem „niepojętości”, „tajemnicy” i „zagadki” Rosji.

Z akcentowaną „nieokreślonością” Rosji związane są w jej tradycji myślowo-kulturowej: „bezbżeżność”, „otwartość”, „plastyczność”, „przejęciowość”, a także – w następstwie kontrastu z otoczeniem – „inność” itd. Wspólnym podłożem pozostaje zawsze „potencjonalność”, będąca nośnikiem bogatego, ale i w określony sposób ukierunkowanego ładunku sensu, który, podlegając dopełniającym się wzajemnie konkretyzacji, staje się „uniwersalnością”, „niedokończeniem”, „szczegółowością”, „mesjanizmem”, eschatologiczną „pełnią” itd. „Nieokreśloność”, „otwartość”, „bezbżeżność” to zarazem, przynajmniej potencjalnie, „ogólnoludzki charakter”, „wszechludzkość”, „dar ogólnoludzkiej wrażliwości” (F. Dostojewski, M. Łoski), zdolność godzenia przeciwieństw, pośredniczenia między różnymi wartościami i wspólnotami ludzkimi. „Plastyczność” – brak „form skamieniałych”, „młodość”, „świeżość”, „genialna przeistaczalność” (L. Karsawin), pozostawanie w stanie płynnym, w procesie powstawania. „Odmiennność” i „inność” (F. Tiutczew) to przeciwieństwo czegoś wyłącznie profanicznego, wykraczanie poza istniejące ograniczenia i determinacje, możliwość i zdolność dopełnienia, a z racji swych właściwości (tj. nieokreśloności, potencjalności, „kobiecości”) również szczególny związek z „pełnią” i poczucie związanej z nią misji. Chaos, bezgraniczność, nieutrwalenie pojmowane są zarazem jako nieroztrwonienie sił, dziewiczość, bycie czystą potencją, wielkie perspektywy rozwojowe i maksimum możliwości (M. Bierdiajew, G. Gaczew).

„Nieokreśloność” i „beżakościowość” to również przesłanka szczególnej wolności – dzięki nim nie istnieje dla Rosjan niewzruszona konieczność (P. Czaadajew), a możliwy staje się wybór przyszłości (A. Hercen). Poczuciu potencjalności i wolności zorientowanym w przyszłość towarzyszy organicznie moment ambiwalencji: „młodość” to przecież, obok poczucia otwartości życia, także „brak dojrzałości”, „świeżość” – „nieobecność tradycji”, a „stan przejęciowości” – niespełnienie (A. Hercen). Poszukiwaniu swoich zasad, właściwych dla Rosji struktur towarzyszy jednak w sposób równie naturalny – skoro pierwotnym doświadczeniem rosyjskości jest chaos, nieokreśloność, żywiołowość itp. – kwestionowanie każdorazowo istniejących struktur i odmowa ich trwałej akceptacji. „Szerokość”, „otwartość” i związane z nimi niedostatek określoności to jednocześnie prze-

ślanki możliwości dopełniającego się współwystępowania wykluczających się gdzie indziej przeciwieństw, a w konsekwencji antynomiczność „duszy rosyjskiej” i „duszy Rosji” (M. Bierdiajew); nie przypadkiem filozofia rosyjska potrafi łączyć w sobie najbardziej rozmaite tendencje i treści (M. Gromow). Antynomiczność „duszy rosyjskiej” nie uniemożliwia wcale oczekiwanego spełnienia, pojmowanego w kategoriach „wszechjedności”, przeciwnie – zdaje się wręcz je zakładać: doprowadzenie przeciwieństw do skrajności stwarzać ma tu szanse ich, najlepiej ostatecznego, pogodzenia czy rozwiązania (I. Iljin, A. Minkin).

Doświadczenia nieokreśloności, niedokończoności, przejściowości, niespełnienia itd. zgodnie kierują w przyszłość, zakładając „ideę potencjalności Rosji jako niedokończenia. Rosja nie posiada właściwości, dlatego może stać się wszystkim, czym się chce”³⁶. Jednak nawet ci, którzy głoszą, iż po Rosji można spodziewać się wszystkiego, sami oczekują od niej, zauważmy, zwykle czegoś określonego, istotowo wyróżnionego w stosunku do możliwości alternatywnych, odbieranych jako nieodpowiednie, przypadkowe, wymuszone, upadłe, obce itp. Stanowiące lejtmotyw wysiłków wielu pokoleń Rosjan „szukanie swoich form”, a także – wyznaczający rdzeń rosyjskiego mesjanizmu – zamiar powiedzenia światu, zdolnego go ocalić, przemienić, zbawić itp., „swojego słowa”, muszą zatem zakładać co najmniej jakieś prerozumienie własnej tożsamości i posłannictwa czy misji.

Gdzie jednak można szukać podstaw owego prerozumienia, skoro „bezfremna, roztopiająca się i niepojęta jest Rosja”?³⁷ Nieokreśloność i intelektualna niepojętość zdają się przecież warunkować wzajemnie: trudno wszak uchwycić i wyrazić w pojęciach kształt czegoś pozbawionego porządku i formy, rozpoznać tożsamość w jej braku, wyrazić coś, co pozostaje niewyrażonym. Nie wiadomo zatem, co mogłoby stanowić podstawę dla jakichkolwiek treściowych konkretyzacji i pozytywnych charakterystyk, odnoszących się do doświadczanej nieokreśloności bytu. Jeśli tak, rozróżnienie na tych, którzy ograniczają się do wskazania niezgłębioności rosyjskiej tajemnicy, oraz na tych, którzy, nie bacząc na zasygnalizowane trudności, przedstawiają pozytywne propozycje definitywnego rozwiązania rosyjskiej zagadki, należałoby uznać za podział ostateczny i nieprzekraczalny. A przecież w tradycji rosyjskiej trudno byłoby znaleźć przypadki rygorystycznej konsekwencji stanowisk – oscylują one w wielu przypadkach między obiema wskazanymi postawami, przechodząc, czasem nawet w sposób przez samych autorów wypowiedzi w ogóle niezauważany, od jednej z nich do drugiej: „konstatując, że istota Rosji jest tajemnicza i »rozumem Rosji się nie pojmie«, rosyjscy myśliciele tym niemniej proponują wciąż nowe warianty odpowiedzi, mając nadzieję, że upragnione »odgadnięcie« mimo wszystko zostanie znalezione”³⁸.

³⁶ Por. O. Riabow, „»Umom Rossiju nie poniat'«...”, s. 38.

³⁷ T. Ardow, *Sud'ba Rossii. Izbrannyje ocerki (1911–1917)*, Moskwa 1918, s. 37.

³⁸ W. Kutiawin, O. Leontjewa, „Mif o russkom Sfinksie”, „Jewropa. Żurnal Instituta Mieżdunarodnych Del” 2007, nr 4, s. 146.

Przyczyny owej dynamiki intuicji i wyobrażeń nie muszą mieć, zauważmy, charakteru wyłącznie zewnętrznego i tkwić jedynie w rozbieżności żywionych oczekiwań, psychospołecznych potrzeb czy funkcji, jakie one i związane z nimi postawy czy dążenia pełnią w życiu jednostkowym i społecznym³⁹. Jej źródło można szukać również już w sferze preepistemicznego, pierwotnego doświadczenia rosyjskości, w stopniu, w jakim jego treść może być wyrażona w opisujących je kategoriach mitologicznych. Zdają się one tkwić, w szczególności, w dwoistości samego doświadczenia rosyjskości jako nieokreśloności, zespalającego ze sobą, choćby bezwiednie, doświadczenie nieokreśloności pierwotnej – chaosu, przeciwnego wszelkiej określoności i wszelkiemu porządkowi – oraz nieokreśloności wtórnej, związanej z właściwościami „żeńskiej” połówki rzeczywistości.

O ile pierwsze z nich – pojęte jednostronnie i wyabstrahowane ze związku z pozostałym – może być przeżywane jako dotknięcie „tajemnicy”, to drugie, którego relatywna jedynie nieokreśloność wskazuje na kierunek i charakter możliwego i pożądanego dopełnienia, „rozwiązania”, zdaje się leżeć raczej u podstaw odczucia „zagadkowości” Rosji. Zakłada ono – obok momentu negatywnego, transcendującego zastawianą faktyczność – pewien pozytywny sens rosyjskiej „duszy”, „idei” czy „misji”, pewną wizję przejścia od tego, co pozostaje „uśpione”, do stanu istotowego spełnienia w następstwie inicjacyjnego sprostania wyzwaniu, jakie owa „zagadka” stawia. „Rozwiązać” ją – znaczy: rozpoznać, czego brakuje i co przeszkadza faktyczności rosyjskiej, by mogła ona objawić i zaktualizować swą istotę, przemieniając jednocześnie swe formy zewnętrzne; znaleźć sposób przeobrażenia owej faktyczności i zarazem sprawić, by dokonało się ono rzeczywiście, a antynomiczne pierwiastki bytu rosyjskiego zostały pogodzone w parazyjnej czy *quasi*-parazyjnej Pełni.

Już pierwsze z wymienionych doświadczeń nie oznacza, jak pamiętamy, treściowej ani aksjologicznej pustki, lecz przeciwnie – wielką potencjalność i maksimum możliwości. Drugie nadaje rosyjskiej „potencjalności” sens bardziej konkretny i ukierunkowany, przeciwny bezpośrednio nie tyle wszelkiej określoności w ogóle, co jej pewnemu alternatywnemu typowi⁴⁰. „Kobieca” Rosja pozostaje tu nieokreślonością, pojmowaną jednak teraz jako brak „męskiego” typu porząd-

³⁹ Dla przykładu, wskazywanie niezgłębioności rosyjskiej tajemnicy, niepojętości natury Rosji pomaga wierzyć, że w Rosji jest coś więcej, niż pozwalają to uchwycić jakiejkolwiek „zewnętrzne” standardy – „Próżno ją zwykłą miarką mierzyć” – z drugiej jednak strony głoszenie rosyjskiego mesjanizmu wymaga przecież pewnego pozytywnego rozumienia istoty rosyjskości, skoro jej spodziewane objawienie stanowić ma remedium na rozpoznawane problemy i bolączki historycznego w ogóle czy w szczególności współczesnego świata.

⁴⁰ Doświadczeniu nieokreśloności chaosu odpowiada w odniesieniu do przyszłości Rosji nieograniczona wielość najbardziej rozmaitych możliwości, doświadczenie drugie zaś – często zresztą nakładające się na poprzednie i współwystępujące z nim – jedną z owych możliwości wyróżnia, pojmując ją jako wypełniającą istotowy sens rosyjskiego (w ogólnych kategoriach mitograficznych: kobiecego) mesjanizmu.

ku i określoności: jej tożsamość budowana jest przez kontrast z tym, co inne, przeciwstawne, a zarazem dopełniające. W szczególności Rosja – kraj, w którym triumfuje „kobieca” żywiołowość, intuicyjność, plastyczność, skrytość itp. – zostaje przeciwstawiona swemu zewnętrznemu otoczeniu o tyle, o ile dominują w nim właściwości i wartości przeciwstawne, przypisywane Zachodowi: „męski” formalizm, rozsądkowość, pełna wykształconość i gotowość struktur, jawność itp. (M. Bierdiajew, O. Riabow). Nie obywa się jednak bez istotnej ambiwalencji, wszak nieokreśloność czy chaos pozostają synonimami rosyjskości pojmowanej jako potencjalność, która oczekuje przecież, nawet domaga się, aktualizacji i spełnienia, a zatem – jakkolwiek by podkreślać ich odmiennność od zachodnich odpowiedników – również formy i porządku.

Antynomiczna, paradoksalna, zmienna i iluzoryczna Rosja, skrywająca swą nieuchwytną dla intelektu istotę, postrzegana jest jako nieprzewidywalna w swym bycie i myśleniu. „Apollinijskiej zasadzie Rozumu, Logosu, światła, jasności Rosja przeciwstawiła dionizyjską zasadę żywiołowości, nocy, intuicji i mistyki”⁴¹. „Dionizyjskości” rosyjskiej duszy towarzyszą treści kojarzone z jej „kobiecością”: irracjonalność, zmysłowość, nierozsądkowość, intuicjonizm, związek ze sferą emocjonalną itp. O ile zasada apollinijska zmierza w poznaniu do opanowania świata za pośrednictwem poznającego i porządkującego rozumu, to właściwa „kobiecej” Rosji zasada dionizyjska zakładać ma rozpląnięcie się oddzielnych umysłów w rozumie ponadosobowym i świadomość soborową (O. Riabow). „Swoistość rosyjskiego myślenia tkwi właśnie w tym, że jest ono pierwotnie oparte na intuicji”⁴²; nie rozum ani duch dominują w nim, lecz dusza (G. Fłorowski). Będąc związana z tym, co naturalne, nieświadome, instynktowne i intuicyjne, Rosja posiadać ma szczególną, „wyższą”, mądrość; także zbawczość. Spełniając swe „kobiece” przeznaczenie, może ona odkrywać pewne tajemnice życia niedostępne – bez jej pośrednictwa – dla innych, w szczególności dla tych, których byt i świadomość nosi piętno „męskiego” typu określoności⁴³.

Dla związanej z „nocą”, lunarnej świadomości Rosji zacierają się granice między różnymi sferami rzeczywistości, również duchowej (w najszerszym znaczeniu); wszystko przenika się ze wszystkim. Pozostając w łączności z siłami ciemności – noc jest przecież porą ujawniania się ciemnych sił świata i ludzkiej egzystencji – zawiera ona pierwiastek antynomiczności. Jej potencjalność postrzegana jest zatem w sposób radykalnie ambiwalentny, nadzieja ściera się z groźbą, a wizje przyszłości przyjmują kształt najzupełniej dychotomiczny: urzeczywistnianie Dobra albo Zła, upadek albo rozkwit, pełnia życia albo śmierć itp.

⁴¹ O. Riabow, „»Umom Rossiju nie poniat'«...”, s. 39.

⁴² S. Frank, „Russkoje mirowozzrienije”, w: S. Frank, *Duchownyje osnovy obszczestwa*, Moskwa 1992, s. 474.

⁴³ Przeświadczenie to stanowi jedną z podstaw rosyjskiego mesjanizmu, w szczególności idei, zgodnie z którą Europa (i świat w ogóle) potrzebują Rosji.

Jako totalność, powiązanych ze sobą i przenikających się wzajemnie różnych sił i wymiarów duchowo-materialnej rzeczywistości, Rosja pozostawać ma jednocześnie niedostępna dla świadomości solarnej: wąsko i jednostronnie racjonalnej, rozsądkowej, empirycznej, scjentystycznej itp.

W stopniu, w jakim Rosja utożsamiana jest z pierwiastkiem „kobiecy”, rzeczywistość rosyjska ujawnia jednak swą jednostronność i potrzebę „męskiego” dopełnienia (M. Bierdiajew, W. Rozanow), kolidując z rosyjskim przeświadczeniem o własnej samoistości. Relacja dopełniania ma przecież ze swej istoty charakter dwustronny: w wyznaczonej przez nią perspektywie również to, co inne, nierosyjskie, „męskie”, potrzebuje rosyjskiego, „kobiecego” dopełnienia (świadectwem i próbą uporania się ze związanymi z tym napięciami wydaje się być wiązanie z rosyjskością pierwiastków androgynicznych np. przez M. Bierdiajewa). Jakkolwiek żaden z obu pierwiastków nie jest absolutyzowany – a pierwiastek „męski” pojmowany jest nawet jako aktywny, twórczy czynnik rozwoju bytu i świadomości – szczególna zdolność syntezy i związana z nią misja wyjścia poza jednostronność i przeciwieństwa przyznawana jest właśnie Rosji (D. Andriejew). Z racji swej „kobiecości” ma ona zachowywać charakter *quasi*-pełni, zdolność wchłonięcia odmienności, pogodzenia przeciwieństw i stworzenia „dojrzałej” Jedności. Zakłada to typową dla myślenia mitycznego koncepcję czasu, w ramach której Rosja – pozostając w szczególnej więzi z pierwotną jednością, lokalizuje to, co inne, obce lub jej brakujące, w stadium drugim z natury swej przejściowym, intensyfikującym indywidualność, formalizm, rozsądkowość, zewnętrżność, konflikt, rozdarcie itp. – spełnia szczególną misję przy wykroczeniu z niego i osiągnięciu finalnej, dojrzałej Jedności i Pełni (M. Bierdiajew).

Pytać o Rosję, pytać o siebie...

W pokantowskiej perspektywie teoretycznej możliwe i niezbędne staje się dążenie do rozpoznania – niewidocznych często z pozycji podmiotu epistemicznego, uwikłanego w konkretną relację poznawczą – wielu podstawowych założeń, struktur, właściwości i uwarunkowań analizowanych procesów sensotwórczych⁴⁴. Możliwe i potrzebne staje się rozpoznanie, jakie – i dlaczego – formy i struktury mogą pojawić się w ich ramach jako podmiotowo, przedmiotowo, ontologicznie i aksjologicznie ważne, ustalenie czynników, uwarunkowań, kierunków i granic dynamiki i heterogenizacji podstawowych rozstrzygnięć strukturalno-treściowych, towarzyszących im, powtarzających się związków sensu, rozpoznanie typów ich, często wzajemnie spolaryzowanych, specyfikacji, prób „wyższej syntezy” oraz zakresu i sposobów dopuszczalnej samoproblematyzacji. Można wówczas zobaczyć, że za wzajemną przeciwstawnością poszczególnych wykładni istoty rosyj-

⁴⁴ Por. M. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 49–57, 69–75.

skości, bądź jej znaczących treści i elementów, kryje się w wielu wypadkach ich bardziej podstawowe podobieństwo, wynikające z faktu, że mieszczą się one we współzakładanej przez siebie (przez kulturę rosyjską lub, bardziej bezpośrednio, przez którąś z wykształconych w niej formacji światopoglądowych, nurtów myślowych czy wspólnot ideologicznych) przestrzeni sensu.

Analiza owej przestrzeni może pomóc wyjaśnić nie tylko zróżnicowanie czy wręcz wzajemną polarność owych wykładni, lecz również ich dynamikę i obustronną interakcję, granice i wyznaczniki charakteru owego zróżnicowania i polarności, mechanizmy przechodzenia jednych przeciwieństw w drugie, próby – a także warunki i granice – ich „wyższej syntezy”, czynniki i mechanizmy rozkładowe itp. Dla przykładu: swoście zmediatyzowana intencja samookreślenia się inteligencji narodnickiej w sposób konieczny zapośredniczała pytania narodników o Rosję, świat i siebie przez pytanie o lud rosyjski, *a priori* przesądzając, w jaki, co nie znaczy w identycznie czy ściśle określony, sposób mogą się pojawić na gruncie narodnickich koncepcji świata nie tylko lud, inteligencja i ich wzajemny stosunek, ale również świat społeczny, prawa i mechanizmy jego rozwoju, państwo, gospodarka, kultura itd. – w taki mianowicie, by owa intencja podmiotowa zyskiwała swą aksjologiczną i intelektualną legitymizację oraz podstawy społecznej realności. Przyjmowała ona taką koncepcję rzeczywistości, w ramach której związane z nią ambiwalencje, przeciwieństwa i sprzeczności, heterogenizujące i dynamizujące myśl i działalność narodnicką, zakładały *a priori* przesłanki możliwości zapośredniczenia i rozwiązywania⁴⁵.

Uświadomieniu sobie podmiotowego momentu czy wręcz charakteru własnych rozpoznai – współwystępujących z innymi, alternatywnymi, a więc w pewnym sensie równoprawnymi w stosunku do siebie – istoty rzeczywistości nie sprzyja częsta w myśli rosyjskiej niechęć do jakiegokolwiek dystansu między poznającym a przedmiotem poznania, między myśleniem a jego podmiotem; chciałyby ona „myśleć myślanym”, „myśleć podmiotem myśli”, nie tyle objaśniać, co uobecniać⁴⁶. Nieprzypadkowym ideałem staje się wówczas myślenie sofijne, a uprzywilejowanym systemem wiedzy sofologia: Sofia jest wszak „immanentna wobec bytu, a jej refleksyjność pojawia się we właściwej tylko jej samej zdolności do tego, by »myśleć samą siebie«”⁴⁷. Swoisty kult sofijności obecny w tradycji rosyjskiej świadczy o niejednokrotnie sakralnym bądź *quasi*-sakralnym charakterze poszukiwanej wiedzy i, wiązanych z wejściem w jej posiadanie, nadziei na przezwycięzenie wyobcowania, na wspólnotową – narodową czy wręcz powszechną – regenerację, odzyskanie tożsamości, ostateczne stanie się sobą i odnalezienie siebie.

⁴⁵ Por. M. Broda, *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu i terrorem*, Łódź 2003, s. 130–144.

⁴⁶ Por. J. Faryno, „Myslitiel'. Mysl'. Refleksija”, w: *Idiei w Rossii. Idee w Rosji. Ideas in Russia*. Leksykon ros.-pol.-ang. pod red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 378.

⁴⁷ Tamże.

Dla słabo przeoranej kantyzyzmem znacznej części – w szczególności tej, która zdaje się leżeć u podstaw rozpatrywanych tutaj prób samopoznawczych – świadomości rosyjskiej fakt dokonanej uprzednio projekcji sensotwórczej, współkonstytuującej badaną „przedmiotowość”, a także sam akt dokonanego przez siebie wyboru sensu, pozostają w sposób naturalny poza ramami pola widzenia. Relatywnej rzadkości, słabości bądź zmieniającemu ich pierwotny sens przekształcaniu idei kantowskich w Rosji – a, w następstwie, niewujawnianiu momentu podmiotowego w kształcie rozpoznawanej przez siebie przedmiotowości rosyjskiej w ogóle – sprzyjają silnie i centralnie obecne w kulturze i myśli rosyjskiej pierwiastki mistycznego realizmu, antyfenomenalizmu, ontologizmu, kosmizmu, orientacji na totalności, wspólnotowego antyindywidualizmu, maksymalizmu itp.⁴⁸. Mocno zakorzenione w myśli i kulturze rosyjskiej pragnienie „wiedzy integralnej”, intencja patrzenia na świat z punktu widzenia „wyższej syntezy”, przewyższającej, przypisywaną w szczególności Zachodowi, negatywnie ocenianą alienację rozmaitych typów i dziedzin wiedzy – nie sprzyjają rzeczywistemu uświadamianiu sobie, w formie innej niż „upadła” lub „zniesiona”, obecności i epistemologicznych następstw momentu podmiotowego, tkwiącego w każdej konceptualizacji świata, typie czy systemie wiedzy.

Pod rozpatrywanym względem nie mamy jednak do czynienia z sytuacją monolityczną: w myśli rosyjskiej pojawiają się również stanowiska odmienne – wciąż jednak słabiej rozpowszechnione i mniej wpływowe, zwłaszcza w świadomości potocznej czy myśleniu ideologicznym – próbujące rozpoznać wewnętrzne mechanizmy i struktury sensu rosyjskiej kultury, by wymienić prace J.M. Łotmana, B. Uspienskiego, S. Awierincewa, A. Jurganowa czy A. Achijeziera⁴⁹. Ich podejścia zdają się łączyć i jednocześnie każdorazowo współkonstytuować – tak jak wcześniej stanowiska A. Hercena i K. Leontjewa – postawa dystansu, zdolność i moment problematyzacji szeregu podstawowych przesądzeń dominującego nurtu owej kultury wraz z jego społecznymi następstwami i konsekwencjami – korespondujące z proponowaną w niniejszym tekście perspektywą badawczą.

Tam, gdzie podobnej świadomości brakuje, wewnątrz „rosyjskiej zagadki”, wytwarza się, jak pokazuje włoski badacz W. Strada, „błędne koło”: pytająca inteligencja próbuje zrozumieć Rosję, określić naturę jej przeszłości i przyszłości, a z drugiej strony – Rosja z jej przeszłością i teraźniejszością ma objaśnić samą inteligencję wraz z wszystkimi podejmowanymi przez nią próbami określenia Rosji, rosyjskiej „idei” czy „losu”. Jeśli pozostaje się w ramach owego „koła”, można bez końca chodzić po jego obwodzie, upajając się swoją i Rosji „szczegółowością”, „niepojętością” i „zagadkowością”, odtwarzając wciąż istniejącą

⁴⁸ Por. M. Broda, *Russkije woprosy ...*, s. 257–265.

⁴⁹ Por. W. Kutiawin, O. Leontjewa, *Mif...*, s. 149.

– bo każdorazowo zakładaną przez siebie – sytuację⁵⁰. W zamkniętym kręgu „tajemnicy-zagadki” w stopniu, w jakim się w nim pozostaje, brakuje miejsca na krytyczny dystans do własnych konstrukcji myślowych, na poznawczą samoświadomość i możliwość uprzytomnienia sobie faktu dokonanej wcześniej podmiotowej projekcji – a zatem i wyboru – sensu. Ów wyłącznie podmiotowy (w sensie pejoratywnie pojmowanej subiektywności) charakter przypisywany jest jedynie innym, alternatywnym próbom samopoznawczym, demaskowanym przez siebie jako „dowolne”, „pozorne”, „zewnętrzne”, „nieprawdziwe” i „chybione”; nigdy zaś własnej, gdyż w niej – jak się wierzy – uobecnia się przecież i wypowiada sama Rosja, jej „dusza”, „idea”, „tajemnica” czy rozwiązana właśnie przez siebie „zagadka”.

Przyjrzenie się rosyjskim wysiłkom samopoznawczym i dążeniom samorealizacyjnym ujawnia symptomatyczny paradoks: pozostając bardzo często wyznaczone przez poszukiwanie finalnej totalności, jedności i tożsamości, *de facto* wyrażają i utrwalają one doświadczenie rzeczywistości rosyjskiej w kategoriach „uśpienia”, „przejęciowości”, „rozdarcia” i „braku tożsamości”. O ile domniemywana, w różny zresztą sposób, usilnie poszukiwana rosyjska „tożsamość” („idea”, „dusza”, „zagadka”, „tajemnica”...) pozostaje, nigdy niezaktualizowaną w rzeczywistości, mityczną w istocie konstrukcją myślową, to historyczna rzeczywistość kulturowo-społeczna i duchowo-intelektualna Rosji może być dobrze opisywana i analizowana właśnie poprzez doświadczenie pęknięcia, braku tożsamości i prób jej osiągnięcia. „Naszym największym dramatem – konstatuje rosyjski historyk literatury Andriej Zorin – jest brak tożsamości”⁵¹. By posłużyć się, odpowiadając bardzo rozpowszechnionemu tam typowi świadomości, lunarną metaforą: Rosja, niczym Księżyc, jest nade wszystko istotą, która *de facto* nigdy, zwłaszcza dłużej, nie pozostaje identyczna z samą sobą⁵². Mamy zatem do czynienia z „tożsamością nietożsamości”, im forsowniej odrzuconą, tym bardziej intensywnie obecną, charakterystyką najlepiej może objaśniającą nowożytnie i współczesne oblicze Rosji oraz typ samoświadomości – artykułowany wprost, skrywany bądź traktowany jako wyzwanie i uparcie przezwyciężany – dominujący wciąż bardzo często w myśleniu i dyskursie potocznym, a także w rosyjskich formacjach światopoglądowych i koncepcjach filozoficznych.

Nie ma w tym żadnego przypadku: zamierzony zwrot ku Rzeczywistości, jej ukrytej głębi i wewnętrznej istocie – marginalizujący autoteliczne znaczenie wiedzy empirycznej oraz możliwych do rozpoznania na jej poziomie czynników, uwarunkowań i mechanizmów rozwojowych – okazuje się *de facto* wyjściem poza rzeczywistość. Zlekceważona sfera zjawisk (empiryczna, zwyczajna,

⁵⁰ Por. W. Strada, „W świetle konca, w przedwiesi naczala”, w: Rudnickaja (red.), *W rozдумиях о России (XIX век)*, Moskwa 1996, s. 23–24.

⁵¹ Cyt. wg D. Remnick, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1997, s. 109.

⁵² Por. J.E. Cirlot, *Słownik...*, s. 211.

profaniczna) bierze każdorazowo swój odwet, uruchamiając procesy weryfikacji kolejnych – łączących ze sobą nierozzerwalnie wymiar duchowy i materialny, poznawczy i legitymizacyjny, zakładających finalne „ucieśnienie” określonych treści – formuł urzeczywistnienia rosyjskiej: istoty, duszy, idei... Mechanizmy powtarzającej się periodycznie autodestrukcji podobnych aspiracji i dążeń nie ograniczają się zatem wyłącznie do sfery myślowo-poznawczej. Próbom wystąpienia przez Rosję w roli, tak czy inaczej pojętej, „duszy świata” – przewodzącej innym wspólnotom i włączającej je w, przekraczające własne ramy narodowe, projekty swego samospełnienia – towarzyszą przecież uruchamiane przez nie procesy samonegacji, podważające prędkiej czy później nazbyt ambitne wizje realizacji rosyjsko-universalnej przyszłości. Potęgujący się z czasem negatywny rezultat podejmowanych prób finalnej samorealizacji Rosji i Rosjan intensyfikuje z kolei potrzebę poszukiwania formuł nowych, skazanych jednocześnie na powtórzenie losu prób poprzednich itp.⁵³

Momenty kryzysu rodzą tęsknotę za „inwersją”, przemienieniem dokonujących się procesów i zaistniałych stanów w ich przeciwieństwo: rozkładu w krzepnięcie, bezsilności w potęgę, upadku w rozkwit, triumfu wrogów w ich klęskę, peryferyjności w centralność, zapóźnienia w przodownictwo itp. W rosyjskiej kulturze i mentalności sytuacja głębokiego kryzysu – określanego mianem „smuty” – nabiera szczególnego sensu: przeżywana jest jako całkowite zerwanie z dotychczasowością, powrót do stanu pełnej nieokreśloności, urastając do rozmiarów „nadchodzącej narodowej katastrofy i powszechnego apokaliptycznego końca świata”⁵⁴. W następstwie powyższego w świadomości masowej, w szczególności ideologicznej, przesłonięty zostaje moment kontynuacji, a często także samo istnienie „zwykłych” ograniczeń, determinacji i mechanizmów reprodukcji, oczekiwane zaś przyszłe formy duchowe i społeczne nabierają rysów spełniającej się jakoby poprzez nie „istotowej” ostateczności. Historia splata się z eschatologią, *sacrum* z *profanum*, racja moralna ze społeczną czy psychologiczną determinacją. W okresach smuty potęgują się symbole inwersji i odrodzenia⁵⁵, służące wyrażeniu „nowej” czy „odzyskanej” tożsamości Rosji – czas rozkładu przeżywany jest wówczas jako uprzedniość: jeszcze nie istotowe spełnienie, lecz już jego zapowiedź i przygotowanie itd.

Jeśli tak, bardziej zrozumiała staje się ustawiczność odradzania się w Rosji wysiłków określenia własnej tożsamości, ich automatyczna wręcz obecność przy rozpatrywaniu najbardziej nawet konkretnych i szczegółowych kwestii, a także

⁵³ Por. M. Broda, „Paradoksy rosyjskiej wyobraźni. Ku rzeczywistości – poza rzeczywistość”, w: G. Giesemann, T. Stepnowska (red. red.), *Literaturwissenschaftliche und linguistische Forschungssaspekte der phantastischen Literatur*, Frankfurt am Main 2002, s. 21–23, 26–29, 32–35.

⁵⁴ I. Kondakow, „Kryzys cywilizacyjno-identyczności w historii Rosji”, w: N. Chrenow (red.), *Iskusstwo w kontekście cywilizacyjno-identyczności*, t. 1, Moskwa 2006, s. 118.

⁵⁵ J.E. Cirlot, *Słownik...*, s. 208.

rozmiary intelektualnej, kulturowej i społecznej energii, jaką owe próby pochłaniają⁵⁶; podobnie – niepewność wielu Rosjan w odniesieniu do samych siebie, dotycząca tego, kim są i co przynoszą światu, skrywana często pod warstwą demonstrowanej na zewnątrz pewności siebie. Uwyrażnieniu ulegają również mechanizmy wytwarzania i formy „falszywej świadomości”, jakie towarzyszą wielu rosyjskim dążeniom do samookreślenia się. Nieuprzedzona analiza rozpoznaje przecież sferę rosyjskiej wspólnoty raczej jako wspólnotę poszukiwań i dążeń do osiągnięcia własnej tożsamości, wytrwale podejmowanych prób odnajdywania siebie. Nie ma powodu, by zawęzić ją (a zatem *de facto* ograniczać i parcelować) do kręgu osób czy grup identycznie dekretnujących – z pozycji wyłącznego posiadacza, i z pragnieniem wcielenia jej w życie społeczne – swą ekskluzywną Prawdę.

Wskazany kierunek ewentualnego przededefiniowania przez Rosjan podstaw i charakteru własnej tożsamości, sposobu ich rozumienia swej wspólnoty, Rosji i samych siebie, postaw i działań z tym związanych, sprzyjałby bez wątpienia osłabieniu lęku przed wykorzenieniem z narodowej wspólnoty, a także wydatnemu zmniejszaniu skali „koniecznego” wykluczania z niej osób i grup „obcych”, pojmowanych jako „wynarodowione” bądź „wrogie” – sprawa tyleż ważna, co trudna, z uwagi na rozpowszechniony w Rosji binarny sposób postrzegania świata, w którym pojęcia „nie-nasi” lub „obcy” odnoszone są nie tylko do cudzoziemców, ale i do przedstawicieli innych niż własna grup społeczeństwa rosyjskiego⁵⁷. Podobny sposób redefinicji rosyjskiej tożsamości poszerzałby również przestrzeń dla otwartości postaw na świat, obszar możliwego współposzukiwania i współtworzenia, kompromisu i dialogu; tak w skali własnej – narodowej, kulturowej, społecznej i politycznej – wspólnoty, jak i poza jej ramami: wśród innych w świecie. Otwierałby on jednocześnie perspektywę takiej reinterpretacji archetypowych podstaw własnej tożsamości, która pozwoliłaby Rosjanom unikać sytuacji złego wyboru między Scyllą wyobcowania z tradycji a Hybrydą braku zrozumienia przez innych i potęgującej się periodycznie wspólnotowej autodestrukcji.

Rosyjskie pytania o Rosję i filozofia rosyjska

Nie jest oczywiście tak, by wszystkie formułowane przez rodaków Dostojewskiego pytania o swój kraj zawsze miały charakter filozoficzny, ani tak, by wyznaczał je finalistyczny zamysł „zrozumienia Rosji”, z rozmaitymi tego, wskazywanymi wyżej, konsekwencjami. Nie można również w żadnym wypadku sprowadzać filozofii

⁵⁶ „Pewnie ani jeden naród świata – konstatuje amerykański rosoznawca James Billington – nie zużył tyle energii intelektualnej dla odpowiedzi na to pytanie [dotyczące kwestii określenia własnej tożsamości narodowej – przyp. M.B.], co naród Rosji”. Dż. Billington, *Rossija w poskach...*, s. 26.

⁵⁷ Por. J. Faryno, „Naszi”, w: *Idziei w Rossii...*, t. 4, s. 386–387.

i myśli rosyjskiej do pytań o Rosję ani redukować sfery owych pytań do ich wymiaru filozoficznego i przejawów obecności w tamtejszych koncepcjach filozoficznych. Ośrodkowość i znaczenia treści związanych z pytaniami o Rosję, a także ich rzeczywisty wpływ na formalnie bardziej podstawowe założenia i rozstrzygnięcia poszczególnych koncepcji wydają się być jednak w rosyjskich koncepcjach filozoficznych i myślowych⁵⁸ niejednokrotnie znacznie większe, niż mogłaby świadczyć o tym zewnętrzna struktura ich wykładu. Wskazanej sytuacji sprzyja zakorzeniona w myśli i kulturze rosyjskiej tendencja do dostrzegania w Rosji „duszy świata” – szczególnego „mikrokosmosu” czy modelu świata, a w Rosjaninie – modelu człowieczeństwa, w następstwie czego pytania partykularne o Rosję i Rosjan, „rosyjską duszę” czy „rosyjską ideę” nabierają – właściwego dla poszukiwań filozoficznych – charakteru uniwersalnego (ontologicznego, epistemologicznego, kosmologicznego, antropologicznego, historiozoficznego itd.), stając się *de facto* pytaniami o świat i człowieczeństwo w ogóle. Co więcej, w ich właśnie sferze wydają się być wielokroć formułowane podstawowe rozstrzygnięcia, przesądzające *de facto* o rozwiązaniach ontologicznych i epistemologicznych koncepcji.

Finalistycznie pojęty imperatyw „zrozumienia Rosji” znajduje swe przesłanki w genotypowych wręcz właściwościach kultury i mentalności rosyjskiej, takich jak: maksymalizm eschatologiczny, mistyczny realizm, kosmizm, ontologizm, zorientowanie na totalność, maksymalizm, binaryzm i próby wyjścia poza niego przez finalne pogodzenie przeciwieństw, antropomorficzna koncepcja kosmosu, mesjanizm, misjonizm itp.⁵⁹ W pewnym przejaskrawieniu rzecz ujmując: wszystko przenika się ze wszystkim i nakłada na siebie, a cała wielorakość doświadczanej rzeczywistości w sposób bardziej bezpośredni odnoszona jest do domniemanej „istoty” czy „centrum”, przesądzających, jak się sądzi, o szczególnej tożsamości Rosji i, w następstwie, o misji, która na niej spoczywa, o przebiegu jej dotychczasowych i przyszłych losów itp. Sięgnięcie istoty czy dna rosyjskości nie ma wówczas wymiaru czysto poznawczego czy racjonalnego, zawiera pewne treści i elementy doświadczenia sakralnego i związanego z nim pragnienia-oczekiwania duchowej i bytowej przemiany. W totalizującej świadomości rosyjskiej poszczególne wymiary i poziomy tożsamości: sakralny i profaniczny, kolektywny i indywidualny, świadomy i nieświadomy, historyczny i mitologiczny, obiektywny i subiektywny, realny i wyobrażony, terytorialny, partykularny i uniwersalny, aktualny i potencjalny, myślowy i pozamyślowy (spoleczny, instytucjonalny)

⁵⁸ W tradycji i świadomości rosyjskiej sens słów „filozof” i „myśliciel” zbliża się wyraźnie do siebie. Jak konstatuje polski semiotyk Jerzy Faryno, w języku rosyjskim silniej niż w języku polskim utożsamione są słowa „filozof” i „myśliciel”, a sens drugiego z nich lepiej oddaje polskie słowo „mędrzec”: „ten, który uznawany jest przez Rosjan za *myslitiela*, pełni zarazem funkcję »mędrca«. Wytwarza się wokół mędrca swoisty kult i peregrynuje doń nie na »konsultacje«, lecz po radę »jak żyć«...”, J. Faryno, „Myśliciel. Myśl. Refleksja”, w: *Idziei w Rossii...*, t. 4, Łódź 2001, s. 378.

⁵⁹ Por. M. Broda, *Historia a eschatologia...*, s. 290–314.

itp., pojawiają się jako – wtórnie jedynie i sztucznie wyodrębnione – momenty i części składowe paruzynnie (zorientowanej na pełnię, jedność i ostateczność) pojmowanej całości.

W wyrosłej na glebie prawosławia, zachowującej jednak równocześnie wiele treści archaicznych, umysłowości, kulturze i w ogóle rzeczywistości rosyjskiej – odznaczającej się silniejszą niż na Zachodzie intensywnością eschatologiczną, szukającej całości, reintegracji totalnej, zdolnej przewyciężyć pojmowaną jako skutek Upadku, wyzwanie i stan przejściowy, samodzielność poszczególnych sfer życia, typów wiedzy, porządków sensu – spotęgowana zostaje potrzeba pospiesznej totalizacji sensu i, odpowiadające jej, tendencje do bardziej bezpośredniego zblokowania zagadnień i treści społeczno-politycznych, ekonomicznych, światopoglądowych, religijnych czy historiozoficznych z filozoficznymi. Ujawnia się tendencja do osłabiania czy zacierania różnicy między *sacrum* i *profanum*, religią i ideologią, eschatologią i polityką, teorią i praktyką, naukową analizą dynamiki społecznej i historiozofią itp.; podobnie – bezwiednie lub jako zadanie do wykonania istotowej odmienności poszczególnych typów wiedzy: 1) nastawionej na osiągnięcia i techniczne panowanie nad naturą, 2) dotyczącej tego, co istotowe, kształcącej oraz 3) metafizycznej, wyzwalającej, kierującej człowieka w stronę tak bądź inaczej pojmowanego absolutu⁶⁰. Związane z nimi role badacza-specjalisty, filozofa-mędrca i kapłana-wyzwolicieła zaczynają zachodzić na siebie, kierowane ideą wyższej syntezy i „integralnej prawdy”⁶¹, a pojęcie prawdy przesyczone zostaje treściami soteriologicznymi, eschatologicznymi (bądź *quasi*-eschatologicznymi), etycznymi, estetycznymi, historiozoficznymi, ideologicznymi itp.

Uwikłanie filozofii i myśli rosyjskiej – a w szczególności jej nurtu pytającego o Rosję w rozpatrywany tu sposób – w doświadczenie *sacrum*, archaiczne struktury mitu i duchową tradycję prawosławia nie oznacza oczywiście irracjonalnego, ezoterycznego czy mistycznego charakteru całej owej filozofii czy myśli. Religijnego i kulturowego uwikłania filozofii i myśli rosyjskiej nie należy jednak nie dostrzegać ani ignorować. Od dawna dostrzega się i akcentuje związki między charakterem i specyfiką rosyjskiej duchowości, mentalności, postaw życiowych, tradycji i kultury z prawosławiem. Stosunkowo rzadziej natomiast dostrzega się i docenia obecność i siłę wpływu pierwiastków archaicznych – modyfikowanych, ale podtrzymywanych w wielu wypadkach przez wschodnie chrześcijaństwo, zachowujące, relatywnie więcej niż jego zachodnie odpowiedniki, wiele treści dawnych religii kosmicznych⁶², by wskazać metamorfozy *Matki-syroj ziemi* – ruskiego wariantu Wielkiej Bogini-Matki – w ideę Świętej Rusi, w której ziemia ruska (rosyjska), Kościół i Matka Boska zlewają się w tamtejszej świadomości w jeden

⁶⁰ Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 415 i n.

⁶¹ Por. W. Sołowjew, „Filosowskije naczala celnogo znanija”, w: W. Sołowjew, *Soczinienija w dwuch tomach*, Moskwa 1990, t. 2, s. 187 i n.

⁶² Por. M. Broda, *Russkije woprosy o Rossii*, Moskwa 2005, s. 75–89.

obraz macierzyństwa⁶³. Nie obywa się bez, uświadamianych i pojmowanych jako intelektualne wyzwanie przez niektórych filozofów i myślicieli rosyjskich, napięć pomiędzy jednymi i drugimi. Symptomatycznym świadectwem powyższego wydaje się być w szczególności Sołowjowowska dynamika wzajemnej relacji – a także znaczeń każdego z nich – pojęć „duszy świata” i „Sofii”, w szerszym kontekście pojęć: „Boga”, „Chrystusa”, „Logosu”, „Mądrości Bożej” itp.⁶⁴.

W – ważnej dla proponowanych wyżej analiz rosyjskich pytań o Rosję i wysiłków jej zrozumienia, a jednocześnie centralnej dla tamtejszej duchowości i tradycji kulturowej – najszerzej rozumianej idei Moskwy-Trzeciego Rzymu nie-trudno znaleźć wyraźne przejawy obecności najbardziej ogólnych treści związanych z „duszą świata”: sakralność, przewyższanie izolacji, jednoczenie duchowości z moralnością i cielesnością, pojmowanie materialności jako przejawu duchowości i *sacrum*, centralność miejsca w świecie, dążenie do rozprzestrzeniania, pozostawanie sferą kontaktu doczesności z Boskością, źródłem dynamiki i zmienności rzeczywistości, funkcje sakralizacyjne i jednoczące itd. Przyjrzenie się rezultatom prób wypełniania przez Rosję misji Trzeciego Rzymu – ideologizujące i upolityczniające charakter rosyjskiej misji i idei – ujawnia także cechy i generuje procesy korespondujące z innymi treściami archetypowymi, odnoszonymi do „duszy świata”: bycie tylko nominalnie całością, wyczerpywanie sił, generowanie konfliktów, uruchamianie mechanizmów autonegacyjnych i tendencji rozkładowych.

Wskazane wyżej uniwersalne treści „duszy świata” podlegają jednocześnie w kontekście prawosławno-rosyjskim określonym konkretyzacji. Wykroczenie chrześcijaństwa poza cykliczną koncepcję czasu oraz eschatologiczny maksymalizm prawosławia prowadzą do akcentowania finalizmu jednoczącego posłannictwa Rosji: „dwa Rzymy upadły, trzeci Rzym Moskwa stoi, a czwartego nie będzie”⁶⁵. Idea Filoteusza zawiera wprawdzie moment inicjacyjny: „trzymaj cesarstwo Twoje w bojaźni Bożej. Bój się Boga, zbawienia duszy jest to przecież sprawa, nie licz na złoto, ni bogactwo i próżną sławę”⁶⁶ – wyklucza jednak możliwość przejęcia misji Moskwy (Rosji) przez inne centrum polityczne. Przejawem mocy *sacrum* staje się – zgodnie z duchem bizantyjskiej idei teokratycznej – potęga moskiewskiej władzy cesarskiej. Załączek Królestwa Bożego został związany z ziemią rosyjską, a z jego wzrastaniem utożsamiona została jednocząca i uświęcająca świat misja Rosji.

⁶³ Por. O. Riabow, *Russkaja filosofija ženstwiennosti (XI–XX wieku)*, Iwanowo 1991, s. 35–36.

⁶⁴ Por. W. Zienkowskij, *Istorija russkoj filosofii*, t. 2, cz. 1, Leningrad 1991, s. 44–52; J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 303–312.

⁶⁵ „Postanija Filofieja. Postanije wielikomu kniazju Wasiliju ob isprawlenii kriestnogo znamenija i o sodomskom bludie”, w: *Pamiatnik literatury diewniej Russii. Koniec XV – pierwaja połowina XVI wieku*, Moskwa 1984, s. 436.

⁶⁶ Tamże, s. 440.

Nie należy absolutyzować ani ignorować swoistości filozofii, myśli i kultury rosyjskiej. Tożsamość nowożytniej filozofii, myśli, kultury, samowiedzy itp. rosyjskiej jest przecież zasadniczo zapośredniczona przez swój zachodni kontekst i pierwiastki zachodnie, które włącza ona w swe konstrukcje myślowe. Z jednej strony pozostają one w określonym stopniu i w określony sposób otwarte na wpływy zachodnie, przejmują stamtąd szereg conceptów, idei itp., z drugiej wbudowują je we własne matryce myślowe i kulturowe, reinterpreterują ich sens, traktując w wielu wypadkach treści zachodnie jako punkt negatywnego odniesienia.

Próby wykroczenia poza treści, standardy czy przesądzenia zachodnie bądź odwrócenia relacji między Rosją a Zachodem – tak, by pierwszej z nich przypadła rola centrum i eschatologicznie (bądź *quasi*-eschatologicznie) pojętej awangardy – prowadzą czasem do cofnięcia się ku strukturom bardziej archaicznym lub do wzmocnienia obecności tych ostatnich w myśli i kulturze rosyjskiej; kierują również w wielu wypadkach ku wartościom alternatywnym dla zachodnich⁶⁷. Jedną z owych prób stało się w szczególności komunistyczne doświadczenie Rosji: w bolszewickich ambicjach i projekcie ideologicznym – wiążących z nią dzieło wyprowadzenia ludzkości poza sferę podstawowych sprzeczności, ograniczeń i determinacji historycznych, zasadniczej przemiany („bolszewizacji”, „leninizacji”) świata, moc sprawczą i ekskluzywną prawdę itp. – nietrudno dostrzec ideologiczną metamorfozę idei Moskwy-Trzeciego Rzymu, a pośrednio archaicznej idei „Rosji-duszy świata”⁶⁸. Należy jednocześnie pamiętać, że w okresie popiotrowym domniemana rdzenna „rosyjskość”, całkowicie samoistna wobec treści zachodnich, odnoszona do kulturowej i intelektualnej rzeczywistości Rosji, stanowi *de facto* – mitologizowaną czasem dla rozmaitych potrzeb – abstrakcję myślową, której sens jest w wysoce spekulatywny sposób wtórnie konstruowany.

W rosyjskiej tradycji, charakteryzującej się słabszym niż na Zachodzie wyodrębnieniem autonomicznej sfery kultury, tendencją do zacierania granic między *sacrum* i *profanum*, historią i eschatologią, polityką i soteriologią, a jednocześnie binaryzmem ontologicznym i aksjologicznym – antyreligijne postawy i towarzyszące im sposoby konceptualizacji świata okazywały się wielokrotnie *de facto* paradoksalnie zdegenerowanymi formami kamuflażu ideologicznego *sacrum*. Nakierowane intencjonalnie na emancypację i wyjście poza dotychczasowe struktury sensu, prowadziły niejednokrotnie również do ich reprodukcji i archaizacji. Uwzględnienie powyższego kontekstu wydaje się w szczególności ważne podczas analiz rozmaitych formuł filozoficznych, religijnych, ideologicznych itp. tzw. rosyjskiej idei, zdającej się sięgać – przy wszystkich swych intelektualnych i kulturowych metamorfozach oraz próbach jej chrystianizacji czy racjonalizacji – swymi korzeniami archaicznej idei „Rosji-duszy świata”. Intencją ostatnich

⁶⁷ Por. O. Riabow, *Russkaja filosofija ženstwiennosti (XI–XX wieku)*, Iwanowo 1999, s. 300–301.

⁶⁸ Por. M. Broda, *Mentalność, tradycja i bolszewicko-komunistyczne doświadczenia Rosji*, Łódź 2007, s. 9–31.

uwag nie jest oczywiście dekretowanie archaicznego, mitycznego, *quasi*-religijnego itp. charakteru, czy wręcz dedukowanie treści, wszystkich podobnych koncepcji; miały one przede wszystkim wskazać na niektóre elementy i właściwości szerszego kontekstu, w jakim się one pojawiają, a także na problemy i wyzwania, stojące przed ich autorami na drodze ku pogłębionej samoświadomości filozoficznej, intelektualnej i kulturowej.

Kompleksowa analiza rosyjskich pytań o Rosję i związanych z nimi wysiłków samopoznawczych, kierowanych imperatywem „zrozumienia Rosji”, winna zatem obejmować m.in. rozpoznanie i analizę: ogólnych założeń i struktur konceptualizacyjno-aksjologicznych obecnych – formułowanych *explicite* bądź *implicite* zakładanych – w owych pytaniach i próbach; podstawowych wariantów rosyjskich dążeń samopoznawczych oraz wymiarów, przyczyn i uwarunkowań różnic i podobieństw między nimi; religijnego, kulturowego, społecznego, mentalnego kontekstu historycznego, w którym owe pytania i dążenia pojawiają się, a w szczególności ich uwikłań w bardziej uniwersalne doświadczenie *sacrum* i ogólniejsze struktury mitu, obecność relikwów archaicznych; wpływu prawosławnego i postprawosławnego podłoża religijno-kulturowego na kształt i charakter rozpatrywanych prób; obecności i wpływu zachodniego kontekstu intelektualno-kulturowego na rosyjskie wysiłki samopoznawcze; przesłanek i czynników, współdecydujących o centralnym miejscu oraz żywotności i kierunkach ewolucji dążeń samopoznawczych w filozofii, myśli, tradycji i kulturze rosyjskiej; światopoglądowych, ideologicznych i społecznych funkcji, a także następstw podobnego sposobu myślenia o Rosji i postaw z nim związanych w procesach kształtowania się i charakterze wspólnoty rosyjskiej; przejawów i sposobów uświadamiania sobie – przez autorów owych pytań usiłujących „zrozumieć Rosję” – wielorakich problemów, jakie się z nimi wiążą.

Russian Questions about Russia as a Philosophical Problem

Keywords: *Russia, questioning, (self-)knowledge, tradition, Kant, a priori, intention, objectivity, (self-)problematization*

The home country of Dostoevsky and Soloviev is a land that for ages has been putting the question of its own identity. These efforts aim at finding a definite and permanent solution, and growing from the local philosophical, cultural and intellectual tradition they cannot be considered settled before an ultimate ‘understanding of Russia’ has been achieved. They are an interesting subject of study, when they are viewed against the background of a tacit but unmistakable assumption shared by most of its champions that Russia is unfathomable, and

therefore all attempts to understand it must end in a better understanding of the researcher, rather than his subject matter, and perhaps fortunately so. Following neo-Kantian precepts, one can say that studying Russia is *a priori* an inexorably 'subject oriented project.' The thrust of the endeavor is at a discovery of a new type of sense and meaning. It is a sense-generating undertaking that can only culminate in the establishing a new corollary to the intentions of the quest which sooner or later are revealed as a foray into the realm of self-knowledge.