

Ewa Matuszczyk

Wydział Historyczno-Socjologiczny
Uniwersytet w Białymstoku

Analiza porównawcza metodologii badań na tożsamością rosyjską

(rozważania wokół „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy Mariana Brody¹ oraz *Taniec Nataszy. Z dziejów kultury rosyjskiej* Orlando Figesa²)

Współczesne badania nad Rosją stanowią rozległą dziedzinę o interdyscyplinarnym charakterze. Istniejąca już bogata literatura z tej dziedziny wciąż jest wzbogacana o nowe pozycje autorów polskich, rosyjskich i zachodnich. Rodzi to potrzebę dyskusji o problemach metodologicznych z nimi związanych. W szczególności istotne są badania porównawcze metodologii stosowanych w już opublikowanych pracach, ponieważ analiza konkretnych przypadków pozwala lepiej ocenić poznawczą wartość każdego z nich.

Niniejszy artykuł jest próbą dokonania analizy porównawczej prac pochodzących z dwóch różnych obszarów kultury intelektualnej. Pierwsza z nich to praca Mariana Brody „Zrozumieć Rosję?” *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, druga – *Taniec Nataszy. Z dziejów kultury rosyjskiej* brytyjskiego historyka Orlando Figesa, obie opublikowane w 2011 roku. Już tytuły obu prac świadczą o tym, że wymagają one rozległych badań kontekstualnych. Prekursorem i najwybitniejszym specjalistą w zakresie kontekstualnych badań nad Rosją w Polsce jest Profesor Andrzej Walicki, stąd jego podejście metodologiczne traktuję tutaj jako jeden z wzorców heurystycznych.

Mój artykuł poświęcony analizie pracy Profesora Andrzeja Walickiego, wybitnego znawcy filozofii rosyjskiej, zamieszczony w 8 tomie „Białostockich Tek Historycznych”³ kończył się podsumowaniem zatytułowanym *Metodologia jako filozofia i czyn*. Uważam, że konkluzje zawarte w tym posumowaniu mają sens, o ile nie będą jednorazowym aktem, ale staną się stale obecną perspektywą

¹ M. Broda, „Zrozumieć Rosję?” *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*, Łódź 2011, ss. 544.

² O. Figes, *Taniec Nataszy. Z dziejów kultury rosyjskiej*, Warszawa 2011, ss. 666.

³ E. Matuszczyk, *Przemilczeć Walickiego*, „Białostockie Teki Historyczne”, t. 8, 2010, s. 231–246.

badawczą. Dlatego obecny artykuł traktuję jako kontynuację pewnego procesu badawczego.

Wydaje się, że analiza porównawcza metodologii zastosowanych przez M. Brodę i O. Figesa oraz skutków poznawczych każdej z nich może stanowić znaczące *pendant* do dwóch podejść metodologicznych reprezentowanych przez polskich badaczy Rosji, a znamionowanego przez dwie postaci – Profesora Andrzeja Walickiego oraz Cezarego Wodzińskiego. Różnica między nimi dotyczy tego, jak traktować badania nad Rosją i ideą Rosji z jej religijnym wymiarem, bardzo znaczącym, bo traktowanym jako klucz do zrozumienia Rosji. W badaniach nad Rosją Profesor Walicki stosuje program humanistyki rozumiejącej, czyli badanie idei „w ramach historii światopoglądów, a nie zagadnień czysto teoretycznych”⁴. C. Wodziński nazywa podobne stanowisko „redukcyjnym” i preferuje rozpatrywanie idei poza kontekstami historycznym i społecznym. Bezspornie w pewnych sytuacjach, zwłaszcza w badaniach historyczno-filozoficznych, jest to podejście uzasadnione, ale jego wartość staje się problematyczna, gdy chcemy poprzez analizę idei w Rosji poznać tożsamość Rosjan, w konsekwencji – samą Rosję. Przyjrzyjmy się zatem, jakie pozycje w tym sporze zajmują Marian Broda i Orlando Figes. Zwłaszcza zawarte w pracy Mariana Brody bardzo liczne, ale zarazem bardzo rozproszone, rozważania o metodologii własnej i innych autorów dają się lepiej zrozumieć wówczas, gdy jasno się wyartykułuje główne stanowiska i określi stosunek badacza do nich.

1. Metoda Mariana Brody

Zacznę od stwierdzenia, które następnie postaram się zilustrować, że cel i przedmiot swojej pracy badawczej M. Broda zdaje się ustanawiać na pozycji „meta-” w porównaniu z przedstawioną wyżej „opozycją” Walicki/Wodziński. Pozycję „meta-” zdaje się zapowiadać już sam tytuł, gdzie *Zrozumieć Rosję* opatrzony jest stwarzającymi podwójny dystans cudzysłowem i znakiem zapytania⁵. Początkowo swój cel M. Broda formułuje dość tradycyjnie i określa go jako **analizę** „prób «rozumienia Rosji»”, spodziewając się, że *może ona otwierać ważną perspektywę poznawczą, istotną przy badaniu rosyjskiej myśli filozoficznej i znacznie szerszej tradycji intelektualno-kulturowej*⁶.

Gdyby tak zapowiedzianą drogę badawczą zinterpretować, że próby rozumienia Rosji traktowane są jako pierwotne, a filozofia i szeroko pojmowana tradycja intelektualno-kulturowa jako wtórne, oznaczałoby to, że jej Autor czyni tym sa-

⁴ A. Walicki, *Idee i ludzie. Próba autobiografii*, Warszawa 2010, s. 95.

⁵ M. Broda, op. cit., s. 7.

⁶ Ibidem, s. 8.

mym mocną deklarację merytoryczną, polegającą na nieuznawaniu uprawianej w Rosji filozofii za dziedzinę autonomiczną *par excellence* wobec prób samopoznania podejmowanych przez Rosjan. Krótko mówiąc, pociągałoby to za sobą wnioski, że rosyjscy filozofowie filozofują wyłącznie po rosyjsku.

Autor jasno przedstawia założenia dotyczące metody, jaką zamierza stosować, żeby zrealizować tak sformułowany cel. Podobnie, jak Profesor Walicki, uważa on, że „rosyjskie pytania o Rosję „mogą być przedmiotem różnorodnych uzupełniających się analiz – socjologicznej, psychologicznej, antropologicznej itp., jednakże, jego zdaniem, *sens, charakter i kształt pytań o Rosję, związanych z nimi wysiłków poznawczych oraz typ – i zasadnicze wyznaczniki treści, poszukiwanych, uzyskiwanych, akceptowalnych i akceptowanych na nie odpowiedzi – mogą i powinny być objaśniane przez właściwości szerszego kontekstu kulturowego, myślowego i duchowego, w którym się one pojawiają*”⁷.

Analiza cytowanego wyżej fragmentu dowodziłaby, że Broda w sporze między Walickim i Wodzińskim staje po stronie Profesora Walickiego, w rzeczywistości jednakże nie podąża w tym kierunku, co Profesor Walicki. Deklaruje bowiem, że badania Rosji i rosyjskości mogą stać się heurystycznie płodne w perspektywie kantowskiego transcendentalizmu w wykładni Profesora Marka Siemka. Jego istotą jest założenie, że w procesie poznania podmiot jest stroną aktywną, współtworzącą przedmiot poznania. Zgodnie z tym założeniem, Marian Broda przyjmuje, że „każda próba poznawcza wyznaczona [...] pytaniem o Rosję [...] jawi się jako akt podmiotowy”, a tym samym *odnajdywane w jego rezultacie „istota” i w ogóle „przedmiotowość” rosyjskości nie są zatem „bytem samym w sobie”, [...], lecz stanowią korelat określonej intencji podmiotowej. Pytanie o Rosję nie jest „zewnętrzne” wobec swego przedmiotu, lecz w zasadniczych rysach zakłada go już z góry*⁸.

Czy to stwierdzenie przesądza więc, że przedmiotem badań recenzowanej pracy nie jest realna Rosja, a wyłącznie myślenie o Rosji analizowane poza kontekstem kulturowym? Odpowiedź na pytanie, co w takim myśleniu jest podmiotową intencją, a co nie, nie jest możliwa bez porównania myślenia z przedmiotem, o którym się myśli. Na gruncie kantyizmu tego rodzaju zabieg jest wykluczony. Kantyizm bowiem **zakłada, a nie odkrywa**, co wnosi *a priori* podmiot w przedmiot poznania (że jest to, na przykład, czas i przestrzeń w badaniach przyrody). Kantowskie *a priori*, jako transcendentalne, jest niezależne od ludzkiego doświadczenia, chociaż się do niego stosuje. Marian Broda chce znaleźć *a priori* w odniesieniu do myślenia o Rosji, które Kant ustanowił w odniesieniu do myślenia o przyrodzie. Odpowiedzi wymaga pytanie, czy M. Broda chce znaleźć, czy założyć jakąś stałą ramę myślenia o Rosji? Czy jego *a priori* ma być trans-

⁷ Ibidem, s. 8.

⁸ Ibidem.

cidentalne, czy kulturowe, albo może transcendentale i kulturowe zarazem? Rzecz w tym jednak, że kontekst kulturowy może być uznany za podmiotową intencję wnoszoną w przedmiot poznania, ale nie w sensie kantowskim. Wydaje się, że można obronić pomysł Autora tylko deklarując, że mamy tu do czynienia nie z kantyzmem, a z myśleniem analogicznym do niego.

Tego typu metodologicznie niejasności jest u M. Brody jest sporo. Śledzenie tego, co Autor zapowiada, a co robi w swojej pracy z przeogromnym materiałem, jest zatem dość trudne, mimo iż powielekroć przypomina on, co ma na uwadze. Porównajmy, przykładowo, określenie celu pracy ze strony 8 z celami deklarowanymi na stronie 11. Czy mamy tu do czynienia z dookreśleniem, czy raczej znacznym rozszerzeniem? Już pobieżne przyjrzenie się poniższej cytacie, pozwala stwierdzić, że odpowiedź jest jedna – raczej z tym drugim, ponieważ Broda wymienia ich przecież kilka. Są to:

1. „analiza rosyjskich pytań o Rosję i formułowanych na nie odpowiedzi”, która
2. „nie jest jedynie analizą tamtejszej refleksji nad kulturową tożsamością rosyjskości, ale również [...] analizą samej owej tożsamości oraz współzależności ich obu”
3. refleksja nad przyczynami „ustawiczości tamtejszych poszukiwań własnej tożsamości, wyznaczonych imperatywem „zrozumienia Rosji”
4. refleksja nad tym, co ów fenomen poszukiwań „świadomie lub bezwiednie zakłada, co przesłania i czego szuka”⁹.

Celów badawczych jest tu nie tylko wiele, ale w dodatku są one bardzo niejednorodne z punktu widzenia metodologii. Czym innym bowiem jest analiza rosyjskich pytań o Rosję i odpowiedzi na nie (poziom czysto teoretycznej analizy treści myśli) uzupełniona analizą kontekstu kulturowego (jego znajomość nie jest pochodzenia teoretycznego, lecz empirycznego), czym innym zaś analiza rosyjskiej tożsamości (poziom empiryczny) niepokrywająca się zresztą z próbami samopoznania. Uważna lektura recenzowanej książki nie potwierdza realizacji punktu drugiego. Jest analiza refleksji nad kulturową tożsamością rosyjskości, ale nie ma analizy tożsamości. Do tego potrzebna byłaby znajomość tożsamości statystycznego Rosjanina, czego w pracy Brody brak. Dane statystyczne, które badacz przytacza, na przykład na stronie 205, choć empiryczne, nie mogą być traktowane serio. Odzwierciedlają one bowiem wyobrażenia autorów ankiet, a nie samych ankietowanych. Tak bowiem zawsze się dzieje, kiedy ankietowani mają za zadanie wybrać jedną lub kilka spośród sformułowanych w ankiecie możliwości, ale nie mogą mówić ani myśleć własnym tekstem, własnymi kategoriami. Ankieter, ograniczając ilość możliwych odpowiedzi i narzucając sposób formułowania myśli, w rezultacie decyduje, jakie odpowiedzi mogą paść, a jakie są wykluczone, a tym samym, jaką wizję świata można zrekonstruować, opierając

⁹ Ibidem, s. 11.

się na nich. Gdyby nawet uwzględnić te nieliczne przytoczone dane statystyczne, to z punktu widzenia proporcji między nimi a resztą analizowanego w tej obszernej pracy materiału, można stwierdzić, że przedmiotem analizy są przede wszystkim teksty filozoficzne lub polityczne, znacznie rzadziej teksty literackie, a już najmniej badania ankietowe. Jednym słowem, analizuje się konsekwentnie refleksje nad tożsamością rosyjską, ale nie tożsamość jako taką.

Warto przyrzeć się, na jakiej bazie źródłowej opiera Autor swoje analizy. Tytułem ilustracji charakteru bogatej skądinąd literatury wykorzystanej w tekście przytoczę, kogo M. Broda pomija w swej analizie. Tak więc Mikołaj Gogol wspomniany jest w nim 3 razy, Lew Tołstoj 5 razy, Antoni Czechow czy Izaak Babel ani razu przy 64 odwołaniach do M. Bierdiajewa, czy 31 do W. Putina. Z pisarzy rosyjskich wyróżnione miejsce zajmuje jedynie F. Dostojewski. Z punktu widzenia badań nad filozoficzną ideą Rosji taka proporcja mogłaby zostać uznana za właściwą, jednakże z punktu widzenia badań nad ideą Rosji rozumianą szerzej, tzn. jako ideą „wyznaną” przez Rosjan w ogóle, – już nie. Tym bardziej nie jest to więc dobra baza do badania tożsamości Rosjan. Upominam się o literaturę piękną, ponieważ wydaje się, iż z braku reprezentatywnych badań socjologicznych nad tożsamością Rosjan, to właśnie popularność poszczególnych autorów dowodzi nie tylko rzeczywistych gustów literackich szerokiej publiczności, ale w pierwszej kolejności zainteresowań czytelników określonymi tematami oraz sposobami ich traktowania. Dodać trzeba, iż samo stwierdzenie popularności jakiegoś autora czy książki też nie jest wystarczające do wyciągania daleko idących wniosków i wymaga każdorazowo dodatkowych badań nad logiką czytelniczej percepcji.

Podkreślić należy, że dobór źródeł pomijający rosyjską literaturę piękną jest u M. Brody tym bardziej niezrozumiały, że jak najbardziej świadomy. Autor pisze na ten temat, co następuje: *podstawową metodą badawczą będzie w pracy analiza tekstów, w których reprezentatywni – wybitni, wpływowi, bądź typowi – przedstawiciele rosyjskiej filozofii i szerszej tradycji intelektualno-kulturowej podejmują próby samopoznawcze, pytając o Rosję i samych siebie, a także analiza rosyjskich wypowiedzi, w których podobne wysiłki stają się przedmiotem uwagi refleksji*¹⁰.

Powtarzam jednak jeszcze raz swoje zastrzeżenia, iż tak zdefiniowana baza źródłowa może być przydatna do badania przede wszystkim **idei** Rosji niektórych filozofów. Sporne jednak pozostaje kryterium lub kryteria, zgodnie z którymi M. Broda uznaje poszczególnych przedstawicieli rosyjskiej filozofii za wpływowych czy wręcz typowych. Te kryteria nigdzie nie są wyartykułowane i należałoby je dopiero odtworzyć. Bez odpowiedzi więc musi pozostać pytanie, dlaczego do „szerszej tradycji intelektualno-kulturowej” nie należą ani Gogol, ani Czechow, oraz dlaczego ich próby samopoznawcze zostały w pracy pominięte.

¹⁰ Ibidem, s. 23.

Z deklarowanych przez Autora celów badawczych jako główny, a zarazem pomocniczy wobec pozostałych, realizuje on jeden, którego trafne sformułowanie odnajdujemy na stronie 11, 16 i 187 i innych jego pracy. Jest nim analiza uwikłań pytań o Rosję w „uniwersalne struktury mitu”¹¹, czy, inaczej to formułując, analiza podstawowych **struktur pojmowania Rosji** (podkreślenie moje)¹², czy też mówiąc jeszcze inaczej – archetypów samoświadomości rosyjskiej¹³. Zamysł ten pozwoliłby na wyprowadzenie myślenia rosyjskiego z getta „swoistości” i dlatego należy uznać go za bardzo cenny. Pytanie tylko, jak Autor „uniwersalizuje” formy rosyjskiego myślenia oraz jaki wynika z tego poznawczy zysk?

Odpowiedź na pierwszą część pytania jest prosta: rekonstrukcja uniwersalnych struktur mitu dokonana w pierwszym rozdziale pracy M. Brody zostaje przeprowadzona w oparciu o dorobek M. Eliadego. Można przyjąć, iż uniwersalne struktury mitu Eliadego spełniają u Brody rolę kantowskich transcendentálnych struktur poznania. Wydaje się, że takie podejście metodologiczne Brody sytuuje jego pracę poza sporem metodologicznym Profesorów Walickiego i Wodzińskiego. Odpowiedź na drugą część pytania, a mianowicie, czy ta nowa perspektywa badawcza zapewnia nam jakiś poznawczy zysk, jest dużo bardziej skomplikowana? Otóż, wydaje się, że jeśli analiza wypowiedzi o Rosji ma się sprowadzić do odnalezienia w nich archaicznych struktur, których obecność wcześniej założyliśmy, to całość analizy Brody, mimo ogromnego materiału, którym się on posługuje, nie prowadzi do przyrostu wiedzy o Rosji, lecz jest zwykłą ilustracją z góry założonej tezy.

Wadą tego podejścia jest to, że z punktu widzenia analizy uniwersalnych struktur archaicznych wszystkie teksty o Rosji mają ten sam status, to znaczy nie jest ważne, czy są „prawicowe”, „lewicowe”, czy „liberalne”, a nawet nie jest ważne czy są filozoficzne, czy polityczne. Wszystkie rozpatrywane są z takiego poziomu ogólności, czy też głębokości, że znikają między nimi wszelkie istotne dla ich wyznawców różnice. W efekcie pojawiają się u Brody, być może efektowne, ale nieprzekonywająco brzmiące wyrażenia typu: „idea „powrotu do norm leninowskich” koresponduje w ewidentny sposób z archaicznym motywem regenerującego powrotu do początku”¹⁴. W cytowanym zdaniu mamy ilustrację archaiczności myślenia ludzi rosyjskiej politycznej „lewicy”. Tyle tylko, że ideę powrotu do początkowych wartości amerykańskich głoszono również w obecnej kampanii wyborczej w USA. Czy ona również ewidentnie koresponduje z archaicznymi strukturami myślenia amerykańskiego, czy nie? Jeśli zaś nie koresponduje, to warto zadać pytanie, skąd wiadomo, kiedy takie pomysły polityków są archaiczne, a kiedy nie? Jeśli są zawsze, to można wyciągnąć wniosek, że

¹¹ Ibidem, s. 11.

¹² Zob. Ibidem, s. 16.

¹³ Ibidem, s. 187.

¹⁴ Ibidem, s. 198.

rosyjska myśl polityczna nie różni się w swych głębokich strukturach od myśli amerykańskiej. Ja akurat podzielałam taki pogląd, ale problem w tym, że nie wydaje się, żeby takie wnioski leżały w intencjach M. Brody. Gdyby leżały, posługiwałby się dla porównania również innymi tekstami niż rosyjskie. Albo inne pytanie, dlaczego pojawienie się stalinizmu, według Brody, „to złożona zagadka XX wieku”¹⁵, a pojawienie się faszyzmu w Niemczech, Hiszpanii, Włoszech, czy Japonii – nie? Czyż to nie dziwne, że podobny typ myślenia politycznego pojawił się i u chrześcijan, i narodu azjatyckiego znajdującego się całkowicie poza kulturą chrześcijańską?

Myślenie o pewnych wypowiedziach filozoficznych czy politycznych, znaczących w Rosji osób, pod kątem doszukiwania się w nich archaicznych struktur daje obraz przypominający widok z lecącego na dużych wysokościach samolotu. Z tej perspektywy patrząc, w ideę Moskwy – Trzeciego Rzymu w ślad z niektórymi filozofami rosyjskimi Marian Broda wpisuje filozofującego polityka Włodzimierza Lenina. Jego polityczne intencje ilustruje zaś następującym cytatem: *Wszelkimi sposobami wykorzystać zapaloną w Rosji pochodnię światowej rewolucji socjalistycznej po to, żeby przenieść rewolucję do bardziej postępowych i w ogóle wszystkich krajów*¹⁶.

Świetne, tyle tylko, że takie podejście do Lenina, wyśmiewa główny krytyk Lenina, a zarazem „zawodowy” rosyjski nacjonalista Aleksander Sołżenicyn. Pomysł Mikołaja Bierdiajewa polegający na utożsamianiu idei Trzeciego Rzymu z Trzecią Międzynarodówką, który nie budzi wątpliwości Brody, Sołżenicyn uważa za niepoważny¹⁷. Stosując patrzenie z perspektywy zaproponowanej przez M. Brodę na wypowiedzi inne niż rosyjskie, można wyciągnąć wniosek, że podobny pseudomesjanistyczny status ma, na przykład, następująca wypowiedź sekretarza stanu USA Donalda Rumsfelda z października 2001 roku: *Mamy przed sobą dwa rozwiązania. Możemy zmienić sposób, w jaki my żyjemy, bądź też musimy zmienić sposób, w jaki oni żyją. Wybraliśmy to drugie*¹⁸.

Powszechność tego typu wypowiedzi w amerykańskim dyskursie politycznym spowodowała, że polityka prezydenta Busha, z którym współpracował D. Rumsfeld, przez amerykańskiego dziennikarza „New York Timesa”, Marka Dannera została określona jako „wszechstronna, prorocza, [i] ewangeliczna”, wywodząca się z przekonania, że „kiedy demony terroru zostaną pokonane”, większość świata islamu będzie musiała być „zrobiona od nowa”¹⁹.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 175.

¹⁷ A. Sołżenicyn, *Rosja w zapaści*, Warszawa 1999, s. 94–95.

¹⁸ Cyt. za A. Bacevich, *Granice potęgi. Kryzys amerykańskiej wyjątkowości*, Warszawa 2011, s. 84–85.

¹⁹ Ibidem, s. 86.

Zajmując się swoistością Rosji czy dowolnego innego narodu, warto wiedzieć, na przykład, że misjonistyczne przekonania są bardzo powszechne w USA. Misjonistycznym przeświadczeniom zaś z reguły odpowiada podniosła retoryka. Jedni w nią wierzą, inni (najczęściej politycy) tylko posługują się cynicznie w celu realizacji swoich interesów. Zygmunt Bauman cytuje opinię Jose Saragosa o Bushu „jako kowboju, który dostał w spadku świat i wziął go za stado bydła: „on wie, że kłamie, wie, że my wiemy, że kłamie, ale ponieważ jest niepoprawnym kłamcą, nie przestanie kłamać...” i nie on jeden”²⁰. Rosjanie, jak wszyscy inni, mają swoje polityczne interesy, w tym również poza granicami swego kraju. To, że formułują je w podniosłym języku nie własnych interesów, ale „zbawiania” świata, nie wydaje się być czymś szczególnym.

Marian Broda pisze, że *W rosyjskiej świadomości i tradycji politycznej władza od wieków pozostaje nosicielem i narzędziem wyższej – religijnej bądź ideologicznej Prawdy, nadającej jej szczególny status i uprawnienia*²¹.

Można mu odpowiedzieć tekstem amerykańskiego socjologa Lewisa Mumforda z 1961 roku, który następująco scharakteryzował rządy Stanów Zjednoczonych ogarnięte obsesją zewnętrznego zagrożenia: *Jednostronna komunikacja, kapłański monopol na wiedzę tajemną, multiplikowanie tajnych agencji, powstrzymanie otwartych debat i nawet ukrywanie błędów przed publiczną krytyką i zdemaskowaniem... w którym praktyka unieważnia reakcje publiczne i czyni racjonalny sprzeciw równym brakowi uczuć patriotycznych, jeśli w ogóle nie zdradzie*²².

Jeśli Broda mówi o tym, że Putinowska idea jedności aktualizuje „szereg archetypowych wręcz rosyjskich przeświadczeń”, i w charakterze przykładu wskazuje na „tradycyjny kult jedności”, a następnie porównuje ten kult jedności z soborowością i „bolszewickim kolektywizmem”²³, to przecież wyżej cytowany Mumford również mówi o tworzeniu przez amerykańskich polityków sugestywnego wyobrażenia idei jedności.

Nie wszystkie wady pracy Autora wynikają z przyjętej przez niego metodologii. Część wynika z podświadomego przyjmowania za oczywiste tego, co oczywiste zgoła nie jest. Zastrzeżenie budzi na przykład sposób, w jaki M. Broda mówi o powiązaniu idei Rosji z prawosławiem. Z mego punktu widzenia, należałoby podkreślić, iż za każdym razem, kiedy w tych próbach samopoznawczych jest mowa o prawosławiu, to mówi się nie o prawosławiu realnym, ale pewnym konstruowanym przez poszczególnych myślicieli typie idealnym. Inny jest on u W. Sołowjowa, M. Bierdiajewa czy S. Bułgakowa, o słowianofilach nie wspominając. Jeśli się przyjmie, że są to typy idealne, czyli konstrukcje, to można je

²⁰ Z. Bauman, *To nie jest dziennik*, Kraków 2012, s. 63.

²¹ M. Broda, op. cit., s. 208.

²² Cyt. za A. Baccewich, op. cit., s. 116.

²³ Ibidem, s. 204.

wykorzystać, do „mierzenia” dystansu między rzeczywistością, a nimi. Oznacza to, że gdyby Marian Broda przedstawił był w swej pracy rzeczywiste prawosławie, jako kontekst rozmyślań o Rosji, wówczas intencja podmiotowa zawarta w poszczególnych typach idealnych byłaby bardziej widoczna i wiele mówiąca o ich twórcach. Byłaby ona właśnie owym dystansem między tym, jak jest, a tym, jak wbrew faktom, myśli się, że jest, lub chce się myśleć, że jest, lub chce się świadomie wmówić komuś, że jest.

Tymczasem nic z tego, o czym mowa, nie zostało zauważone jako problem badawczy. Tytuł rozdziału 2.1. w recenzowanej pracy, brzmiący *Oblicze Prawosławia*, sugeruje wręcz, że prawosławie jest jedno. Rozdział jest próbą rekonstrukcji zawartości doktrynalnej prawosławia z użyciem archaicznych struktur mitu Eliadego. Rezultaty analizy idą jednak w fałszywym kierunku. Jakże bowiem znaczenie poznawcze ma słuszne skądinąd stwierdzenie, że *przejawy kultu ziemi jako Matki odnaleźć można również [...] u P. Czaadajewa, słowianofilów, W. Rozanowa, M. Fiodorowa, M. Bierdiajewa, D. Mereżkowskiego, F. Dostojewskiego, P. Florenskiego czy S. Bułgakowa*²⁴, skoro w filozofii Bierdiajewa nie odgrywa ono roli w jakikolwiek porównywalnej z filozofią, na przykład, Rozanowa.

Najważniejsze zastrzeżenie budzi jednak pominięcie przez Autora ważnego **historycznego** faktu. Otóż, niezależnie od tego, co, kto i kiedy napisał o prawosławiu i Rosji przed XIX wiekiem, na stałe do dyskursu politycznego i filozoficznego zostało ono wprowadzone świadomie (i jak się okazało, skutecznie) w drodze decyzji politycznej w roku 1833. Stał za nią minister oświaty ludowej Siergiej Uwarow, który tak relacjonował carowi historię sformułowania przez niego triady „prawosławie, samowładztwo, ludowość”: *Należało umocnić ojczyznę na trwałych podstawach [...], znaleźć pierwiastki stanowiące rozpoznawczy charakter Rosji i tylko jej właściwe*²⁵. Brak informacji na temat tego politycznego aktu w podrozdziale poświęconym prawosławiu, liczącym 27 stron, pozbawia czytelnika możliwości własnej oceny jak tworzył się rosyjski „tożsamościowy” dyskurs społeczno-polityczny i jego siatka pojęciowa, oraz, czy miał on charakter samopoznawczy czy autokreatywny.

2. Przedmiot i metody badania Orlanda Figesa

Taniec Nataszy Orlando Figesa swoim tytułem zrywa z kalkami myślowymi, kojarzonymi z badaniami nad Rosją. Stwarza przy tym wrażenie lektury łatwej, a przez to niegłębokiej. W rzeczywistości mamy do czynienia z dobrą warsztatowo pracą, wnoszącą wiele nowego do badań nad Rosją. Nie chodzi tu przy

²⁴ M. Broda, op. cit., s. 89.

²⁵ M. Heller, *Historia Imperium Rosyjskiego*, Warszawa 2000, s. 558.

tym o wprowadzenie w obieg nowych informacji, lecz o umiejętne wyzyskanie z materiału znanego nowych sensów. W dodatku wszystko to podane w sposób zwyczajny i bez tajemnic.

Prace M. Brody i O. Figesy byłyby nieporównywalne, gdyby nie to, że obie dotyczą rosyjskiej tożsamości. Książka Figesy wprawdzie nosi podtytuł *Z dziejów kultury rosyjskiej* i zdaje się nie zapowiadać badań nad tożsamością, ale na stronie XXX Autor definiuje, że celem jego pracy jest uchwycenie natury rosyjskiej tożsamości. Nie znaczy to, że podtytuł jest mylący. Wręcz przeciwnie, trafia on w samo sedno, albowiem określa **kulturę** zarówno **jako niezbędny kontekst** kształtowania tożsamości (jest to całkowicie zewnętrzna wobec kształtującej się tożsamości determinanta), **jak i przejaw** tejże tożsamości. Według trafnej uwagi metodologicznej Figesy,

„Tożsamość” jest dziś modnym słowem, ale niewiele znaczy, jeśli nie da się pokazać, czym ona jest w życiu społecznym. Kultura to nie tylko dzieła sztuki i dyskusje literackie, ale także niepisane zasady, znaki i symbole, obrzędy i wspólne postawy, które ustalają społeczne znaczenie tych dzieł i kształtują wewnętrzne życie społeczeństwa²⁶.

Figes nie ogranicza się zatem do analizy tekstów pisanych przez nielicznych i czytanych przez niewiele więcej licznych, ale **wyczytuje** tożsamość z całości zachowań i obyczajów wszystkich członków populacji. Co ważne, ci „wszyscy” nie są ogólnikowymi wszystkimi, ale arystokracją, szlachtą, chłopami, kupcami, Rosjanami na obczyźnie, Rosjanami „radzieckimi” itp. Przechodzimy z poziomu meta-, poziomu lotu samolotu, z którego nie widać różnicy między rosyjskością Bierdiajewa i chłopca spod Wołogdy, na poziom poniżej wszelkiej filozofii pisanej i czytanej, z której to perspektywy istotne są przede wszystkim różnice, ponieważ one tworzą pełnokrwistą całość. Sprecyzowane wyżej rozumienie „tożsamości”, co ważne i słuszne, jest także ograniczone w czasie, – konkretnie, do wieków XVIII–XX, czyli nie pretenduje do żadnej ponad-, czy ahistoryczności.

Zapowiedziane i dokonane przez Figesy odtworzenie zróżnicowania postaw Rosjan w układzie synchronicznym i diachronicznym powoduje, że obie porównywane książki muszą się różnić znacząco metodą i bazą źródłową. O ile M. Broda w swej niezwykle erudycyjnej pracy w poszukiwaniu uniwersalnych struktur myślenia proponuje nam spojrzenie na Rosję z nie tyle z filozoficznego, ale wręcz z metafizycznego punktu widzenia, Figes dla realizacji tego samego celu proponuje zabieg odwrotny, czyli spojrzenia na nią z poziomu poniżej filozoficznego. Daje to efekt znacznego zsocjologizowaniu tekstu. W sporze między A. Walickim a C. Wodzińskim sytuuje go to jednoznacznie po stronie Profesora Walickiego. Ta socjologizująca perspektywa przesądza zarazem, że Figes czerpie z zupełnie innych źródeł wiedzy niż M. Broda. Zapowiada on, że w jego pracy *omówienia dzieł literackich [...] przeplatać się będą z obrazkami życia codzien-*

²⁶ O. Figes, op. cit., s. XXX.

nego (dzieciństwo, małżeństwo, życie religijne, stosunek do przyrody, zwyczaje kulinarne, postawa wobec śmierci), w których przejawia się charakter narodowy²⁷

Przyjmuje on więc, że o stanie świadomości społecznej, jeśli chodzi o źródła pisane, więcej mówi literatura piękna niż filozoficzna. Jest to pogląd, który wydaje się najbardziej płodny poznawczo. Nie dlatego zresztą, żeby literatura była prostym odzwierciedleniem rzeczywistości (choć czasem tak też jest), ale ze względu na charakter literatury rosyjskiej. W mojej ocenie zaletą literatury rosyjskiej jest to, że uprawia ona coś, co za krytykiem literackim Henrykiem Berezą można określić mianem historiozofii społecznej. Mówi ona wiele zarówno o rosyjskich literatach, ale jeszcze więcej o rosyjskich czytelnikach, czyli, inaczej mówiąc, o rosyjskim społeczeństwie. Zaletą takiego historiozoficznego podejścia jest to, że historiozofia społeczna nie może być uprawiana w *oderwaniu od osoby ludzkiej, ponad lub poza nią, w czystej teoretycznej lub praktycznej abstrakcji, uniezależnionej od człowieka, nie respektującej jego psychofizycznej realności, rozmiągającej się z wiedzą o tym, kim jest człowiek jako właściwy podmiot i przedmiot wszelkich ludzkich działań społecznych*²⁸. Człowieka brak w książce M. Brody. Wskazywałam, jak unieważnia on różnice między rosyjskimi myślicielami różnych orientacji, koncentrując uwagę na wspólnych cechach ich myślenia. Tymczasem w każdej z epok Rosjanin jest przede wszystkim człowiekiem, a dopiero potem Rosjaninem. Właśnie to ma za przesłankę główną historiozofia społeczna, która jest *nie do pomyślenia bez psychologii, czy lepiej, bez duszoznawstwa*²⁹, *jeśli tym terminem nazwać sumę wiedzy o wewnętrznych, zdeterminowanych biologicznie i społecznie, motorach ludzkiej aktywności*³⁰. Wszystko to mamy w pracy Figesa – poszukiwania duszy (rozdział V) i zapowiedziane w wyżej przytoczonym cytacie wewnętrzne (rozdziały II, III, IV i VI) i zewnętrzne (rozdziały – I, II, VI) konteksty kulturowe. W efekcie otrzymujemy żywych Rosjan.

Figes trafnie rekapitułuje powszechne wady badań nad Rosją i chociaż „nie rusza” filozofów, to jednak można te wady przypisać również im: *Mamy [...] skłonność zsyłać rosyjskich artystów, pisarzy i kompozytorów do getta „szkoły narodowej” i traktować ich nie jako indywidualnych twórców, ale mniej lub bardziej typowych przedstawicieli tej szkoły. Chcemy, aby Rosjanie byli „rosyjscy”, a ich sztuka dała się łatwo wyróżnić dzięki użyciu motywów ludowych, dzięki cebulastym kopułom, dźwiękom dzwonów i „rosyjskiej duszy”*³¹.

Według brytyjskiego pisarza ta postawa badawcza pociąga za sobą negatywne skutki, a mianowicie utrudnia „właściwe rozumienie Rosji i jej central-

²⁷ Ibidem.

²⁸ H. Bereza, *Bieg rzeczy. Szkice literackie*, Warszawa 1982, s. 70.

²⁹ To określenie zwłaszcza dobrze oddaje istotę zmagania literackich w Rosji.

³⁰ Ibidem.

³¹ O. Figes, op. cit., s. XXIX.

nego miejsca w kulturze europejskiej w latach 1812–1917”. Tymczasem, według niego, należy pamiętać, iż *Wielcy twórcy rosyjscy tego okresu (Karamzin, Puszkina, Glinka, Gogol, Tołstoj, Turgeniew, Dostojewski, Czechow, Riepin, Czajkowski, Rymski-Korsakow, Diagilew, Strawiński, Prokofiew, Szostakowicz, Chagall, Kandinsky, Mandelsztam, Achmatowa, Nabokov, Pasternak, Meyerhold i Eisenstein) byli nie tylko „Rosjanami”, lecz także Europejczykami. Te dwie strony tożsamości splatały się ze sobą i wzajemnie od siebie zależały. Były wręcz nierozdzielne i niezbywalne*³².

Pokrywa się to w zupełności z konsekwencjami, jakie dzięki podobnej metodzie uzyskał Profesor Walicki. Warto przytoczyć tytułem przykładu jego ocenę najbardziej swoiście rosyjskich filozofów, czyli słowianofilów: *słowianofilska antyteza Rosji i Europy pokrywa się w najdrobniejszych szczegółach z kontrastem między Gemeinschaft i Gessellschaft w ujęciu Tönnisa, a [...] słowianofilska krytyka zachodniego racjonalizmu daje się wytłumaczyć w świetle socjologii weberskiej jako reakcja na proces racjonalizacji, który zarówno słowianofile jak i Weber uważali za specyficzny dla Zachodu*³³.

Takie *credo*, jak u Figesy i wnioski, jak u Walickiego, są niewidoczne w podejściu M. Brody.

W celu zademonstrowania, jak znaczące informacje dotyczące kontekstu kulturowego są nieobecne u M. Brody, warto przytoczyć kilka przykładów z pracy Figesy. Oto pierwszy z nich.

Ponieważ według Figesy idee, w tym również idea Rosji, nie są wrodzone, lecz współtworzone przez intelektualistów i ich odbiorców, Figes słusznie uważa za konieczne zbadanie, jakim potencjałem intelektualnym (wyrażonym w innych niż filozofia postaciach) dysponowała Rosja w XVIII i pozostałych wiekach. W efekcie okazuje się, że odbiorczyniami kultury w latach osiemdziesiątych XVIII wieku były głównie kobiety. Figes cytuje wypowiedź na ten temat ambasadora Francji w Rosji: *rosyjskie szlachcianki „prześcignęły mężczyzn w marszu ku postępowi: spotykało się wiele eleganckich kobiet i dziewcząt, pełnych oglądy towarzyskiej, mówiących siedmioma lub ośmioma językami, umiejących grać na kilku instrumentach i znających najstynniejszych powieściopisarzy i poetów francuskich, włoskich i angielskich”*. Natomiast mężczyźni mieli niewiele do powiedzenia³⁴.

Taki stan rzeczy trwał bardzo długo (i trwa bodaj do dziś), bowiem również w czasach Puszkina literaturę piękną czytały głównie kobiety.

Z przytoczonego cytatu widać także zainteresowanie głównie literaturą światową, a co z literaturą rosyjską? – otóż Figes przypomina, że nie było jej. Zwraca on uwagę na to, że kiedy w roku 1802 historyk Mikołaj Karamzin stworzył

³² Ibidem.

³³ A. Walicki, op. cit., s. 97.

³⁴ O. Figes, op. cit., s. 48.

panteon autorów rosyjskich, to mimo iż rozpoczął go od legendarnej postaci pieśniarza Bojana, „na liście figurowało zaledwie dwadzieścia nazwisk”³⁵. Powodem był brak rosyjskiego języka literackiego. Jak złożoną sprawą było jego tworzenie, świadczy to, że A. Puszkina, którego zasługi na tym polu nie sposób przecenić, „uznał za wskazane wytłumaczyć znaczenie rosyjskiego słowa *samobytnost*’ („oryginalność”), dodając w nawiasie jego francuski odpowiednik”³⁶. Mówimy o słowie, które w dywagacjach na temat duszy rosyjskiej i idei Rosji odgrywa w drugiej połowie XIX i w XX wieku ważną rolę. Właśnie w świetle tych dywagacji niezwykle ważne jest podkreślenie paradoksalności faktu, że wielu wykształconych Rosjan mówiło tylko gwara, której nauczyli się w dzieciństwie od służących”³⁷. Mówimy wciąż o wieku XIX.

Podobnie szczegółowo Figes naświetla kwestię prawosławia Rosjan w zależności od ich pozycji w strukturze społecznej. Ograniczę się tutaj do przytoczenia konkluzji z tych obszernych analiz i przytoczenia najbardziej ciekawych cytatów ilustrujących stan rzeczy w analizowanych obszarach. Jeśli chodzi o prawosławie arystokracji, to Figes stwierdza krótko: „religia prawosławna odgrywała niewielką rolę w wychowaniu arystokracji”, albowiem „typowe dla arystokracji było przeświadczenie o chłopskim charakterze prawosławia”³⁸. Szeroko analizuje temat prawosławia chłopów. Przytacza, między innymi, opinie Wissariona Bielińskiego oraz księdza prawosławnego Iwana Biełłustina. Pierwszy twierdzi, że rosyjski lud jest „głęboko ateistyczny”, „ma sporo przesądów, ale ani krzty religijności”, wypowiedź drugiego warta jest przytoczenia w całości:

*Na stu chłopów najwyżej dziesięciu umie czytać wyznanie wiary i dwa, trzy krótkie pacierze (oczywiście bez najmniejszego pojęcia lub zrozumienia, co czytają). Najwyżej dwóch lub trzech na tysiąc chłopów zna dziesięć przykazań; co zaś się tyczy kobiet, szkoda nawet słów. I tak wygląda prawosławna Ruś! Wstyd i hańba! A nasi faryzeusze śmiało krzyczą na prawo i lewo, że tylko w Rosji wiara została przechowana w nieskażonej postaci – na Rusi, gdzie dwie trzecie ludu nie ma najmniejszego pojęcia o wierze!*³⁹

Żarliwość religijna na Rusi była udziałem staroobrzędowców i uczestników innych sekt, których liczba w XVIII wieku wynosiła 3 miliony, a w wieku XX już 30⁴⁰ (niektóre szacunki mówią o 40 milionach) na 120 milionów mieszkańców. Czy ten proces odchodzenia od oficjalnej cerkwi nie był wart szerokiego skomentowania w pracy M. Brody?

³⁵ Ibidem, s. 49.

³⁶ Ibidem, s. 51–52.

³⁷ Ibidem, s. 56.

³⁸ Ibidem, s. 58.

³⁹ Ibidem, s. 318.

⁴⁰ Ibidem, s. 343.

Figes zwraca poza tym uwagę na fakt, iż staroobrzędowcami była większość moskiewskich kupców. W stosunku do ich kodeksu moralnego czyni obserwacje, jakie Maks Weber poczynił w stosunku do protestantyzmu, a mianowicie, że kodeks ten był podobny do kodeksu kwakrów. Łączył on takie ich cnoty jak „oszczędność, trzeźwość i przedsiębiorczość z nakazem działalności dla dobra wspólnego”⁴¹. Zaletą Figesa jest, że zdaje sobie sprawę, jak wielkie znaczenie społeczno-cywilizacyjne miały te cechy. Nakaz działalności dla dobra wspólnego był, na przykład, realizowany w postaci działalności „sponsorskiej” w dziedzinie kultury wysokiej. Figes przytacza sztandarowe przykłady: potentat kolejowy Sawwa Mamontow był operowym impresariem i finansował „Mir Iskusstw”, potentat włókienniczy Paweł Trietiakow był mecenasem sztuk pięknych i założycielem największej w owych czasach w Europie galerii kolekcji malarstwa rodzimego, Konstanty Stanisławski pracujący u swego ojca – kupca był współzałożycielem słynnego po dziś dzień Moskiewskiego Teatru Artystycznego. Trietiakow sponsorował malarstwo typowo rosyjskiej grupy malarskiej tzw. *pieriedwiżnikow*, którzy zamierzali malarsko odtworzyć ideę rosyjskości. Czy kupcy i przemysłowcy rosyjscy reprezentują ideę rosyjską według Bierdiajewa, Sołowjowa i innych, na których opiera swą wizję tożsamości rosyjskiej Broda? Oczywiście, nie. Ich nazwiska nie padają w jego książce ani razu, a czym byłaby rosyjska kultura wysoka bez ich wsparcia?.

W odróżnieniu od Figesa mamy u M. Brody nieuzasadniony w stosunku do celu, jakim jest badanie tożsamości Rosjan, przechył w stronę preferowania źródeł pisanych, przede wszystkim, filozoficznych, niedostatecznie osadzonych w kontekście kulturowym. Nietrudno jest zbadać, o ile się tego chce, ile znaczą teksty filozoficzne nie dla wąskiego grona filozofów, ale szerokich kręgów czytelnicznych. Na przykład, o nikłym miejscu filozofii w kształtowaniu się szeroko rozumianej świadomości społecznej w XX wieku dużo mówi cytata z autobiografii N. Berberowej, której twórczość jest dla O. Figesa jednym z ważnych źródeł wiedzy o rosyjskiej emigracji. Autorka, osoba należąca niewątpliwie do elity kulturalnej Rosji przedrewolucyjnej i emigracyjnej, o dwóch najważniejszych postaciach filozoficznych Rosji pisze krótko: *Kiedy Lenin mówi o materii przeciwstawiając ją energii, kiedy Bierdiajew mówi o pierwiastku materialnym (reakcji) i duchowym (rewolucji), [...] pojęcia te pobrzmiwają dla mnie fałszem*⁴². Jeśli dla niej Bierdiajew (znany jej osobiście) nie jest osobą znaczącą, wpływającą na jej myślenie, to tym bardziej można założyć, że nie wpływał on na miliony gorzej od Berberowej wykształconych umysłów chłopskich, kupieckich, urzędniczych itd..

⁴¹ Ibidem, s. 197.

⁴² N. Berberowa, *Podkreślenia moje. Autobiografia*, przekład E. Siemaszkiewicz, Wyd. Noir sur Blanc, 1998, s. 40.

W ogóle należy podkreślić, że zaletą tekstów niefilozoficznych, traktowanych jako źródło do badań nad tożsamością narodową, jest mniejsza na ogół skłonność do uogólnień. Sami ich autorzy często podkreślają wręcz „środowiskowy” charakter swych ocen, – postawa z definicji obca filozofom. To dlatego demonstracyjne zaimki dzierżawcze znajdujemy, na przykład, w tytule dziennika księżniczki Katarzyny Sayn-Wittgenstein *Koniec mojej Rosji* (podkreślenie – E. M.) *Rosji*, czy cytowanej już autobiografii Niny Berberowej *Podkreślenia moje*.

Warto przeanalizować, dla przykładu, ile „socjologicznych” treści zawierają dzienniki Katarzyny Sayn-Wittgenstein. Po pierwsze, księżniczka podkreśla izolację, wzajemną obcość i brak szacunku warstwy, z której pochodzi, w stosunku do pozostałych rosyjskich warstw społecznych i to nawet tych wyższych: *Ja prawie nie znam ziemian z naszej guberni, ale sądząc z opowieści musi to być ponure towarzystwo*⁴³. Inny zaś cytat dobrze świadczy o tym, że punkt widzenia na ocenę spraw politycznych jest również nieuchronnie „środowiskowy”, a nie rosyjski w ogóle: *Ci, którzy liczyli lub mieli nadzieję, że nowy rząd i hetman są w stanie coś zrobić (oczywiście z punktu widzenia porządnym ludzi, a nie z punktu widzenia proletariatu!), zaprowadzić porządek i sprawiedliwość, ci się gorzko zawiedli*⁴⁴. Po drugie, odsłania ona psychologiczny wymiar odbioru zdarzeń politycznych. Ludzkie, a nie rosyjskie, są jej miotania się między świadomością klasowej winy, a niemożnością pogodzenia się z karą. W jej dzienniku pod datą 23 kwietnia (6 maja) 1918 znajdujemy zapis: *Wina za grzechy wielu pokoleń naszych arystokratycznych przodków, za wady naszego stanu rosła i rosła. Aż w końcu przelała się ostatnia kropla i ogarnęła nas burza, która zniszczyła wszystko*⁴⁵. Zapis z przyznaniem się do „winy” nie unieważnia jednak zapisu z 22 kwietnia (5 maja) 1918 pierwszego dnia Wielkanocy:

*Ja, która niedawno mówiłam o powszechnym wybaczeniu, teraz nauczyłam się nienawidzić i z satysfakcją będę patrzeć, jak ci, których kiedyś najbardziej na świecie nienawidziłam (mowa o Austriakach – E. M.) – wrogowie mojej dawnej ojczyzny – podepczą butami tych, których teraz z całego serca nienawidzę i którymi pogardzam – moich dawnych rodaków, którzy stali się jeszcze większymi wrogami mojej Rosji (mowa o rewolucjonistach – E. M.) A że tymi butami będą oni deptać i mnie, i ludzi mego pochodzenia nie wydaje mi się już istotne...*⁴⁶

W cytowanym fragmencie, zawierającym, zdawałoby się całkowicie partykularny zapis uczuć powstałych w sytuacji rewolucji społecznej i wojny domowej, znajdujemy uniwersalną prawdę o ludziach jako takich, a nie o swoistości Ro-

⁴³ K. Sayn-Wittgenstein, *Koniec mojej Rosji. Dziennik 1914–1919*, Wyd. Noir sur Blanc 1998, s. 214.

⁴⁴ Ibidem, s. 205.

⁴⁵ Ibidem, s. 200.

⁴⁶ Ibidem, s. 197.

sjan; jednym słowem, znajdujemy to, na co tak wyczulony jest Figes, a co jest niemal nieobecne u Brody.

Ciekawym świadectwem jest również dziennikowy zapis Niny Berberowej, z którego wynika, że upadek caratu nikogo nie dziwił. *Wyrastałam w Rosji w latach, – pisze ona, – kiedy dla nikogo tam nie ulegało wątpliwości, że stary świat zostanie tak czy inaczej zburzony, i nikt na serio nie trzymał się starych zasad – w każdym bądź razie w środowisku, w którym wyrastałam. W Rosji 1912–1916 wszystko trzeszczało, wszystko na naszych oczach pękało jak zetłate szmaty. Żyliśmy w atmosferze protestu*⁴⁷. Jej odczucia potwierdza księżniczka Sayn-Wittgenstein w notatce z 20 stycznia 1918: *Nikt nie żałował Mikołaja II, dlatego też przewrót dokonał się tak lekko i szybko. Żalowali go jedynie chłopcy w rodzaju Andrzeja (młodszy brat Autorki – E. M.) albo tacy zatwardziali w swych poglądach ludzie, jak wówczas ja*⁴⁸. Intrigujące, że o abdykacji cara cytowana Autorka nie pisała przez cały 1917 rok i odniosła się do tego faktu dopiero w związku z przybliżającą się pierwszą rocznicą abdykacji. Ten rok Autorka poświęciła na poznawcze i emocjonalne oswojenie zachodzących wokół niej wydarzeń historycznych. W procesie tego osławiania nowej dla Autorki rzeczywistości znaczącą rolę odegrała literatura piękna. Pod datą 19 listopada 1917 roku znajdujemy, na przykład, następujący zapis: *Dopiero co skończyłam „Na dzień” Gorkiego, a wczoraj zaczęłam czytać „Matkę”...dziwne wrażenie. Nie wiem, jakbym to odebrała rok temu. Z pewnością zupełnie inaczej. Teraz niektóre fragmenty powieści „Matka” są dla mnie bardziej zrozumiałe. Dorosłam i dojrzałam do nich, nie są mi obce, mimo ciężłego – „wszyscy robotnicy są naszymi braćmi, wszyscy bogacze są naszymi wrogami”*⁴⁹. W wyniku tej lektury 20 stycznia 1918 roku następująco opisuje ona swe uczucia na widok manifestacji jakiegoś pułku żołnierzy pod czerwonym sztandarem i z Marsylianką (!) na ustach:

*To było uczucie miłości do tego odrażającego tłumu, chęć stopienia się z nim, pragnienie by uznał, że doń należą. To uczucie nie trwało długo. Zaczęło słabnąć, gdy z bliska patrzyłam w ordynarne, zwierzęce twarze żołnierzy, ludzkiego motłochu*⁵⁰.

Ambiwalencja wyrażona w powyższej wypowiedzi może być ujęta filozoficznie jako odwieczna antynomiczność duszy rosyjskiej, ale na poziomie psychologicznym jest zjawiskiem zupełnie zrozumiałym dla wszystkich ludzi, nie ma w niej niczego swoiście rosyjskiego, jest uniwersalna *par excellence*.

⁴⁷ N. Berberowa, op. cit., s. 22.

⁴⁸ K. Sayn-Wittgenstein, op. cit., s. 152.

⁴⁹ Ibidem, s. 127.

⁵⁰ Ibidem, s. 153.

3. Ocena metodologii Orlando Figesa i Mariana Brody oraz rezultatów ich zastosowania

Porównawcza ocena metodologii badań tożsamości rosyjskiej przewijała się przez całość recenzji poświęconej pracom obu Autorów i nie będę tu powtarzać jej szczegółowo. Teraz chcę tylko ogólnie podkreślić walory podejścia rozumiejącego, reprezentowanego konsekwentnie w polskich warunkach przez Profesora Walickiego, a które w swojej pracy zastosował Figes. Podejście to wymaga poznania (szerokiego i drobiazgowego) kontekstu kulturowego. Zakłada zarazem, że, mówiąc językiem socjologii, kontekst kulturowy należy badać na dwóch poziomach; 1. jako wpływający na tożsamość na etapie socjalizacji, zwłaszcza pierwotnej; 2. jako świadomie tworzony, będący przejawem twórczej świadomości jednostek. Z tego punktu widzenia niezwykle cenny jest w pracy Figesa rozdział VII *Rosja w sowieckim obiektywie*, pokazujący trudności na jakie napotykała propaganda radziecka w przebudowywaniu świadomości społecznej. Dowodzi on w całości, że deklarowanie celów politycznych ma się nijak do rzeczywistości w postaci świadomości społecznej. Podatność świadomości na polityczne hasła, nawet podparte aparatem represji, jest słaba z powodu jej inercji i przeoruje tę świadomość naskórkowo.

Metoda Figesa jest całkowicie odmienna od metody M. Brody, koncentrującej się na rozumieniu głębokich struktur szeroko pojętej świadomości społecznej, która jest jednak świadomością wąskiej elity intelektualnej i politycznej wyrażonej w tekstach filozoficznych. W pracy M. Brody mamy do czynienia ze skoncentrowaniem się na inercji świadomości społecznej, jej niepodatności na zmiany. Niedostatecznie, z tego powodu, jest zarysowany kontekst kulturowy. Taki jest rezultat świadomej ucieczki M. Brody od poziomu empirycznego i czytania tekstów rosyjskich myślicieli z poziomu archaicznych struktur mitu. Tak wyabstrahowany z rzeczywistości produkt końcowy musi być martwy.

Mimo ogólnie bardzo pochlebnej opinii o metodologii badań nad tożsamością rosyjską zastosowaną przez brytyjskiego historyka, nie ustrzegł się on pewnych błędów rzeczowych. Polegają one na traktowaniu jako swoiście rosyjskich zjawisk, które miały miejsce w Europie, tyle że wiek wcześniej. Na przykład, odtwarzając różne aspekty kontekstu kulturowego Rosji Figes, nieświadomy, iż identyczne zjawiska miały miejsce w całej Europie i nawet walczone z nimi w podobny sposób, na stronie 13 pisze: *arystokraci, często trzymali żywy inwentarz na dziedzińcach swoich petersburskich pałaców... Piotr wydał więc szereg dekretów zakazujących szwendania się krów i świń po jego pięknych europejskich alejach*⁵¹. Tymczasem wszystkie miasta europejskie w epoce Odrodzenia, a nawet we wczesnym stadium epoki Oświecenia, pod wieloma względami pozostawały aglomeracjami wiejskimi. Jak twierdzi francuski historyk Jacques Delumeau,

⁵¹ O. Figes, op. cit., s. 13.

trzeba było wielu ordonansów królewskich, aby paryżanie przestali hodować króliki i wieprze. Franciszek I tolerował już tylko kurniki”⁵². Również historyk Pierre Chaunu potwierdza, że „Paryż w wieku XVII zawierał, w murach Ludwika XIII, uprawne pola...”⁵³. Podobnie nietrafne są dywagacje Figesa dotyczące oddawania dzieci szlacheckich mamkom, który to zwyczaj miałby rzekomo być swoiście rosyjski⁵⁴. Przyczyna tkwi w tym, że poziom, na którym poszukuje on uniwersalności Rosji, jest tak rozległy (cała sfera życia prywatnego, obyczajów, zwyczajów itp.), iż wymagałby detalicznej znajomości każdego z tych aspektów w Europie, co jest zadaniem ogromnym.

4. Metody obu w świetle teorii socjologicznych

Z przeprowadzonej analizy prac Mariana Brody i Orlando Figesa wynikają pewne wnioski, a mianowicie, badania nad tożsamością zbiorową/wspólnotową, o ile nie są badaniami czysto socjologicznymi, ankietowymi, wymagają:

1. świadomego posługiwania się przez badaczy tekstami filozoficznymi i literackimi w badaniach, które nie mają charakteru historyczno-filozoficznego lub historyczno-literackiego;
2. świadomości sposobów posługiwania się tekstami przez społeczeństwo w procesie socjalizacji, szczególnie socjalizacji wtórnej;
3. rzeczywistego wpływu lansowanych w procesie socjalizacji tekstów na kształtowanie się opinii społecznej;

W realizacji tych celów niezwykle przydatne są dwie teorie socjologiczne – teoria socjologii literatury Pierre’a Bourdieu oraz teoria uniwersum socjologicznego Luckmanna/Bergera.

Francuski socjolog Pierre Bourdieu, zajmujący się między innymi socjologią literatury, rozpisuje badania nad literaturą na następujące cząstkowe zadania:

- „zrozumienie społecznej genezy pola literackiego”;
- zrozumienie wiary, jaka podtrzymuje to pole;
- zrozumienie gry językowej, jaka się w nim dokonuje;
- zrozumienie interesów oraz stawek materialnych lub symbolicznych, jakie są w to pole zaangażowane.

Dopiero realizacja tych poszczególnych celów, według Bourdieu, jest równoznaczna, „całkiem po prostu, z patrzeniem rzeczom w twarz i widzeniem ich takimi, jakie są”⁵⁵. Kategorie „społeczna geneza”, „wiara”, „gra językowa”, „interesy”, „stawki materialne i symboliczne” znakomicie pokazują, dlaczego do

⁵² J. Delumeau, *Cywilizacja Odrodzenia*, Warszawa 1987, s. 238.

⁵³ P. Chaunu, *Cywilizacja wieku Oświecenia*, Warszawa 1989, s. 464.

⁵⁴ O. Figes, op. cit., s. 119.

⁵⁵ P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, Kraków 2001, s. 13.

tekstów należy podchodzić z dystansem. Świetnie też korespondują z teorią uniwersum symbolicznego Luckmanna/Bergera, co dowodzi, że stosowane razem dobrze „pokrywają” obszar badawczy, którym jest kontekst kulturowy świadomości/tożsamości zbiorowej. Czy oznaki takiego świadomego podejścia do tekstów można odnaleźć w omawianych tekstach? Otóż Marian Broda zbyt serio, bez należytego dystansu podchodzi do wszelkich „samopoznawczych” tekstów o Rosji. Natomiast Orlando Figes, nie powołując się na Pierre’a Bourdieu, znakomicie dostrzega pola badawcze opisane przez niego.

M. Broda przecenia społeczne znaczenie tego, co piszą filozofowie i politycy, albowiem nawet, jeśli polityczne znaczenie ich wypowiedzi jest znaczne, nie musi pokrywać się z ich znaczeniem społecznym⁵⁶. Teksty tych pierwszych w powszechnym użyciu nie funkcjonują wcale lub w tak bardzo uproszczonej formie, że można je uznać za teksty zupełnie inne od oryginału⁵⁷. Teksty zaś drugich we wszystkich ustrojach politycznych (zwłaszcza zaś w autorytarnych, czy totalitarnych) funkcjonują w formie zrytualizowanej i wbrew pozorom bardzo niewiele mówią o świadomości i zbiorowych wyobrażeniach społeczeństw. Niewiele też mówią o samej władzy, która używa tego zrytualizowanego języka nawet wówczas, gdy sama przestaje wierzyć w jego skuteczność. W kategoriach przytoczonych wyżej łatwo da się odczytać, co naprawdę zrobił wspomniany wcześniej Uwarow, który połączenie „Rosja – prawosławie – samowładztwo” w prowadził do dyskursu **politycznego** Rosji. Stworzył on cynicznie grę językową, dzięki której uczynił z prawosławia stawkę symboliczną, którą zamierzał posługiwać się w obronie stawki materialnej, czyli carskiej władzy. Cały ten zabieg i jego skuteczność tłumaczy koncepcja uniwersum symbolicznego Luckmanna/Bergera. Pokazuje ona między innymi, że wspólne pole językowe, nie oznacza wspólnoty sensów. W grze, której stawką jest wpływ na kształtowanie wyobrażeń zbiorowych, gracze odwołują się do pewnego nośnego w danym społeczeństwie zestawu słów i zbitek pojęciowych, ale to nie oznacza wspólnoty sensów.

Zgodnie z tą teorią wszystkie społeczeństwa/społeczności, a niezależnie od tego również państwa, budują własne uniwersa symboliczne. Robiła to rewolucyjna Francja i Rosja carska, robiła to Rosja radziecka i robiła to II Rzeczpospolita, robiła Rzeczpospolita Ludowa, ale też III i IV RP, robią Stany Zjednoczone z ich *american dream*. Kiedy uniwersalność aktu tworzenia uniwersum symbolicznego, umyka piszącym o Rosji, sprawia to, że państwowości rosyjskiej, czy to carskiej, czy radzieckiej, stawia się zupełnie absurdalne zarzuty, a mianowicie, że zajmowały się tym, czym zajmują się wszyscy, czyli tworzeniem wzniosłej narra-

⁵⁶ Klęska poznawcza nauki zwanej sowietologią wzięła się z brania za rzeczywistość **społeczną** tego, co było rzeczywistością **polityczną**. Tymczasem już Platon był świadom jak destrukcyjne dla państwa może być to, co dzieje się w sferze prywatnej/społecznej.

⁵⁷ Mam tu na myśli ten sposób funkcjonowania tekstu, który Umberto Eco nazwał jego otwartością.

cji o samej sobie. Jawność i systemowość, z jaką władza tworzy uniwersum symboliczne, budzą często odrazę w intelektualnych elitach, w polskich zwłaszcza, które wprawdzie nieustannie czynią to samo, ale wydaje się im, że dyskretniej. Budzi to ruch odrzucenia metody i samego zjawiska; wierzy się w nierealne, tzn. istnienie społeczeństw/społeczności bez uniwersum symbolicznego, czyli realnie pluralistycznych. Tymczasem takich społeczności nie ma i nie było. Pluralizm to postulat bardzo młody, do tego *par excellence* polityczny (w społeczeństwie respektowany przez nielicznych). Narzucany jest on przez poprawność polityczną **żywemu (a nie idealnemu)** organizmowi społecznemu. Dlatego budzi w niektórych (nie tak znowu nielicznych jednostkach) opór i w rezultacie powstają zjawiska typu o. Rydzyk w Polsce, czy Breivik w Norwegii.

Literatura rosyjska i radziecka jest niezastąpionym i bogatym źródłem wiedzy o ograniczeniach socjalizacji wtórnej, czyli świadomego wpajania uniwersum symbolicznego przez państwo. Tragizm powieści i opowiadań M. Zoszczenko, I. Erenburga, B. Pilniaka, A. Płatonowa i innych polega na tym, że pokazują typowe postacie społeczeństwa rosyjskiego i usiłują odpowiedzieć na pytanie, czy to, jakie one są, zależy od systemu społeczno-politycznego, czy od ich własnych wewnętrznych ograniczeń; jednym słowem, czy istnieją takie zewnętrzne warunki, które pozwoliłyby w końcu zmienić i polubić Cziczikowa. Marian Broda z poziomu swej analizy unieważnia różnice między Bierdiajewem a Leninem, tym bardziej nie dostrzega więc Cziczikowa. A bez niego zrozumieć Rosji się nie da.

Warto zwrócić uwagę, iż ograniczenia we wpajaniu określonych wartości mają charakter dwustronny. Podlega im zarówno socjalizowany (ten, do którego skierowany jest projekt uniwersum symbolicznego), jak i socjalizujący (ten, kto tworzy uniwersum symboliczne). Dostrzegał to już Platon, który problem ograniczeń socjalizacji, którym podlegają socjalizujący, czyli politycy, rozwiązał w ten sposób, iż oddał władzę w idealnym państwie filozofom. Słusznie uznał, że dowolne przesłanie natury metafizycznej (w przypadku Rosji chodziłoby o przesłanie chrześcijańskie, czy marksowskie) może być prawidłowo odczytane jedynie przez filozofów, natomiast do świadomości reszty społeczeństwa dociera ono w postaci uproszczonej i zmitologizowanej, w dodatku wyłącznie przy pomocy rozlicznych pozarozumowych środków perswazyjnych, a nie racjonalnej argumentacji.

Wbrew temu ponadczasowemu odkryciu Platona w dzisiejszych czasach intelektualności (zwłaszcza polscy⁵⁸) piszący o Rosji, czy to carskiej, czy radzieckiej,

⁵⁸ Zmarły niedawno znakomity krytyk literacki Henryk Berezka napisał niegdyś niezwykle trafnie, iż „kompleks kulturalnej wyższości – i spowodowane nim urojenia – jest osobiście polskim fenomenem społecznym o skomplikowanej proveniencji. Upraszczając diagnozę dla jej przejrzystości, można powiedzieć, że zjawisko to ukształtowało się w drugiej połowie dziewiętnastego wieku i stało się długotrwałą chorobą dziedziczną polskiej inteligencji, która powstała na skutek postszlacheckiej degradacji, albo w drodze drobnomieszczańskiego i z rzadka chłopskiego, awansu społecznego” – H. Berezka, op. cit., Warszawa 1982, s. 24.

wyrażają wciąż zdziwienie i oburzenie, kiedy dostrzegają u rządzących przejawy prymitywnego myślenia o wartościach metafizycznych, a także, kiedy stwierdzają, prymitywność metod, za pomocą których próbowano te zniekształcone wartości wprowadzić w życie. U podłoża tego oburzenia leży utopijne założenie (odrzucone przez Platona), że większość społeczeństwa dorasta do moralnego poziomu intelektualistów w ocenie celów życia społeczno-politycznego oraz metod ich osiągania, a w związku z tym godna pogardy jest nieliczna mniejszość dzierżących władzę oraz jej popleczników. W rezultacie snuje się fałszywą opowieść o tym, że nieliczna prymitywna mniejszość doszła do władzy kosztem znacznie liczniejszej mądrej i nieprymitywnej większości, myślącej identycznie, jak oni, intelektualiści. Czy takie założenie może być czymś innym, niż utopią? Jeśli świadomość/tożsamość rosyjską reprezentują na równi Bierdiajew i Putin, to kim jest i skąd się wziął Cziczikow? Postacie z *Martwych dusz* Mikołaja Gogola są typowe. Próba napisania o rzeczywistych, ale zarazem świetlanych postaciach Gogolowi się nie powiodła. Nie powiodła się, ponieważ przeciętna rosyjska jest taka, jak Cziczikow. Pozostaje w związku z tym zmienić/ pokochać Cziczikowa. Wyniosłe niedostrzeżenie go zza pleców Bierdiajewa, czy Sołowjowa nie czyni rzeczywistości rosyjskiej inną niż jest.

Stosunek do Cziczikowa, dodajmy, to nie tylko problem, jak osadzić go w szeroko rozumianej tożsamości rosyjskiej. Jest on bardziej uniwersalny. Fundamentalny dylemat, z jakim zmagają się przedstawiciele rosyjskości, tacy jak Fiodor Dostojewski, na przykład, można sformułować następująco: kto bardziej „kocha” człowieka – ten, kto wierzy, że wszyscy pod wpływem wykształcenia i wychowania mogą stać się niemal tacy, jak intelektualiści (mit oświeceniowy) czy też ten, kto jest przekonany, że Cziczikow, nawet wykształcony, pozostanie Cziczikowem, a mimo to, uważa, że ma on prawo bycia akceptowanym (ideał chrześcijański)⁵⁹; „opisanie” świadomości rosyjskiej bez uwzględnienia tego dylematu musi być uznane za niepełne.

Ostatnia rzecz, na którą chcę zwrócić uwagę, dotyczy uniwersalności typowo rosyjskiej kwestii „Rosja wobec Zachodu i prawosławia”. Rzecz daje się ująć w kategoriach „modernizacja-westernizacja”, to znaczy, czy ekonomiczne i naukowo-techniczne unowocześnianie **dowolnego**, niezachodniego kraju (modernizacja) pociąga nieuchronnie westernizację, czyli wyzbywanie się własnych zwyczajów, obyczajów i systemów wartości czy też nie. W XIX wieku najbardziej jasno wyrazili ją myśliciele rosyjscy, ale kwestia nie była rosyjska, lecz uniwersalna. W czasach współczesnych jest to kwestia fundamentalna dla wszystkich krajów afrykańskich, azjatyckich i w szczególności krajów muzułmańskich. Została ona opisana i przeanalizowana w pracach licznych zachodnich socjologów. Najpopularniejsze z nich to praca Huntingtona *Zderzenie cywilizacji* oraz

⁵⁹ Jest to opisany tak celnie przez F. Dostojewskiego dylemat Raskolnikowa. Rzecz w tym, żeby pojąć, iż dotyczy on każdego z nas.

Barbera *Dżihad contra McŚwiat*. Uwzględnienie faktu uniwersalności myśli rosyjskiej w tym zakresie wydaje się kwestią zasadniczą w ocenie tożsamości rosyjskiej. Jawi się bowiem nie jako przykład nieznanego nikomu poza Rosjanami obsesji autodefinicyjnej, lecz rozważań nad ceną, jaką ma rozwój ekonomiczny i naukowo-techniczny w ogóle. Dodajmy, że nawet słowianofilskie postulaty odrzucenia tego rozwoju z powodu zbyt wysokiej ceny, jaką płaci za nią człowiek, też już dzisiaj nie dziwią⁶⁰.

Reasumując, analiza myśli rosyjskiej z uwzględnieniem koncepcji Bourdieu, Luckmana/Bergera oraz Huntigtona i Barbera pokazuje, iż poszukiwania uniwersalnych struktur w refleksji nad rosyjską tożsamością jest zadaniem celowym. Wydaje się jednak, że spośród wielu możliwych dróg ich poszukiwania najbardziej płodne poznawczo jest jej poszukiwanie z użyciem socjologii i psychologii.

⁶⁰ Por. Z. Bauman, op. cit., s. 182–186.