

**ANDRZEJ
WALICKI**

**O ROSJI
INACZEJ**



Andrzej Walicki

O ROSJI INACZEJ

Fundacja Oratio Recta
Warszawa 2019

[Kup książkę](#)

Spis treści

Karta redakcyjna

Moje sprawy rosyjskie

– z profesorem Andrzejem Walickim rozmawia Janusz Dobieszewski

I. PRZEŁOMOWE LATA DZIEWIĘDZIESIĄTE

Dwa miesiące w Moskwie: marzec–kwiecień 1991

Rosja w upadku

Czy Rosja jest więźniem swej historii?

Czy stosunki polsko-rosyjskie mogą być wzajemnie dobre?

II. DRAMAT REWOLUCJI I PERSPEKTYWY KONSERWATYWNEJ ODNOWY

W stronę rewolucji: tradycje myśli utopijnej w Rosji

Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu

Zlekceważona przestroga, czyli rosyjska wersja zdrady klerków

Lekcja rewolucji

Rewolucja październikowa jako projekt komunistyczny

Dziesięć lat później

Czy Wł. Putin może stać się ideowym przywódcą światowego konserwatyzmu?

III. RELACJE POLSKO-ROSYJSKIE

Retrospekcja: Myśliciele rosyjscy i polscy w kręgu wspólnych fascynacji ideowych

„Idea rosyjska” i miejsce w niej kwestii polskiej

Stan obecny: Seans nienawiści

Polityka nieprzyjaznych gestów

Rosja Putina a polityka polska

O polskiej rzeczywistości moralnej

(Nie)Przemyślana wypowiedź

Afanasjew, sojusznik polskiej rusofobii

Rosyjski i polski obowiązek pamięci i prawo do zapomnienia

Rosja, Ukraina i „powszechna święta amnestia”

W kręgu konserwatywnej utopii

Międzynarodowa Nagroda im. Eugenia Balzana

Źródła publikacji

Najważniejsze publikacje prof. Andrzeja Walickiego

Przypisy

Projekt okładki: IZA MIERZEJEWSKA
Redaktor: PAWEŁ DYBICZ, LESZEK KAMIŃSKI
Korekta: ADK Media
Skład i łamanie: DOROTA MARKOWSKA-BURBELKA

Wszelkie prawa zastrzeżone
All rights reserved
Copyright © by Fundacja Oratio Recta
Copyright © by Andrzej Walicki

Wydanie II, zmienione i rozszerzone

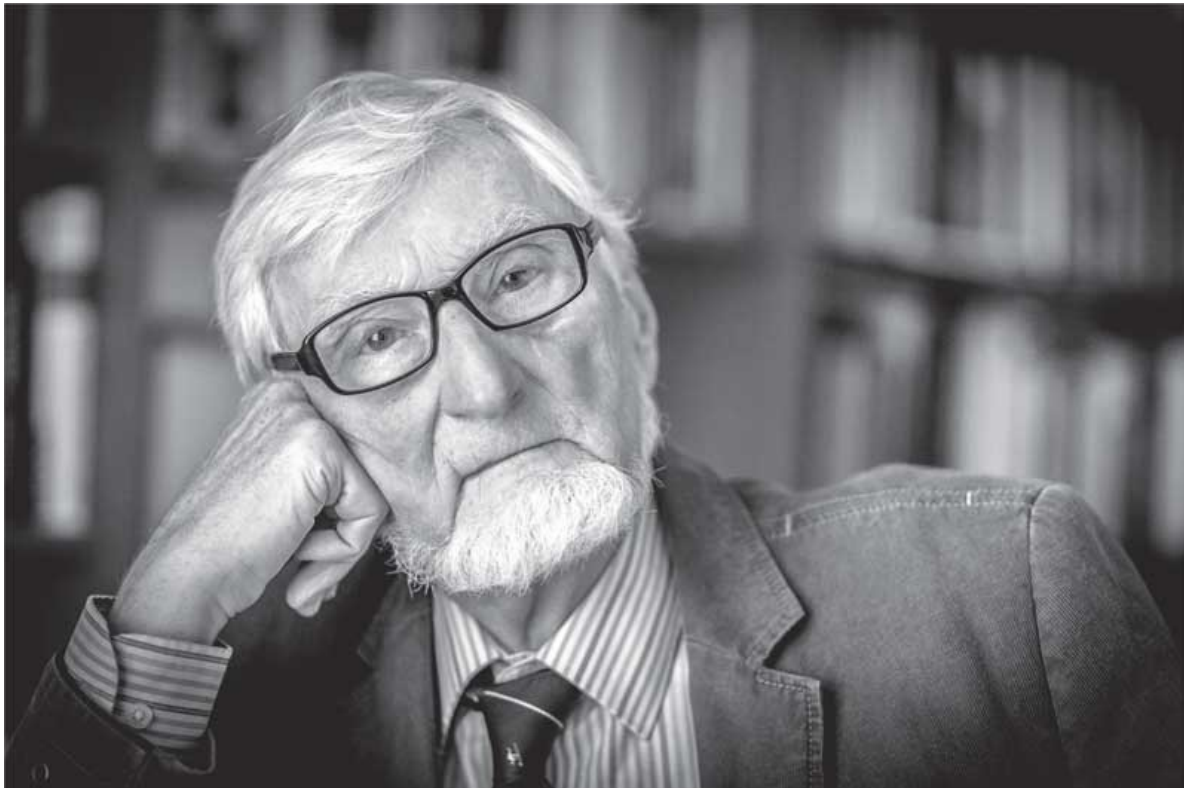
ISBN 978-83-64407-45-1

Wydawca

Fundacja Oratio Recta
ul. Inżynierska 3 lok. 7
03-410 Warszawa
www.tygodnikprzeglad.pl
e-mail: redakcja@tygodnikprzeglad.pl

Moje sprawy rosyjskie

z profesorem Andrzejem Walickim rozmawia Janusz Dobieszewski



Fot. Krzysztof Żuczkowski

– Panie Profesorze, książka, którą tu proponujemy czytelnikom, jest zbiorem Pana tekstów publicystycznych, niekiedy nawet „interwencyjnych”, oraz esejów filozoficznych i politycznych. Rzec dotyczy spraw rosyjskich, ujmowanych przy tym poza głównym i powszechnie panującym nurtem pisania w Polsce o Rosji („o Rosji źle albo wcale”). Ale warto też na wszelki wypadek uświadomić czytelnikom charakter Pana wieloletnich badań nad Rosją i myślą rosyjską. Może poręczna byłaby w tej sytuacji metafora z morską górą lodową, gdzie poza jej widzialną częścią, zwaną wierzchołem góry lodowej, skrywa się część ukryta, znacznie większa, a i bardziej podstawowa

[Kup książkę](#)

oraz „objaśniająca” zachowanie góry. Gdyby więc naszą książkę porównać do owego widocznego wierzchołka góry, to warto mieć świadomość, że towarzyszy mu cała biblioteka książek akademickich i naukowych, które uczyniły Pana Profesora światowym autorytetem w tym zakresie. W tej sytuacji chciałbym zapytać: co sprawiło, że zdecydował się Pan uzupełnić ów bogaty dorobek właśnie tą i właśnie taką książką – tak różną od pozostałych?

– Przede wszystkim, drogi Januszu, proponuję rezygnację z oficjalnej tytułatury, bo przecież od dawna już mówimy do siebie po imieniu, a profesorami jesteśmy obaj – ty czynnym, a ja emerytowanym.

Inicjatywa wydania niniejszej książki wyszła od tygodnika „Przegląd”, z którym sympatyzuję i współpracuję od samego początku jego istnienia. Przyjąłem tę propozycję nie bez poważnych wahań, głównie pod wpływem właściwego mi rozumienia obywatelskiego obowiązku: uznałem bowiem, że nie mogę zaprzepaścić okazji zebrania pod jedną okładką zbioru tekstów krytycznych, bezpośrednio lub pośrednio, wobec programowo antyrosyjskiej polityki obu odłamów „postsolidarnościowego” mainstreamu, kontynuowanej również dziś, mimo dramatycznego i groźnego rozłamania całej sceny politycznej. Podjęcie tego wyzwania było dla mnie trudne, i to nie tylko z uwagi na mój wiek (rocznik 1930) i fatalny niestety stan zdrowia. Wyznam ci szczerze, że wiara w możliwość zmienienia czegokolwiek w lansowanym odgórnie stosunku do Rosji, i to w dodatku przy pomocy tak zdegradowanego narzędzia jak małonakładowa książka, wydaje mi się od pewnego czasu szczytem bezsensownej donkichoterii. Przeważała jednak wierność zasadzie, którą wyznawał ponoć książę Adam Czartoryski: róbmy to, co trzeba, a będzie to, co być może.

Podzieliłem książkę na trzy części. W pierwszej z nich umieściłem rozprawy mówiące o tragicznej i nierozumianej u nas „pieriestrojce” Gorbaczowa, o katastrofalnej, gospodarczej i duchowej zapaści Rosji w okresie tak pobłażliwie traktowanych u nas rządów Jelcyna oraz o wielkich, ale zaprzepaszczonych – i to z naszej winy – możliwościach polsko-rosyjskiego pojednania. Druga część dotyczy mało znanych lub świadomie ignorowanych cech bolszewickiej rewolucji i całego radzieckiego okresu w dziejach Rosji – tych przede wszystkim, które przeczą rozpowszechnionej u nas teorii rzekomej ciągłości dziejów Rosji jako historii wciąż tego samego w swej istocie,

despotycznego państwa i właściwych mu dążeń do imperialnej ekspansji. Teorii tej przeciwstawiam fakty dowodzące, że przywódcy i teoretycy bolszewizmu, z Leninem na czele, starali się wcielać w życie szczegółowo zrekonstruowaną komunistyczną utopię Marksa i Engelsa, którą uważali za ostatnie słowo zachodniej myśli o przyszłości ludzkiego świata, natomiast od własnej historii narodowej odwracali się ze wstrętem, traktując ją (z dużą przesadą) jako dzieje najhaniebniejszego niewolnictwa i przez wiele lat wzywając etnicznych Rosjan do kolektywnej skruchy za wierną służbę imperatorowi. Pewne cechy komunistycznej rewolucji rosyjskiej wyprowadzić można oczywiście z dziewiętnastowiecznej tradycji rosyjskiego „nihilizmu”, ale była to przecież tradycja obca i wroga religijno-państwowej kulturze rosyjskiej, dogłębnie skrytykowana także przez znaczną część liberalnej elity intelektualnej, która po rewolucyjnych wydarzeniach lat 1905–1906 mądrze zdystansowała się od radykalizmu (patrz tekst *Zlekceważona przestroga* w niniejszej książce). Co równie ważne, bolszewicką Rosję oddzieliła od Rosji przedrewolucyjnej świadomościowa przepaść, której nie zdołały zasypać heroiczne wysiłki wybitnych jednostek. Przepaść wypełniona nie tylko ogromem zbrodni i ludzkich cierpień, lecz również niewyobrażalnie wielkimi nadziejami, owocującymi nawet bohaterskim przyznawaniem się niedawnych przywódców rewolucji do niepopołnionych win – dla dobra wielkiej sprawy. Zamrożenie tych nadziei i owinięcie ich grubym kokonem oficjalnego kłamstwa zaowocowało królestwem podwójnego myślenia i „drętwej mowy”, ale okazało się to jednak sytuacją odwracalną: gdy tylko „pieriestrojka” Gorbaczowa roztopiła skuwający myśl lód, znaczna większość inteligencji stołecznych miast ZSRR okazała się nadspodziewanie zdolna do samodzielnego myślenia, zaakceptowała ideę „powrotu Rosji do wspólnego europejskiego domu”, a w roku 1989 bardzo łatwo, lub wręcz z radością, pogodziła się z utratą „zewnętrznego imperium”, czyli krajów „demokracji ludowej”.

Trzecia część książki dotyczy relacji polsko-rosyjskich, ale nie w sensie wystawiania Rosjanom rachunku krzywd – znamy go bowiem dobrze, nie zanedbujemy żadnej okazji, aby przypominać o nim i gorliwie staramy się, aby go powiększyć. Niniejsza książka ma jednak służyć sprawie niezbędnego pojednania naszych narodów, a więc stara się ukazać jaśniejsze, czasem piękne wręcz, choć kontrowersyjne aspekty tych relacji, widoczne zwłaszcza

w dziedzinie niezależnej myśli i szeroko rozumianej kultury. Ponadto przedrukowuję w tej części niniejszego tomu niektóre wypowiedzi wymierzone przeciwko od dawna nasilającej się i sztucznie rozniecanej rusofobii, przynoszącej wstyd kulturalnemu narodowi. Na ewentualny zarzut, że nie równoważę tej krytyki omówieniem antypolskich wypowiedzi tych czy innych autorów rosyjskich odpowiedź jest prosta: dzisiejsza Rosja nie cierpi jednak na polonofobię, a zdarzające się antypolskie wypowiedzi nie są porównywalne z polską programową rusofobią. Przede wszystkim zaś podkreślić muszę, że nie dzielam postawy wyrażanej w angielskiej dewizie *My country, right or wrong* (To mój kraj, niezależnie od tego, czy ma rację). Uważam bowiem, że obowiązkiem patrioty jest przede wszystkim krytyka własnego kraju, gdy zasługuje na to, a nie odwracanie uwagi od własnych błędów lub usprawiedliwianie ich błędami obcokrajowców.

– Trudno nie cenić takiej postawy i wrócimy do tego jeszcze później, a teraz chciałbym, abyśmy poświęcili jeszcze chwilę twojemu dorobkowi naukowemu. Oprócz prac na temat rosyjskiej filozofii i myśli politycznej (które w nim dominują) obejmuje on również książki i rozprawy z zakresu polskiej filozofii i historii intelektualnej, a także ważne prace, dotyczące myśli zachodnioeuropejskiej, zwłaszcza marksizmu i liberalizmu. Chciałbym zapytać: które jednak ze swoich „rosyjskich” książek wspominasz najlepiej i może ze szczególnym sentymentem?

– Bardzo trudno mi odpowiedzieć, która z moich książek o Rosji jest najważniejsza, bo każda jest ważna na swój sposób. Książki dla mnie szczególnie ważne to te, które powstały w okresie formującym moje myśli. Dwie są tu książki ważne i ściśle przy tym ze sobą powiązane, mianowicie *Osobowość a historia* oraz *W kręgu konserwatywnej utopii*. One są powiązane na tej zasadzie, że ta druga jest nawiązaniem do pierwszej, a poza tym są między nimi ważne łączniki osobowe. *Osobowość a historia* była książką polskiej odwilży, jak ją nazwał Jan Strzelecki. Różni ludzie odnaleźli tam swoje problemy; między innymi ciekawe jest, że tytułowy artykuł *Osobowość a historia* pojawił się już wcześniej w roku 1957, a więc w tym samym roku, w którym Leszek Kołakowski zaczął publikować *Odpowiedzialność i historię*; to zupełnie nieprzypadkowa paralela tytułów. Także ważne było dla mnie to, że przez Kołakowskiego

przywołane zostało Wissariona Bielińskiego pojednanie z rzeczywistością, czyli problem pogodzenia się z okrucieństwami dziejów w imię wyższej konieczności; wprawdzie w innym kontekście niż u mnie, ale o całej sprawie Kołakowski dowiedział się ode mnie, bo przecież sam Bielińskiego nie czytał. Książka *Osobowość a historia* była dla mnie bardzo ważna, zwłaszcza artykuły o Turgieniewie i o Dostojewskim przetrwały moim zdaniem próbę czasu. Był to w każdym razie okres wyjątkowy. Dzisiaj zapominamy o tym, że rok 1956 był naprawdę zasadniczą przemianą, zmianą ustroju, co na przykład Krzysztof Pomian przyznał dość długo po czasie, a nie mógł tego od razu zauważyć, bo aktywni partyjni rewizjoniści byli zainteresowani wzrostem swego wpływu, a pod tym względem wielkiej różnicy nie było, bo wkrótce Gomułka stwierdził, że tego właśnie stanowczo nie chce. Ja też nie byłem zainteresowany, bo obawiałem się, że to wzbudzi niezdrowe zainteresowanie w krajach ościennych i położy kres polskiej odwilży, którą postrzegałem przede wszystkim jako odwilż kulturową. Myślałem, że nie od politycznego dachu buduje się, ale od dołu.

W roku 1960 dostałem stypendium Fundacji Forda, która działała w PRL zupełnie swobodnie; przyjechał tu Zbigniew Brzeziński jako jej reprezentant, a ja dostałem opinie polecające od Władysława Tatarkiewicza i Stanisława Ossowskiego. Wyjechałem więc na to stypendium, z tym że przedtem jeszcze zdążyłem wydać w roku 1959 wspomnianą *Osobowość a historię*. Wtedy też otrzymałem, i to do wyboru, trzy znakomite propozycje akademickiego miejsca pracy. Pojechałem do Ameryki, ale najpierw zatrzymałem się w Anglii i spotkałem z Isaiahem Berlinem; był to styczeń 1960 roku. On się naprawdę mną zainteresował i zwłaszcza w dwóch punktach stwierdziliśmy zbieżność naszych myśli. Berlin dowodził wtedy, że Bieliński i Hercen, przeciwstawiając się nieubłaganej Hegłowskiej konieczności dziejowej, sformułowali problem, który sto lat później zaktualizował się na Zachodzie w kontekście marksizmu – w postaci usprawiedliwienia okrucieństw bolszewickiej rewolucji Marksistowską koncepcją „obiektywnych praw rozwoju”. Zawsze bezlitosnych, ale „w ostatecznej instancji” gwarantujących sens dziejów, Berlin odrzucił te poglądy ze względów filozoficznych i moralnych, dał temu wyraz w emocjonalnej krytyce koncepcji Edwarda Carra, który napisał w tym duchu historię rosyjskiej rewolucji, a następnie w świetnej rozprawie *Historical*

Inevitability (1959). Drugim punktem zbieżności był mój artykuł o Turgieniewie. Tragedią Hamleta jest w znanym tekście Turgieniewa (*Hamlet i Don Kichot*) to, że widzi wiele rzeczy, ale nie potrafi zmotywować się do działania, zaś tragedią Don Kichota jest fanatyczna wiara i entuzjazm czynu. Był to więc konflikt między rozumiejącą empatią a zdolnością do działania. Berlin później to rozwinął w analizie samego siebie; mówił, że chciałby być Hercenem, a jest tylko Turgieniewem. Wiąż między nami jeszcze się umocniła, gdy wspomniałem o Mandelsztamie i Annie Achmatowej, jako że Achmatowa była w życiu Berlina niezwykle ważną postacią.

W Stanach Zjednoczonych również czekały mnie miłe niespodzianki. W Nowym Jorku poszedłem do księgarni wysyłkowej Aleksandra Hertza, który od razu nawiązał ze mną rozmowę o *Osobowości a historii*, którą niedawno sprowadził. W Harvardzie z kolei długo i chętnie rozmawiało ze mną na temat tej książki wiele osób, w tym dwaj wybitni Rosjanie, którzy przeczytali ją po polsku: światowej sławy językoznawca Roman Jakobson oraz wielki teolog prawosławny o. Gieorgij Florowski, który wysoko ocenił zwłaszcza rozdział o Dostojewskim i lubił zapraszać mnie do siebie, aby porozmawiać o znanych sobie sprawach w ojczystym języku. Bardzo pochlebna i pożyteczna była dla mnie również regularna wymiana myśli z profesorami polskiego pochodzenia, ze znakomitym polonistą Wiktorem Weintraubem oraz z młodymi, lecz bardzo już znanymi historykami ze słynnego „Russian Research Center”: Adamem Ulamem i (przede wszystkim) Richardem Pipesem. Wśród osób, z którymi rozmawiałem o książce, najciekawszy był niewiele starszy ode mnie, bardzo później sławny James Billington; jego entuzjazm dla moralnej siły kultury rosyjskiej, odkrywanej pod skorupą radzieckiego kłamstwa, był tak wielki, że wyznał mi, iż spodziewa się „światła ze Wschodu” – później zaś powiedział to publicznie na końcowym wykładzie swego uniwersyteckiego kursu. I wreszcie nie mogę zapomnieć tragicznej postaci wybitnego polskiego prawnika i sowietologa Wiktora Sukiennickiego, który stwierdził, że gdyby mógł przewidzieć, że w Polsce można będzie myśleć i pisać o Rosji tak jak ja, to nie pozostałby na emigracji.

Moja praca naukowa w czasie stażu w Harvardzie koncentrowała się niemal bez reszty na zbieraniu materiałów do dysertacji habilitacyjnej, czyli do książki pt. *W kręgu konserwatywnej utopii*. W odróżnieniu od *Osobowości a historii* książka

ta pisana była w oparciu o pogłębioną znajomość socjologii historycznej i socjologii wiedzy, co zawdzięczałem głównie uczestnictwu w znakomitym ogólnopolskim konwersatorium z historii idei, prowadzonym w PAN przez Bronisława Baczkę. Duży wpływ wywierała na mnie wówczas praca Karola Mannheima o myśleniu konserwatywnym oraz jego koncepcja *freischwebende Intelligenz*, czyli społecznie wykorzenionej inteligencji, wolnej od mocnego zakorzenienia w jakimś odziedziczonym systemie wartości i dlatego właśnie zdolnej do rozumienia ludzi reprezentujących wartości różne i do pośredniczenia między nimi. Idąc tym śladem, stawiałem sobie za cel empatyczne zrozumienie i porównanie idei dwóch głównych uczestników wielkiego sporu o Rosję – słowianofilów i okcydentalistów, oraz wyjaśnienie ich uwarunkowań społecznych. Wyjaśnienie, należy dodać, zrywało z Marksowskim ekonomizmem, odrzucało bowiem symplifikatorską tezę o „bazie i nadbudowie”, zastępowało ją analizą złożonych relacji między poglądami jednostek a całościowymi światopoglądami, uwarunkowanymi w ostatniej instancji przez taką czy inną korelację między badanymi ideami a ponadosobowymi, społecznie „zakotwiczonymi” strukturami myślenia i wyobraźni.

W budowaniu koncepcji tego typu nie mogli mi pomóc empiryczni socjologowie harwardzcy ze szkoły Paula Lazarsfelda. Dużo ciekawszy był dla mnie przyszły idol rewolucji studenckiej 1968 roku, Herbert Marcuse, który regularnie przyjeżdżał do Harvardu z sąsiedniego Brandeis University. Ale najbliższy mojego tematu był oczywiście nestor i współzałożycieli amerykańskiej socjologii Pitirim Sorokin, mieszkający jako emeryt w pięknej willi w pobliżu Harvardu, do której zaprosił mnie po otrzymaniu konspektu planowanej przeze mnie książki. Od razu na wstępie oznajmił mi, że uważa się dziś za słowianofila, a nie okcydentalistę. I że głosi pogląd o całkowitym upadku cywilizacji zachodniej. Dobrze o tym wiedziałem, ale zdziwił mnie nieco fakt, że jego mieszkanie było wspaniale ozdobione arcydziełami „dekadenckiej” sztuki zachodniej. Rozmowa była długa i bardzo ciekawa, choć miała dla mnie aspekty nieco zabawne. Sorokin zaczął ją od przytoczenia z dumą krytycznych wypowiedzi Lenina na swój temat, po czym oświadczył, że stoję „o głowę wyżej” od socjologów amerykańskich, bo nawiązuję do wielkich klasyków – dodając do tego uprzejmą uwagę, że nawiązanie do Tönniesa jest w pełni uzasadnione, ale

socjologia historyczna Webera jest już przestarzała, bo za lepszą od niej uważa swoją własną. Na zakończenie rozmowy dodał, że ZSRR stworzył ludzi przewyższających obłudnych Amerykanów autentyzmem i szczerością – czego przykładem było dlań zachowanie Chruszczowa, który w czasie swego przemówienia w ONZ nie udawał dyplomaty, lecz zdjął but i uderzał nim w pulpit, dając w ten sposób świadectwo autentyzmu swych emocji.

Dzięki rozmowie z Sorokinem Harvard kojarzy mi się nie tylko z amerykańską recepcją mojej pierwszej książki, lecz również z żywym zainteresowaniem moją następną książką, czyli *Konserwatywną utopią*. To samo powiedzieć mogę o swym stażu w kalifornijskim Uniwersytecie w Berkeley, uwieńczonym na początku października 1960 roku publicznym odczytem pt. *Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles: A Study in the Sociology of Knowledge* (opublikowanym później w czołówce znakomitego rocznika „California Slavic Studies” 1963, vol. 2). Odczyt ten, prezentujący w skrócie główne tezy *Konserwatywnej utopii*, okazał się nadspodziewanym sukcesem, ludzie obecni na nim, osobiście mi nieznani, zapraszali mnie po latach do swoich uniwersytetów (Terence Emmons do Stanfordu w 1976 roku, Tsuguo Togawa do japońskiego ośrodka studiów słowiańskich na wyspie Hokkaido w czerwcu 1977 roku) lub przedstawiali mi się po wielu latach, mówiąc o pozytywnym wpływie, jaki wywarł na nich mój sposób traktowania rosyjskiej myśli. Organizatorem odczytu był młody profesor Martin Malia, autor znakomitej książki o Hercenie, z którym szybko zaprzyjaźniłem się dzięki rozmowom na tematy omówione przeze mnie w *Osobowości a historii* i który stał się dzięki temu zapalonym polonofilem oraz głównym propagatorem moich prac w USA.

Jak z powyższego widać, mam wiele powodów, aby szczególnym sentymentem darzyć moje pierwsze dwie książki. *Osobowość a historia* bliska mi jest emocjonalnie jako namacalny dowód więzi łączącej moją twórczość naukową z emancypacyjnym dążeniami polskiej „odwilży”. Zgadzam się jednak, że *W kręgu konserwatywnej utopii* była jako całość naukowo dojrzałsza i że jej właśnie zawdzięczam swą pozycję w środowisku tzw. „warszawskiej szkoły historii idei”, a także mocne wejście do nauki światowej. W roku 1973, dzięki odważnej decyzji Giulio Einaudiego, pojawił się włoski przekład tej książki, opublikowany w ramach prestiżowej serii Biblioteki Kultury Historycznej,

w bardzo starannym tłumaczeniu prof. Michele Colucci i z obszernym wstępem znanego rusycysty prof. Vittoria Strady. Był to człowiek związany z rewizjonistyczną już wówczas włoską partią komunistyczną, sympatyzował również z ruchem dysydenckim w Rosji, a moją książkę określił jako „produkt pewnej żywej tradycji marksizmu polskiego”. Nie było to całkiem ściśle, ale stanowiło wówczas bardzo dobrą rekomendację. Zawdzięczałem temu coraz wyraźniejszą obecność we włoskiej literaturze naukowej, w tym zaproszenie do współautorstwa dwóch pionierskich historii marksizmu (Feltrinello z r. 1973 oraz Einaudiego z r. 1979), a następnie do współpracy w pisaniu monumentalnej *Storia della civiltà letteraria russa*. Uczyniło to Włochy krajem szczególnie mi bliskim i przyjaznym.

Dwa lata po wydaniu włoskim ukazał się, pod tytułem *The Slavophile Controversy*, angielski przekład książki, przetłumaczony (z moją pomocą) przez Angielkę, panią Hildę Andrews-Rusiecką. Uważałem ten przekład za bardzo dobry, Berlinowi jednak tak zależało na sukcesie tej książki, że uznał za konieczne wprowadzić do tekstu szereg własnoręcznych poprawek językowych. Było to tak niezwykle, że nie mogłem nawet wymienić tego faktu w podziękowaniach. Nie wypadało przecież podawać do publicznej wiadomości, że prezes Brytyjskiej Akademii (którym Berlin był wówczas) tracił czas na pomaganie jako redaktor młodemu Polakowi.

Następną ważną książką w moim dorobku była dwutomowa antologia *Filozofia społeczna narodnictwa rosyjskiego* (Biblioteka Myśli Socjalistycznej, KiW 1965), opatrzona bardzo obszernym i naukowo ambitnym wstępem. Korzystając z zaproszenia do Oksfordu na rok akademicki 1966/67, przetłumaczyłem rozszerzoną wersję tego wstępu na język angielski i wydałem jako książkę pt. *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (Oxford 1969). Wkrótce potem pojawiło się tłumaczenie tej książki na hiszpański, włoski i japoński. Recepcja ostatniego z tych przekładów okazała się wyjątkowo ciekawa, zaowocowała bowiem przyjazdem do Polski jej tłumacza, profesora Hinady, a następnie zaproszeniem mnie na miesięczny pobyt w Japonii. Spędziłem tam cały czerwiec 1977 roku, w atmosferze nadzwyczajnej gościnności, objeżdżając z wykładami o narodnictwie najważniejsze uniwersytety kraju. Wszędzie koncentrowano się w dyskusji na rozwinięciu przeze mnie tezy, że Marks pod koniec życia wycofał się z poglądu

o konieczności przechodzenia krajów zacofanych przez fazę kapitalistyczną. Przeciwnie: w liście do Wiery Zasulicz z 8 marca 1881 roku i w obszernych brulionach do tego listu dopuścił i aprobował możliwość „przeskoczenia” przez Rosję fazy kapitalistycznej oraz szczegółowo uzasadnił, że tak skrócony rozwój będzie także udziałem innych „późnych przybyszy” na arenę dziejową. Obecni na moich wykładach Japończycy, przeważnie lewicowcy, ale nie tylko, byli tym bardzo przejęci, wyrażali żal, że ich kraj nie poszedł tą drogą i obciążali winą za to powojenny dyktat Amerykanów. Zwykle towarzyszyły temu wyznania gorącej sympatii do antykapitalistycznej tradycji rosyjskiej we wszystkich jej postaciach – od Tołstoja, narodników i anarchistów do Lenina, który w roku 1917 odważnie odrzucił dogmaty reformistycznego marksizmu II Międzynarodówki. Wartość mojej książki polegała w tej optyce na tym, że uzasadniała ona odrzucenie oficjalnie obowiązującej, stalinowsko-katechizmowej wersji marksizmu z jednoczesnym zachowaniem przeświadczenia, że marksizm jako taki jest ostatnim słowem ludzkiej myśli. Pochlebiało mi to, choć w odróżnieniu od moich słuchaczy świadomy byłem ogromnych niebezpieczeństw wszelkiego rodzaju „dróg na skróty”.

Kolejną ważną książką była w moim dorobku *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, napisana w końcu lat sześćdziesiątych, ale wydana w roku 1973. Pisałem ją w pewnym pośpiechu, planowałem bowiem przejście do badań nad głęboko niedocenianą, moim zdaniem, filozofią polską, ale chciałem poprzedzić to podsumowaniem kilkunastu lat pracy nad myślą rosyjską. Miała to być w moim zamierzeniu rzecz popularna, ale gdy pojechałem w roku 1976 na półroczne wykłady do Stanfordu, okazało się, że książka ma szanse przekładu na język angielski i jednoczesnego wydania w Stanfordzie i Oksfordzie. Po urzeczywistnieniu tego planu (wydanie amerykańskie – 1979, angielskie – 1980) okazało się, że świetnie nadaje się na podręcznik akademicki, aczkolwiek (ku memu zdziwieniu) dla amerykańskich studentów czasem trochę za trudny! Mimo tej usterki, łatwej do usunięcia przez pomijanie trudniejszych rozdziałów, książka ta stała się obowiązkową lekturą na wszystkich uniwersytetach, prowadzących zajęcia z „rosyjskiej historii intelektualnej”. Były to oczywiście zajęcia na wydziałach historii, w ramach studiów filozoficznych nie było bowiem miejsca na filozofię rosyjską jako zbyt mało znaczącą w świecie, ale za to mocno powiązaną z trudną historią Rosji, jej literatury

i religii. Miałem jednakże satysfakcję, że żywo zainteresowali się nią i zaakceptowali jako obowiązujący podręcznik dwaj amerykańscy filozofowie, uważani za twórców „historii rosyjskiej filozofii” jako wyodrębnionej dyscypliny akademickiej – George Kline i James Scanlan. Obaj podtrzymywali ze mną żywy kontakt i niejednokrotnie stwierdzali, że było to pożyteczne także dla nich (a nie tylko dla mnie).

Z punktu widzenia wydawniczego książka była moim największym sukcesem, corocznie bowiem – aż do roku 2005 – dodrukowywano w miękkiej okładce jakąś liczbę jej egzemplarzy na potrzeby dydaktyczne. Inne moje książki, np. *The Slavophile Controversy*, były przeważnie bardzo drogie i kupowane głównie przez biblioteki. Z tym że jednak firma „Clarendon Press, Oxford” gwarantowała ich zakup przez najlepsze naukowe biblioteki świata.

Nieco później, na dwa tygodnie przed ogłoszeniem w Polsce stanu wojennego, wyjechałem wraz z rodziną do Australii, na zaproszenie Australijskiego Uniwersytetu Narodowego w Canberze. Jak wyjaśniałem w różnych miejscach, głównym powodem tej trudnej decyzji było to, że nie chciałem być „zawłaszczony” przez jedną albo drugą stronę ówczesnego, niesłychanie destrukcyjnego konfliktu politycznego w Polsce. Ponadto w wyjeździe do Australii było coś niemal „opatrznosciowego”, ponieważ wydarzenia w Polsce skierowały mą uwagę ku problemom liberalnego państwa prawa, a do Australii zapraszał mnie szef Zakładu Historii Idei Eugene Kamenka, który okazał się blisko spokrewniony z Awgustem Kaminką, znanym mi z lektur jako wydawca liberalnego pisma „Prawo”, będącego ważnym ośrodkiem rosyjskiej myśli początku XX wieku. Pismo to często wspominał mój pierwszy nauczyciel Sergiusz Hessen, mówił mi również o domu Kaminki, w którym często widywał Leona Petrażyckiego oraz inne wybitne postacie rosyjskiej nauki i kultury. Eugene Kamenka niewiele o tym wszystkim wiedział, ale bardzo się interesował, ja zaś przygotowywałem się do wyjazdu, studiując dzieła rosyjskich filozofów prawa – Cziczeryna, Nowgorodcewa i Petrażyckiego właśnie, oraz doceniałem symbolikę faktu, że kierownikiem mojego nowego miejsca pracy jest człowiek będący łącznikiem między czasem, o którym piszę, a naszym własnym.

Praca nad książką, ukończoną po czterech latach, a wydaną na początku 1987 roku pt. *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (Clarendon Press, Oxford),

przekonała mnie, że nie jest słuszne jednostronne kojarzenie Rosji z tzw. „nihilizmem prawnym”, czyli z krytyką prawa w imię moralności lub silnej władzy, religii lub socjalizmu, Chrystusa lub Marksa. Nihilizm taki był w Rosji bardzo silny, ale zrodził również swą przeciwwagę w postaci wszechstronnej, głęboko filozoficznej apologii prawa w dziełach wybitnych filozofów i prawników XIX i początku XX wieku, takich jak Borys Cziczeryn, Włodzimierz Sołowjow, Leon Petrażycki, Paweł Nowgorodcew, Bogdan Kistiakowski oraz mój pierwszy nauczyciel, teoretyk „prawnego socjalizmu”, Sergiusz Hessen. Myśliciele ci, co starałem się szczegółowo udokumentować, dowiedli, że rosyjska filozofia prawa może nie tylko dorównać swym poziomem teoriom zachodnio-europejskim, ale nawet przewyższyć je, dzięki głębokiemu osadzeniu prawa w kulturze filozoficznej, a także religijnej, prowadzącemu do wyjątkowo mocnej aksjologicznej apologii prawa jako nieodłącznej części wielkiego procesu wyzwolenia jednostki przez indywidualizację i racjonalizację ludzkiej świadomości. Tłumaczy to m.in. dziwny pozornie fakt, że tak nieliberalny kraj jak Rosja wnosić mógł własny ważny wkład do ewolucji europejskiego liberalizmu, jak np. miało to miejsce w przypadku „prawa do godnego istnienia”, które na początku XX w. stało się programowym hasłem uspołecznionego liberalizmu w Anglii, ale w Rosji sformułowane było przez Włodzimierza Sołowjowa już w końcu poprzedniego stulecia.

O doniosłości badań nad problemami kultury prawnej w przedrewolucyjnej Rosji przekonały mnie także nieoczekiwane liczne podobieństwa między ówczesną sytuacją w Rosji a stosunkiem do prawa w PRL, w tym także (a nawet zwłaszcza!) w okresie 16 miesięcy legalnego działania „Solidarności”. Rzucało mi się wówczas w oczy, że większość objawów typowo rosyjskiego ponoć nihilizmu prawnego – takich jak np. głębokie przeświadczenie, że względy moralne, prestiż władzy lub patriotyzm, nie wspominając już o niezbyt szlachetnych pobudkach utylitarnych – dominowały i nasiliły się również w kulturze polskiej, że oba kraje charakteryzuje kontrast między szlachetnością odświętnych ideałów a „brudnymi wspólnotami” życia codziennego i że gruby fałsz tkwi nawet w domniemanym przeciwieństwie między samowolą carską a słynną dewizą *non rex, sed lex regnat* (nie król, ale prawa rządzą) – ta ostatnia oznaczała bowiem, że rządzi wola szlachty, niecierpiącej władzy niezależnych uczonych jurystów. Doświadczenie „Solidarności” mówiło mi ponadto, że bez

kultury kontraktu i kompromisu, której nie można oczekiwać od zrewoltowanych mas, nie można dokonać ewolucyjnego, konstruktywnego przejścia od „realnego socjalizmu” w stylu radzieckim do akceptowalnych form demokracji. W *Legal Philosophies* dałem wyraz temu przekonaniu dowodząc, że wśród ideologów Konstytucyjnych Demokratów (kadetów) rację mieli nie radykałowie w rodzaju przywódcy partii Pawła Milukowa, uzależniającego wszystko od walki politycznej, ale właśnie dalekowzroczni prawnicy, Petrażycki i Nowgorodcew, dowodzący, że zdobycie władzy politycznej powinno być poprzedzone rozwojem kultury prawnej. W przeciwnym wypadku bowiem zamiast zwycięstwa liberalizmu i prawa otrzymujemy brutalną walkę wszystkich ze wszystkimi, czyli trwałą degradację kultury politycznej ze wszystkimi tego skutkami.

Oprócz książki o liberalizmie napisałem w Canberze trzy artykuły o Marksowskiej, programowo antyliberalnej koncepcji wolności, wysoko ocenione przez specjalistów. Jeden z artykułów, opublikowany w setną rocznicę śmierci Marksa w „New York Review of Books” (z dn. 24 listopada 1983 r.), przypomniał moje nazwisko w USA, co spowodowało przysłanie mi paru propozycji ubiegania się tam o profesurę. Po zakończeniu pięcioletniego pobytu w Australii wybrałem najkorzystniejszą z tych propozycji, a mianowicie specjalnie fundowaną katedrę historii idei w formalnie katolickim (lecz bardzo postępowym i tolerancyjnym) Uniwersytecie Notre Dame w Indianie. Wybór ten ograniczał moje zajęcia dydaktyczne do prowadzenia seminarium na wybrany przeze mnie temat ze studentami podyplomowymi, co pozostawiało mi dużo czasu na własną pracę naukową. Poświęciłem ten czas na pisanie ambitnej książki pt. *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia*, wydanej przez Stanford University Press w roku 1995, w Polsce zaś (w moim własnym tłumaczeniu) w roku następnym. Była to obszerna historia marksizmu jako uzasadnienia komunistycznej wizji przyszłości, obecnej w marksizmie również jako klasyczna utopia – wbrew rozpowszechnionemu mniemaniu o programowej antyutopijności Marksa.

Oczywiste jest, że książka ta wpisywała się w „marksologiczny” nurt moich zainteresowań, ale przecież nie tylko: cała jej część, zatytułowana *Leninizm: od naukowego socjalizmu do totalitarnego komunizmu*, mówi przecież o eksperymencie komunistycznym w Rosji, od samego początku aż do rozwiązania ZSRR, a więc

od Lenina przez Stalina do Gorbaczowa, z całą radziecką myślą prawnopolityczną i wizjami przyszłości w tle. W niniejszym kontekście nie mam możliwości omawiania tej problematyki, ograniczę się więc do zasygnalizowania tylko tego, co określa miejsce tego dzieła w dzisiejszych sporach o rosyjską odpowiedzialność za komunizm. Otóż dowodzę tam, że Lenin pojmował rewolucję bolszewicką jako realizację Marksowsko-Engelsowskiej utopii „skoku do królestwa wolności”, przed zdobyciem władzy świadomie odrzucił deterministyczny marksizm II Międzynarodówki i dokładnie przestudiował wszystkie pisma Marksa, mówiące o budowaniu komunizmu, które miało rozpocząć się od natychmiastowego zniesienia rynku (o czym Marks pisał w *Krytyce Programu Gotajskiego*, Engels zaś wspierał to dowodzeniem, że „anarchię rynkową” skutecznie zlikwidował już kapitalizm monopolistyczny). Rewolucja komunistyczna miała przebiegać w Rosji zgodnie z tym scenariuszem, ale nieuchronne załamanie tych nadziei zmusiło Lenina w roku 1921 do przejściowego przywrócenia gospodarki drobnotowarowej, czyli do „cofnięcia się, aby skoczyć dalej”. Dla ideowych komunistów był to olbrzymi szok, indoktrynacja komunistyczna nie osłabła jednak, przybierając postać brutalnej walki z wszystkimi wartościami „starego świata”, od rodziny i wszelkich mieszczańskich cnót aż do patriotyzmu narodowego, zwłaszcza rosyjskiego, piętnowanego jako „czarnoseciństwo”. Zmienił to dopiero Stalin, który po uprzednim przeprowadzeniu przymusowej i wyjątkowo okrutnej kolektywizacji rolnictwa wprowadzać zaczął zmiany o charakterze „termidoriańskim”, takie jak szacunek państwa dla rodziny (łącznie z zakazem aborcji), zasadę hierarchii oraz akceptację nierówności i indywidualnego bogacenia się, stabilizację drobnego handlu i wreszcie przywrócenie prawomocności historii narodowej, zastępowanej do niedawna dziejami przemian gospodarczych, mas ludowych i walki klasowej. Było to świadomym umocnieniem totalitarnego państwa kosztem równie totalitarnej partii, a więc łączyło się z eksterminacją pod fałszywymi zarzutami starej gwardii Leninowskiej, nie bez podstaw podejrzewanej o wierność czysto komunistycznym ideałom, a więc zdolnej do przeciwstawienia się woli przywódcy – w odróżnieniu od jednostek z ludu, wszystko zawdzięczających Stalinowi i nieznających nawet pojęcia opozycji. Wielkowiejska inteligencja zapamiętała te lata jako czas terroru, ludzie z awansu jako czas, w którym

przywrócono im ojczyznę, ukradzioną niegdyś przez nadgorliwych dogmatyków. Pozostaje jednak faktem, że sam Stalin dobrze wiedział, że swój autorytet w skali świata zawdzięcza przekonaniu, że jest nie tylko lokalnym dyktatorem, ale przede wszystkim depozytariuszem ideałów międzynarodowego komunizmu. Nie zdecydował się więc porzucić tych ideałów, choć lepiej niż ktokolwiek zdawał sobie sprawę z ich utopijności i szkodliwości dla każdego realnego państwa. Deklarował więc wierność tym ideałom, ale odkładał ich realizację na coraz bardziej nieokreśloną przyszłość.

Dla wspomnianych wyżej sporów o Rosję wynika stąd jednoznacznie, że przyznałem rację Solżenicynowi, powtarzającemu uparcie, że komunizm przywędrował do Rosji z zewnątrz, a nie wyrósł organicznie z tak czy inaczej pojmowanej rosyjskiej „gleby”. Nie przeczyłem oczywiście, że ogromne zacofanie Rosji, a także podatność Rosjan na wizję wielkiej, uniwersalnej przemiany świata, wywarły negatywny wpływ na idee, które w innych warunkach uległyby korekcie przez otoczenie cywilizacyjne. Czym innym jest jednak wpływ rosyjskiej „gleby”, a czym innym przypisywanie tej „glebie”, a więc Rosji, roli przyczyny sprawczej komunistycznego zła. Zła niezamierzonego zresztą, lecz (w odróżnieniu od nazizmu) wyrosłego z wypaczenia dążeń do uniwersalnej, ogólnoludzkiej naprawy świata. Podkreśliłem to we wstępie do amerykańskiego wydania książki (pisanym w roku 1992), określając rosyjską próbę realizacji komunizmu jako wielką historyczną tragedię: „Traktuję komunizm jako ideologię skompromitowaną, ale mimo to zasługującą, aby dostrzegać w niej coś niezmiernie ważnego, co stanowi lekcję i ostrzeżenie: gwałtowną, przesadną i tragicznie błędną reakcję na rozliczne i jak najbardziej rzeczywiste ułomności społeczeństw kapitalistycznych i tradycji liberalnej”.

W zakończeniu książki oceniłem eksperyment radziecki bardzo surowo, przestrzegając socjalistyczną lewicę przed przypisywaniem sobie zbawicielskiej misji, przed odwoływaniem się do autorytetu wszechogarniającej nieomyślnej doktryny i roszczeniem sobie monopolu na prawdę, prowadzącego do „wyzwalania” ludzi wbrew ich woli oraz poświęcania całych kategorii ludzi w imię przyszłego triumfu „królestwa wolności”. Kończyłem to wyliczenie słowami: „Nigdy więcej”. Nie wyprowadzałem jednak z tej analizy potępienia Rosji. Przeciwnie. Interpretacja radzieckiego systemu jako totalitarnej

ideokracji, czyli ustroju budowanego od początku w oparciu o ideologię i skazanego na zagładę z chwilą, gdy ideologia ta (mówiąc słowami Edwarda Abramowskiego) „umarła w ludzkich sercach”, nakazywała mi traktowanie Rosji jako głównej ofiary komunizmu, a nie obarczanie jej całkowitą odpowiedzialnością za jego skutki. Ideologia, o której mowa, była przecież importem z Zachodu, pozbawionym oparcia w rosyjskiej „glebie” i dlatego właśnie uległa w końcu erozji, a następnie załamała się totalnie, powodując upadek wzniesionego przez nią gmachu.

W diagnozie tej nie byłem odosobniony. Podobne myśli rozwijał w swej książce *The Soviet Tragedy* (1994) mój kalifornijski przyjaciel Martin Malia, a także jego uczeń, ostatni amerykański ambasador w ZSRR, Jack F. Matlock, który omawiał w przyjaznych rozmowach z Gorbaczowem możliwe warianty „powrotu Rosji do wspólnego europejskiego domu”. Takie same były odczucia Berlina, który z tego właśnie powodu odmówił „tańczenia na grobie ZSRR” (I. Berlin, *The Soviet Mind*, Washington D.C., s. XIX). Mocno wspierał go w tym wybitny australijski sowietolog Harry Rigby, z którym zaprzyjaźniłem się w Canberze. Dla wielu amerykańskich sowietologów, którzy po upadku ZSRR stracili pole pracy, było to jednak zbyt trudne do przyjęcia. Dużo łatwiejsze było wywodzenie stalinizmu z autokratycznej tradycji Rosji oraz redukowanie przyczyn upadku ZSRR do zwycięstwa USA w wyścigu zbrojeń.

Pytałeś, Januszu, jaki mam stosunek do głównych moich książek. Otóż do dzieła o marksistowskim komunizmie mam stosunek dwoisty. Z jednej strony uważam je za jedno z moich najważniejszych osiągnięć, cieszy mnie, że wysoko ocenił je Malia, który poświęcił mu obszerny artykuł pt. *The End of the Noble Dream* w „Times Literary Supplement” (Nov. 7, 1997), że Amerykańskie Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Studiów Sławistycznych (AAASS) przyznało mi za nią skromną, ale prestiżową nagrodę im. W. Vucinicha, i że z entuzjazmem wypowiedziało się o niej kilku wybitnych ludzi – np. Stephen Cohen, wybitny lewicowy historyk ZSRR, który na życzenie prezydenta Reagana towarzyszył Gorbaczowowi i jego małżonce Raisie w czasie ich oficjalnej i przyjaznej wizyty w USA. Niebawem jednak okazało się, że bardzo liczni w USA ekssovietolodzy i marksolodzy niezbyt życzliwie odnoszą się do konkurencji i nie zamierzają recenzować mojej książki, a tym bardziej włączać jej do przeładowanych sylabusów, zaś życzliwy mi skądinąd dyrektor

wydawnictwa reaguje na to nie reklamami promującymi dzieło, ale wyjaśnianiem mi, że „Amerykanie nie lubią ambitnych książek pisanych przez outsiderów”. W Polsce z kolei od razu niemal pojawiły się cenne i ważne recenzje (m.in. pióra Jerzego Wiatra, Włodzimierza Rydzewskiego, Jerzego Szackiego), otrzymałem też kilka bardzo dla mnie cennych wypowiedzi o książce w prywatnych listach (m.in. od Zygmunta Baumana i od ks. Józefa Tischnera), ale też bardzo szybko zdałem sobie sprawę, że nowa „klasa polityczna” nie jest z tej książki zadowolona, uważa ją bowiem za rażące odstępstwo od propagowanego przez siebie (i we własnym interesie) stosunku do komunizmu, Rosji i marksizmu. Rozumiałem dlaczego. Kombatantom post-Solidarności nie mogło podobać się podkreślanie przeze mnie pozytywnej wyjątkowości PRL w ramach „bloku wschodniego”, uważne śledzenie procesu detotalitaryzacji (vel polonizacji) narzuconego ustroju, nie mówiąc już o traktowaniu komunizmu na serio, jako jednej z wielkich kierowniczych idei ludzkości, a nie maski rosyjskiego imperializmu lub „bandyckiej opcji”. Ludziom przypisującym sobie zasługę „obalenia komunizmu” poglądy moje wydawały się wręcz „niepolskie”. Jeden z ideologów polskiej prawicy, zapytany o to, dlaczego pomija mnie w swej krytycznej ocenie polskiej refleksji nad „upadkiem komunizmu”, powiedział wprost: Walicki jest przecież emigrantem.

Na szczęście żadna z dotychczasowych prób narzucenia zróżnicowanemu społeczeństwu moralno-ideowego dyktatu nie udawała się bez reszty – zwłaszcza w Polsce. Tak było również i w tym wypadku: mimo paru prostackich prób dystansowania się ode mnie znalazły się osoby, którym winien jestem wdzięczność za zrozumienie i solidarność. Szczególnie cenna była dla mnie honorowa nagroda krakowskiego Stowarzyszenia „Kuźnica”, przyznana mi w roku 1995 – czyli dokładnie w roku wydania omawianej książki – wraz z przepiękną dedykacją: „za sprawiedliwość wobec ludzi, narodów, idei i historii”.

To samo powiedzieć mogę o Stanach Zjednoczonych. Wszystkie wymienione wyżej i przewidywalne skądinąd rozczarowania były kompensowane przez listy z wyrazami uznania i solidarności, które otrzymywałem nie tylko od dawnych znajomych, lecz także od zupełnie nieznanych mi przedtem osób. Szczególnie ważny jest dla mnie ostatni z tych listów, napisany w dniu 20 października 2008 roku przez uczestników seminarium magisterskiego z historii ZSRR,

prowadzonego przez mojego kolegę na Uniwersytecie Notre Dame. Sześciu podyplomowych studentów odczuło potrzebę zawiadomienia nieznanego im człowieka, że lektura jego książki była dla nich „duchowym doświadczeniem” (*spiritual experience*), że cenią ją wyżej niż inne za dążenie do zrozumienia i maksymalnie obiektywnej oceny stanowisk przeciwnych, tak bardzo różne od zacietrzewionej walki różnych szkół sowietologicznych, agresywnie reklamujących i absolutyzujących własne stanowisko; że odpowiada im mój model analizy, a więc zrobią wszystko, aby dorównać moim standardom.

Rozgadałem się o tym, bo zawsze chciałem mieć czytelników oczekujących ode mnie nie paliwa do ideologicznych zaangażowań, lecz pomocy w obiektywnym i wszechstronnym zrozumieniu przedstawianego przedmiotu.

Sześć lat przed ostatecznym powrotem do Polski (co nastąpiło w połowie 2006 roku) postanowiłem przejść na emeryturę, ale pozostać jeszcze w USA, aby wykorzystać znacznie lepsze niż w Warszawie możliwości pracy naukowej i napisać jeszcze dwie książki. Pierwsza z nich związana była z osobą Jana Pawła II, który, jak się okazało, zapamiętał mnie jako uczestnika sesji naukowej o Krasińskim, której patronował w latach siedemdziesiątych jako kardynał Karol Wojtyła. Jako papież okazał się gorącym rzecznikiem idei wspólnej misji narodów słowiańskich, mającej polegać na pojednaniu i ekumenicznej współpracy prawosławia z katolicyzmem jako „dwóch płuc Kościoła Powszechnego” oraz dwóch części jednej w istocie chrześcijańskiej kultury. Poza sympatią dla ekumenizmu oczywista była dla mnie ważność tych myśli dla pracy nad przezwyciężeniem fobii dzielących Polaków od Rosjan i vice versa. Widziałem ponadto wyraźny związek idei pierwszego „słowiańskiego papieża” z koncepcjami rosyjskich filozofów religijnych, w szczególności Włodzimierza Sołowjowa, którego Jan Paweł II wymieniał w tym kontekście, oraz wybitnego myśliciela i poety-symbolisty Wiaczesława Iwanowa, nawróconego w roku 1926 na katolicyzm w obrządku wschodnim, od którego Jan Paweł II przejął przytoczone wyżej określenie dwóch rozdzielonych części jednego Kościoła. Zmobilizowało mnie to do napisania (tym razem po polsku) książki pt. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska* (Warszawa 2002), będącej próbą całościowego opracowania problemu katolicyzmu w myśli rosyjskiej oraz ściśle związanych z nim ujęć kwestii polskiej.

Bogactwo problematyki przeszło moje oczekiwania, okazało się bowiem, że

katolicyzm był niezmiernie ważnym składnikiem wielkiej debaty na temat rosyjskiej tożsamości narodowej i sensu dziejów Rosji nie tylko w sensie negatywnym (o czym wie każdy, kto czytał Dostojewskiego lub zetknął się z ideologiami rosyjskich nacjonalistów), lecz także w sensie pozytywnym, jako pokusa przekształcenia monarchii rosyjskiej w imperium uniwersalne, reprezentujące bowiem kościół prawdziwie powszechny. Nie zamierzam oczywiście streszczać bogatej informacyjnie książki, ale przytoczę kilka faktów zupełnie nieobecnych w stereotypowych wyobrażeniach o Rosji.

Modne jest więc dziś w Polsce wyprowadzanie ideologii rosyjskiego imperializmu z wizji Rosji (Moskwy) jako Trzeciego Rzymu, czyli prawowitego następcy cesarstwa rzymskiego i bizantyjskiego, sformułowanej na początku XVI wieku przez pskowskiego mnicha Filoteusza. Mało kto wie jednak, że idea ta powstała już w XV wieku w Watykanie. Autorem jej był kardynał Bessarion, opiekun Zoe Paleolog, siostrzenicy ostatniego cesarza Bizancjum, unitki, którą wychowywał w duchu katolickim i którą wyswatał wielkiemu księciu moskiewskiemu Iwanowi III, z myślą o uczynieniu go obrońcą starej Europy przed najazdem muzułmańskim. Ślub odbył się per procura w 1472 roku w Watykanie, ale od razu okazało się, że bizantyjska księżniczka odrzuca uniatyzm na rzecz prawosławnej „schizmy”, a jej małżonek zamiast wyznaczonej mu misji, woli zajmować się „jednoczeniem ziem ruskich” i nie potrzebuje w tym celu korony od papieża.

Wszyscy wiemy – po drugie – że po zwycięstwie nad Napoleonem rosyjski cesarz Aleksander I pogrążył się w mistycyzmie i stał się głównym projektodawcą Świętego Przymierza, założonego w roku 1815 w celu obrony legitymizmu monarchów przed zagrożeniem ze strony ruchów republikańskich i rewolucyjnych. Rzadko jednak zdajemy sobie sprawę, że towarzyszył temu w Rosji silny ruch na rzecz ponadwyznaniowego, programowo ekumenicznego chrześcijaństwa, a także seria nawróceń na katolicyzm (mimo że oficjalnie było to zabronione) jako religię uważaną za gwaranta sprawdzonego i prawdziwie uniwersalnego porządku wartości. O atrakcyjności tego prądu świadczy m.in. to, że uległ mu w roku 1825 sam cesarz, zawiadamiając papieża Leona XII, że pragnie przejść na katolicyzm i doprowadzić ludy pod swoim berłem do unii religijnej, prosi więc o przysłanie do Petersburga duchownego, przed którym mógłby złożyć uroczyste wyznanie wiary. Zamiar ten był w trakcie realizacji, ale

przeszkodziła temu niespodziewana śmierć Aleksandra.

W omawianej książce nazwałem te prądy umysłowe – ponadwyznaniowo-ekumeniczny i prokatolicki – „okcydentalizmem religijnym”. Był to kierunek zapoczątkowany w czasach Aleksandra I, ale mający wybitnych przedstawicieli w całej przedrewolucyjnej myśli rosyjskiej, dziwi więc nieco, że nie odnotowano jego istnienia w dotychczasowych syntezach dziejów rosyjskiej filozofii, a tym bardziej szeroko pojętej historii intelektualnej (z wyjątkiem oczywiście mojej własnej). Do tego właśnie nurtu należał przecież twórca pierwszej, rozbudowanej i wpływowej filozofii dziejów Rosji, Piotr Czaadajew, następnie wydawca jego pism, potomek Rurykowiczów książę Iwan Gagarin, który po konwersji na katolicyzm wstąpił do zakonu jezuitów, a w roku 1856 wydał książkę rozwijającą argumentację na rzecz katolizacji Rosji, później zaś wielki twórca religijnej filozofii rosyjskiej Włodzimierz Sołowjow, który swoje prokatolickie wyznanie wiary – *Rosję i Kościół Powszechny* – pisał w kontakcie z założonym przez Gagarina ośrodkiem jezuickim we Francji, korzystając z zasobów jego bogatej biblioteki. Kolejną wielką postacią w tym szeregu jest wspomniany już Wiaczesław Iwanow, a częściowo także inni wybitni przedstawiciele religijnej filozofii Srebrnego Wieku. Wszystkich ich łączyło marzenie o aksjologicznym uniwersalizmie i przeznaczeniu Rosji w powszechnej historii ludzkości. Iwanow ujmował to w słowach: „Jesteś Rosjaninem, a więc pamiętaj o jednym: twoja prawda jest prawdą powszechną: jeśli chcesz zachować swoją duszę, nie bój się jej utracić”.

Ten programowy uniwersalizm był w oczach omawianych myślicieli niezbędną legitymizacją wielonarodowego imperium, jako przeciwwaga odśrodkowych tendencji partykularnych. Brany był przy tym bardzo poważnie, a nie jako pretekst do dominacji nad mniejszościami. Do skrajności doprowadził to Sołowjow, dowodząc, że prawo Rosjan do posiadania imperium wynika z ich zdolności do „narodowego samowyrzeczenia”, czyli umiejętności wzniesienia się ponad pogańską zasadę narodowości. Aktem takiego samozaparcia były europeizacyjne reformy Piotra Wielkiego – dziś natomiast należy dobrowolnie wyrwać się z narodowej wyłączności w dziedzinie religijnej w imię pojednania z Rzymem i zrealizowania wielkiego dzieła zjednoczenia Kościołów. Zadanie to jest misją historyczną Rosji, ale wspomogą ją w tym dziele dwa żyjące na jej terytorium narody mesjanistyczne: Żydzi i Polacy. Obu

należą się z tego tytułu szczególne przywileje. Żydzi dominować będą w gospodarce imperium, a właściwy im „religijny materializm” zagwarantuje, że nie dopuszczą do niszczycielskiej eksploatacji przyrody w imię egoistycznych interesów. Polacy natomiast, zgodnie ze swą misją reprezentowania katolicyzmu wśród Słowian, staną się pośrednikiem między Rosją a stolicą apostolską, „żywym mostem między Świątynią Wschodu i Zachodu”. Ponadto, jako narodowi szlacheckiemu, przypadnie im rola zachowawczej, ale niezależnej elity, co uwolni wspólne państwo od plagi rewolucyjnego nihilizmu.

Cokolwiek myślimy o tych fantazjach, był to jednak w istocie projekt rozwiązania problemu kłopotliwych mniejszości przez maksymalne uwzględnienie ich aspiracji: dając im pewne przywileje, co nazywamy dziś akcją afirmatywną. W przekonaniu Sołowjowa był to projekt zgodny z duchem uniwersalnego imperium, które nie powinno przekształcać się w rosyjskie państwo narodowe. Myśliciel przekonany był, że uznanie przez Kościół Wschodni prymatu papieża pozwoli Polakom czuć się w takim imperium jak u siebie w domu, dając im gwarancję, że „Polska nie zginęła i nigdy nie zginie!”.

Stosunek do katolicyzmu jego rosyjskich przeciwników – słowianofilów, panslawistów lub Dostojewskiego – jest lepiej znany. Oskarżali oni Kościół rzymski o wybór „jedności bez wolności”, przeciwstawiając mu prawosławny ideał swobodnej jedności lub jedności w swobodzie, określane przez nich słowem „soborność” (od rzeczownika „sobór” i czasownika *sobirať*). Bliższe zbadanie idei twórcy słowianofilskiej eklezjologii, Aleksego Chomiakowa, ukazało mi jednak bardzo zaskakującą genezę i późniejsze losy tej bardzo wpływowej w Rosji idei. Otóż zrodziła się ona jako protest wiernych przeciwko narzuconej przez hierarchów unii brzeskiej, oznaczającej konwersję na katolicyzm z zachowaniem obrządku wschodniego. Zdaniem Chomiakowa, było to decyzją biskupów odrzuconą przez „lud kościelny”, co miało świadczyć, że w prawosławiu prawomocne są tylko swobodne decyzje oddolne, „soborowe”, a nie katolicka „zasada autorytetu”. Ale w następnym stuleciu idea „soborowości” przejęta została od Chomiakowa przez przedstawicieli katolickiej „teologii odnowy”, takich jak kardynał Yves Congar, i zatriumfowała na II Soborze Watykańskim, głoszącym, że Kościół to „lud Boży”, a więc, że głos decydujący należy w nim do laikatu^[1].

Wróćmy jednakże do Jana Pawła. Wbrew dominującej

w „postsolidarnościowej” Polsce orientacji, jednoznacznie prozachodniej, akcentującej „łacińskość” naszego katolicyzmu i katolicką misję Polski wśród prawosławnych Słowian, okazał się on bliższy innej tradycji, zapomnianej dziś, ale w pierwszej połowie XIX wieku mającej wielu przedstawicieli w naszym kraju: tradycji prośłowiańskiej, życzliwej prawosławiu, traktującej Słowiańszczyznę, łącznie z Rosją, jako organiczną część cywilizacji wschodniosłowiańskiej. Wielokrotnie podkreślał swoją słowiańskość, w pięknej encyklice *Slavorum Apostoli* (z dnia 2 czerwca 1985) mówił o działalności apostołów Słowian, Cyryla i Metodego, jako niezbitym dowodzie, że kościoły zachodni i wschodni były i mogą być „kościołami siostrzanymi”, czyli jednością sakramentalną, pomimo braku sztywnej jedności instytucjonalnej. W parę lat później, w maju 1995 roku, otrzymaliśmy fundamentalną encyklikę *Orientale Lumen*, traktującą Kościół rzymski i Kościół wschodni jako „dwa płuca Kościoła Powszechnego”, z których żadne nie powinno zniknąć: zbliżanie obu kościołów ma bowiem polegać na uczeniu się od siebie, a nie na „nawracaniu”. Dodajmy, że „słowiański papież” podkreślił w tym kontekście, że prawosławie lepiej rozumie niektóre prawdy wiary niż katolicyzm i że zawdzięcza to ruchowi prawosławnej odnowy, ściśle powiązanemu z renesansem filozoficzno-religijnym w Rosji.

Była to w encyklice myśl rozwinięta i udokumentowana, nie zdziwiło mnie więc, że zainteresował się tym najwybitniejszy dziś prawosławny filozof rosyjski, o. Siergiej Chorużyj. Przełożył on encyklikę Jana Pawła na język rosyjski i opublikował ją nie w jakimś piśmie prawosławnym, ale w „Woprosach filozofii” (nr 4, 1996), wraz z obszernym posłowiem, w którym uzasadniał pogląd, że jest ona najważniejszym krokiem na drodze rozumienia duchowości prawosławnej przez Kościół katolicki. Podzielałem ten pogląd, a więc nie omieszkałem obszernie opisać całą sprawę w omawianej książce (s. 278–283). Sądziłem, że liczni w Polsce publicyści katoliccy zwrócą na to uwagę, że któreś z kompetentnych czasopism katolickich, np. „Tygodnik Powszechny”, poprosi o wypowiedzenie się w tej sprawie któregoś z polskich znawców i uczestników dialogu katolicko-prawosławnego, np. bliskiego mi w tych sprawach ks. Wacława Hryniewicza. Tym bardziej, że perspektywy zbliżenia obu Kościołów zarysowywały się coraz gorzej. Kler katolicki nie potrafił bowiem kontrolować swej ekspansji, co wywołało automatycznie przesadne obawy i fobie po drugiej

stronie. W tej atmosferze potraktowano moją książkę nie jako głos naukowca na rzecz katolicko-prawosławnego zrozumienia i pojednania, lecz jako przyczynek do spraw mogących zainteresować tylko profesjonalnych rusycystów.

Wynika stąd, Januszu, w miarę jasna odpowiedź na twoje pytanie. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska* nie należy do tych moich książek, które szczególnie cenię, nie spełniła bowiem moich oczekiwań, a same te oczekiwania straciły wszelkie szanse po śmierci Jana Pawła II. Nie starałem się nawet o jej wydanie po angielsku, wiedziałem bowiem, że „sprawa polska” w tytule skutecznie odstraszy potencjalnych czytelników. Ale mimo to uważam tę książkę za solidne i nowatorskie opracowanie tematyki ważnej dla relacji polsko-rosyjskich, cieszy mnie więc, że jej rosyjski przekład parę lat temu ukazał się w Rosji.

I wreszcie ostatnia książka, mająca być podsumowaniem i zamknięciem mojego „rosjoznawczego” dorobku, a mianowicie wielki tom pt. *Zarys myśli rosyjskiej od Oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, wydany w roku 2005 w Krakowie w ramach Jagiellońskich Studiów z Filozofii Rosyjskiej. Jest to nowa, przeredagowana i półtorakrotnie rozszerzona wersja *Rosyjskiej filozofii i myśli społecznej od Oświecenia do marksizmu*, napisana zresztą w nieco podobnych okolicznościach, co jej poprzedniczka: w momencie, gdy wydawało mi się, że trzeba zakończyć i podsumować moje badania nad myślą rosyjską, aby móc przejść do innych zadań, bezpośrednio powiązanych z sytuacją w Polsce.

Rosyjska filozofia i myśl społeczna doprowadzona została tylko do końca XIX wieku. Uzasadniłem to merytorycznie, ale istotniejszy był wzgląd taktyczny, a mianowicie to, że nawet w warunkach najbardziej liberalnej polityki wydawniczej niewyobrażalne było dla mnie uczciwe napisanie w warunkach PRL tego, co myślałem o bolszewickim etapie twórczości Lenina: o *Co robić?*, *Materializmie i empiriokrytycyzmie* i innych tekstach. Zarys był więc przede wszystkim znacznym rozszerzeniem zakresu tematycznego książki, objął bowiem dzieje myśli rosyjskiej do roku mniej więcej 1910, a więc do okresu pełnego rozkwitu rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego oraz głębokich przewartościowań inteligenckiego radykalizmu, związanych z pojawieniem się w roku 1909 słynnego almanachu *Drogowskazy (Wiechi)*, zapoczątkowującego okres głębokiego rozłamu kultury rosyjskiej. Książka obejmuje więc całą

pierwszą dekadę XX wieku, czyli nie tylko wspaniały rozkwit filozofii religijnej (Bierdiajew, Bułgakow, Rozanow, Szestow i wielu innych), lecz również pojawienie się oryginalnej herezji marksistowskiej w postaci neomarksizmu Bogdanowa i „Bogotwórstwa” Łunaczarskiego, a także prezentację dalszego rozwoju tzw. „legalnego marksizmu”, Plechanowa oraz Lenina (doprowadzoną aż do jego śmierci). Cała poprzednia część książki wzbogacona została nie tylko licznymi uzupełnieniami i odniesieniami do najnowszej literatury przedmiotu, lecz również nowymi rozdziałami i podrozdziałami, m.in. obszerną prezentacją „religijnego okcydentalizmu”, rozbudowanymi rozdziałami o Tiutczewie, Cziczerinie, Lwie Łopatinie i Sergiuszu Trubieckim, trzykrotnym powiększeniem rozdziału o Sołowjowie, a także uwzględnieniem ciekawych, a mało znanych myślicieli religijnych XIX wieku, jak Pamfil Jurkiewicz, Fiodor Buchariew lub Wiktor Niesmiejew. Uczyniło to *Zarys* dziełem ogarniającym historię myśli rosyjskiej omawianego w nim okresu pełniej i dokładniej niż w innych syntetycznych opracowaniach tego przedmiotu, dzięki czemu nabrał on waloru przewodnika o charakterze encyklopedycznym. To właśnie miałeś na myśli, Januszu, gdy nazwałeś to obszerne dzieło „Biblią rosjoznawstwa” (patrz „Nowe Książki”, nr 5, 2006).

Określenie to cieszy mnie, ale wymaga jednak uściślenia w dwóch sprawach. Po pierwsze, *Zarys* nie jest encyklopedycznym podsumowaniem istniejącej literatury przedmiotu, ale raczej podsumowaniem moich własnych prac autorskich, publikowanych przeważnie w postaci obszernych opracowań monograficznych. Tak było przecież w przypadku rozdziałów o słowianofilstwie i różnych jego kontynuacjach, o Bielińskim, Hercenie i „filozoficznej dekadzie” 1838–1848, o Czernyszewskim i „szestidiesiatnikach”, o narodnictwie, liberalizmie, oczywiście marksizmie. Nie ma zaś w książce ani jednego fragmentu opartego na wiedzy z drugiej ręki, a nie na przemyśleniu tekstów źródłowych. Ponadto wśród będących dziś w obiegu syntetycznych ujęć filozofii rosyjskiej jest to zapewne jedyna książka usiłująca ogarnąć całość przedmiotu, a nie jedynie modną dziś filozofię religijną lub filozofię uprawianą profesjonalnie.

Po drugie, *Zarys* uprzywilejowuje wprawdzie koncepcje filozoficzne, ale jest właściwie prezentacją intelektualnej historii Rosji, mówiącą również o szerokich prądach umysłowych, a więc o myśli politycznej i społecznej,

estetycznej i religijnej, oraz o jej przedstawicielach niebędących właściwie filozofami. Szczególne miejsce zajmuje w książce problematyka ekonomiczna, i to w ścisłym połączeniu z problematyką religijną, bo przecież obie te tak różne dziedziny myśli łączyły się w dziwny czasem sposób w wielkich dyskusjach o przeznaczeniu Rosji. *Zarys* jest, o ile mi wiadomo, jedyną książką konsekwentnie ignorującą akademicki podział na dyscypliny, omawia bowiem pod jedną okładką i w ramach jednej w istocie problematyki „przywileju zacofania” Czaadajewa i narodnickich ekonomistów, teokratyczną utopię Sołowjowa i komunistyczną utopię gospodarki bez rynku.

Jak widać z powyższego, do każdej z moich głównych książek mam stosunek bardzo osobisty, ale jednak patrząc na mój dorobek z dzisiejszej perspektywy nie mogę nie wyróżnić w nim dwóch pozycji. Pierwszą z nich jest *W kręgu konserwatywnej utopii* – książka, która uczyniła mnie jednym z współtwórców „warszawskiej szkoły historii idei” oraz zapewniła mi widoczne miejsce w rosjoznawstwie światowym. Drugą zaś jest, przy wszystkich możliwych zastrzeżeniach, *Zarys myśli rosyjskiej* jako niezłe jednak podsumowanie całej rosyjskiej części mojego życiowego planu, sformułowanego w okresie polskiej „odwilży”. Cieszy mnie więc, że dzięki pomocy finansowej Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego mogło ukazać się anglojęzyczne wydanie tego dzieła i mimo wielkiego spadku zainteresowania Rosją spotkało się z życzliwym przyjęciem (patrz A. Walicki, *The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2015). Ale za prawdziwy życiowy sukces uważam fakt, że to podsumowanie mojej całozyciowej pracy spotkało się z wielkim uznaniem i zrozumieniem wśród rosyjskich historyków rodzimej filozofii.

– Wróćmy jeszcze do metafory z górą lodową, w której chciałbym teraz zwrócić uwagę już nie na ilościowe, ale także na jakościowe rozumienie jej części ukrytej, mając tu na myśli pewien ogólniejszy projekt czy ideę rozumienia przez ciebie kultury rosyjskiej, a zwłaszcza myśli rosyjskiej i filozofii, który przewija się konsekwentnie przez całą twoją twórczość naukową. Wydaje mi się, że w tym projekcie dwa elementy są szczególnie ważne: po pierwsze, przekonanie o bogactwie i różnorodności myśli rosyjskiej, czego na dłuższą metę nie były w stanie zlikwidować najwymyślniejsze

i najperfidniejsze działania „czynnika politycznego”, a po drugie – przeświadczenie o współmierności myśli rosyjskiej z myślą europejską, o jej kształtowaniu się i inspirowaniu pod wpływem najświetniejszych nurtów filozofii i kultury zachodniej, i to na tyle skutecznym, że zdolnym niekiedy do zwrotnego oddziaływania na myśl i kulturę zachodnią. Czy to byłoby trafne odczytanie kluczowych miejsc twoich poglądów w tym zakresie?

– Aby odpowiedzieć na to pytanie, muszę odróżnić dwie sprawy. Pierwszą z nich jest wielka różnorodność, pluralistyczne bogactwo rosyjskiej myśli. W tej sprawie zgadzam się całkowicie, mimo że do niedawna nie był to pogląd dominujący w przedrewolucyjnej, radzieckiej i postradzieckiej historiografii. Przedrewolucyjne prace o dziejach myśli rosyjskiej, z których najwybitniejszą jest bez wątpienia *Istorija russkoj obščestwiennoj mysli* Iwanowa-Razumnika, pisane były przez postępową, opozycyjną inteligencję, utożsamiającą intelektualną historię Rosji ze swą własną tradycją. Iwanow-Razumnik napisał więc wiele o Bielińskim i Hercenie, Czernyszewskim i Dobrolubowie, Ławrowie, Michajłowskim i innych ideologach narodnictwa, uwzględnił również Dostojewskiego, Tolstoja, ale pominął za to nie tylko słowianofilów, lecz również Sołowjowa i Cziczierina, nie mówiąc już o konserwatystach i wybitnych nieraz myślicielach religijnych. W czasach radzieckich ideologiczna selektywność doszła do skrajności, a poziom prac znacznie się obniżył, osiągając dno w latach żdanowowskiej „walki z kosmopolityzmem”. Dzieje filozofii redukowano wówczas do walki materialistów z idealistami, ignorując tych drugich z powodu ich rzekomej reakcyjności, materialistom zaś przypisując na siłę „zbliżanie się do materializmu dialektycznego i zatrzymanie się przed historycznym”, co miało prowadzić w ostatecznym rezultacie do triumfu leninizmu, uznanego za szczytowe osiągnięcie filozofii światowej, porównywalne jedynie do dzieł Stalina. Osobliwym dodatkiem do tego pseudo-marksizmu, zrodzonego z paradoksalnego połączenia celebracji zwycięstwa nad Hitlerem z falą antysemitów w ZSRR, była wspomniana już żdanowska „walka z kosmopolityzmem”, przejawiająca się w filozofii w dowodzeniu, że myśliciele rosyjscy przewyższali „o cztery głowy” niemarksistowskich filozofów zachodnich, że zachodni badacze rosyjskiej myśli są jej fałszerzami w służbie imperializmu i że badanie wpływów zachodnich na filozofów rosyjskich jest karygodnym „zginaniem kolan przed Zachodem”,

bowiem to, co cenne w myśli rosyjskiej, ma źródło wyłącznie w „rodzimej glebie”.

W księdze pt. *Nasz filosofskij dom* (Moskwa 2009), wydanej z okazji 80-letniego jubileuszu Instytutu Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk, dyrektor Instytutu A.A. Gussiejnow i akademik W.A. Lektorski stwierdzili bez ogródek, że „oficjalna filozofia okresu stalinowskiego była naukowo całkowicie bezpłodna, a życie filozoficzne skrajnie prymitywne” – do tego stopnia, że kierowali nim często ludzie „małogramotni” (s. 242). Zarazem jednak zauważyli, że zło na ogół nie bywa absolutnym, i mieli rację. Świadczy o tym m.in. dołączona do książki kilkunastostronicowa lista represjonowanych pracowników Instytutu, dowodząca, że radzieccy filozofowie próbowali jednak bronić swego prawa do myślenia i że do złamania ich potrzebne były najbardziej drakońskie środki. Na liście stu kilkunastu nazwisk znajdujemy aż 52 osoby z adnotacją „rozstrzelany”, a większość pozostałych z informacją, że „zmarł w więzieniu”, „nie wrócił z zsyłki” lub wrócił, ale nie doczekał się rehabilitacji i ponownego przyjęcia do partii, czym zaszczycono go dopiero po śmierci. A więc aż tyle ofiar tylko w jednym instytucie trzeba było, aby zastąpić myśl poszukującą prawdy bezapelacyjnym posłuszeństwem! Z czego wynika, że przypisywanie Rosjanom (lub rosyjskim Żydom, bardzo liczny na wymienionej liście) ślepego konformizmu wobec „naczalstwa” jest oburzającą nieprzyzwoitością.

Należy też podkreślić, że odgórnie narzucone prostactwo i ideologiczna agresywność filozofii już w czasach Breżniewa spotkały się z silnym oporem w kręgach radzieckiej inteligencji, znajdującym wyraz w tzw. „samizdacie”, czyli piśmiennictwie drugiego obiegu, ale niekiedy także w wydawnictwach oficjalnych, np. w piątym tomie *Filosofskoj encikłopedii* (Moskwa 1970), wydanym, żeby było ciekawiej, pod redakcją jednego z filarów partyjnej dyktatury w filozofii, W.F. Konstantinowa. A kilkanaście lat później, w latach Gorbaczowowskiej „pieriestrojki”, nastąpił już pełny wysyp zakazanej do niedawna literatury, w tym dzieł myślicieli renesansu religijno-filozoficznego, przedruków książek i czasopism rosyjskiej emigracji, a także wybitnych marksistowskich „heretyków”, jak np. Bucharin czy Bogdanow. Miałem szczęście przebywać w Moskwie w pierwszym kwartale 1991 roku i obserwować z bliska ten imponujący ruch, uczestnicząc w dyskusjach, niekiedy ulicznych, pisząc artykuły i wygłaszając publiczne odczyty, wywołujące bardzo żywe,

spontaniczne reakcje. Dobrze pamiętam odczyt o rosyjskim liberalizmie, wygłoszony w zabytkowym domu Instytutu Filozofii na Wołchonce i kilkusetosobową publiczność, reagującą okrzykami aprobaty na krytykę socjalizmu i pomrukami niezadowolenia, gdy referowałem koncepcje liberalno-socjalistyczne. Proszono mnie nawet o regularne wykłady z rosyjskiej filozofii dla młodych polityków, ale nie mogłem przyjąć tej oferty z uwagi na obowiązki w Notre Dame.

Wkrótce potem, po rozwiązaniu ZSRR, filozofia marksistowska znikła z uniwersytetów lub kontynuowała istnienie w postaci zakamuflowanej, a w życiu umysłowym sensu largo dominować poczęła filozofia religijna, koncentrując się początkowo na pytaniach o sens tragicznych dziejów Rosji, a następnie przechodząc do zagadnień ogólnofilozoficznych i przybierając formy profesjonalno-akademickie. Towarzyszyło temu oczywiście intensywne odrabianie zaległości w wiedzy o filozofii zachodniej, a więc ogromny krok w stronę filozoficznego pluralizmu. Ale w opracowaniach dziejów filozofii rosyjskiej był to jednak pluralizm ułomny, filozofia religijna zdominowała bowiem cały obszar dyscypliny, spychając świecką, a zwłaszcza lewicową tradycję rosyjskiej myśli na nieistotny lub wręcz ignorowany margines. Zauważyłem to bardzo szybko i z ubolewaniem, jako kolejne dotkliwe zubożenie drogiego mi wielobarwnego obrazu filozoficznej kultury rosyjskiej, potrzebnego odradzającej się Rosji nie częściowo, ale w całości. Mój *Zarys myśli rosyjskiej* miał być m.in. próbą przeciwdziałania podobnym procesom zubożenia obrazu przedrewolucyjnej myśli rosyjskiej przez badaczy zachodnich i polskich.

Intencja ta nie była wyrazem sceptycyzmu co do wartości badań nad religijną filozofią rosyjską, prowadzonych przez tak wybitnych znawców tego przedmiotu, jak wymieniony już wyżej Siergiej Chorużyj lub często odwiedzający nasz kraj petersburski profesor Igor Jewłampijew. Przeciwnie, wiele nauczyłem się z ich prac i wykorzystałem w *Zarysie*. Sądzę jednak, że odradzającemu się narodowi niezbędne jest *integralne* przyswojenie sobie własnej historii intelektualnej, w tym oczywiście dziejów rodzimej filozofii, uwzględniające nie tylko nurt religijny lub konserwatywny, lecz również nurty świeckie, lewicowe i rewolucyjne. Cieszy mnie, że takiego właśnie wyboru dokonał profesor Moskiewskiego Uniwersytetu im. Łomonosowa Michaił Maslin, potwierdzając ten wybór edycją znakomitej encyklopedii *Russkaja*

filosofia (Moskwa 2007) i licznymi pracami własnego autorstwa.

Drugim problemem, który muszę poruszyć w odpowiedzi na twoje pytanie, jest oczywiście sprawa „współmierności myśli rosyjskiej z myślą europejską” oraz „zwrotnego oddziaływania rosyjskich myślicieli na filozofię i kulturę Zachodu”. „Współmierność” myśli rosyjskiej z myślą europejską nie ulega dla mnie żadnej wątpliwości. Powiem nawet więcej: cała myśl rosyjska, łącznie z nurtami „antyeuropejskimi”, jest częścią kulturowego obszaru Europy. Próby kwestionowania tego, wypychania Rosji z Europy oraz traktowanie jej jako tworu obcej i wrogiej cywilizacji, są tylko ideologiczną manipulacją, krzywdzącą Rosję i sprzeczną z dobrze pojętymi interesami krajów z trudem jednoczącej się Europy. Staralem się udowodnić to już w *Konserwatywnej utopii* na przykładzie słowianofilstwa, cytowałem o. Fłorowskiego, który słusznie podkreślał, że również słowianofilska krytyka Zachodu była ogniwem w historii rosyjskiego europeizmu. Zresztą tendencja „antyeuropejska” występowała nie tylko w Rosji; Niemcy bardzo długo definiowali swoją tożsamość w opozycji do anglo-romańskiego Zachodu, a katolicka Hiszpania wyłączała siebie z zakazanej Oświeceniem Europy. Nurty takie, choć staramy się dziś o tym zapomnieć, pojawiały się również w Polsce. Isaiah Berlin przesadzał, moim zdaniem, dowodząc, że po reformach Piotra Wielkiego cała myśl rosyjska czerpała inspirację z Zachodu, miał jednak całkowitą rację, podkreślając wyjątkową intensywność odbioru tej inspiracji oraz zaskakującą oryginalność recepcji zachodnich idei. Pokazywałem to na przykładzie zarówno słowianofilstwa, jak i narodnictwa, a także liberalizmu. W przypadku narodnictwa miało miejsce zarówno odrzucenie marksizmu (jako uzasadnienia konieczności kapitalizmu), jak i bardzo głębokie przejęcie się myślą Marksa o straszliwych kosztach rozwoju kapitalistycznego – brutalnym wywłaszczeniu chłopów w okresie akumulacji pierwotnej, pauperyzacji najszerzej pojętego ludu oraz niewyobrażalnym wyzysku proletariatu w warunkach „wolnego” teoretycznie kontraktu. Tej podwójności w recepcji marksizmu towarzyszyła zaskakująca oryginalność wysnutego stąd wniosku: kapitalistyczna wolność jest wprawdzie cenna dla inteligencji, ale nie wolno walczyć o nią, jeśli ceną za nią byłoby powiększenie cierpień ludu; trzeba czekać na rewolucję nie polityczną tylko, lecz prawdziwie socjalną, stawiającą na pierwszym planie interes szerokich mas, a nie różnego rodzaju elit, z inteligencją włącznie. Równie oryginalna była

w Rosji recepcja liberalizmu, zwłaszcza w zakresie filozofii prawa, dokonywała się bowiem w nieustannej polemice z różnymi i bardzo ciekawymi nieraz odmianami „prawnego nihilizmu” i w ścisłym połączeniu z ambitnymi próbami wszechstronnie filozoficznej, a nawet religijnej „apologii prawa”, co było przedsięwzięciem intelektualnie cennym, ale niespotykanym już w tym czasie na Zachodzie. Prawo – Prawo z dużej litery – było tam bowiem główną ideą racjonalistycznego liberalizmu epoki Oświecenia, ale po upadku oświeceniowego optymizmu przekształciło się w dziedzinę zmonopolizowaną przez pozbawionych złudzeń profesjonalistów, przeważnie prawnych pozytywistów, zainteresowanych nie „prawem sprawiedliwym” (*ius qua iustum*), jako narzędziem kształtowania kultury indywidualistycznej, ale jedynie obojętnym moralnie prawem stanowionym (*ius qua iussum*). Nie jest, moim zdaniem, rzeczą mało ważną fakt, że najsilniejszy protest przeciwko takiemu obniżaniu autorytetu prawa zrodził się w przedrewolucyjnej Rosji.

Jak z powyższego widać, treściowa i aksjologiczną współmierność myśli rosyjskiej z europejską szła w parze z wyraźną swoistością narodowej kultury (niemniejszą niż w przypadku Niemiec lub Hiszpanii), a także – co bardzo ważne w związku z twoim pytaniem – z pewną asymetrycznością rozwoju Zachodniej i Wschodniej Europy, potencjalnie pożyteczną, ale jednak bardzo utrudniającą „zwrotne oddziaływanie” filozofii rosyjskiej na zachodnią. Mówiąc najbardziej skrótowo, filozofia zachodnia po wyzwoleniu się od teologii uwydatniła wprawdzie swe cechy narodowe (co uwzględnił w swej syntezie dziejów filozofii o. Frederick Copleston), ale postawiła sobie za cel dochodzenie do prawd powszechnie obowiązujących, odwołujących się do autorytetu ogólnoludzkiego Rozumu lub nauki, wysoko wznosząc się ponad problemy ludzi żyjących „tu i teraz”, a niekiedy nawet wyniośle dystansując się od nich. Przeciwno tej koncentracji na „ponadbytowych prawdach” (jak to nazywał Stanisław Brzozowski) protestowała przez pewien czas tzw. „filozofia życia”, ale po ujawnieniu w Niemczech jej niebezpiecznych ideologicznie skutków musiała oddać pole tradycji „ponadżyciowego” pojmowania zadań filozofii. Z wielką energią broniła tego stanowiska fenomenologia Husserla, traktującego filozofa jako „funkcjonariusza ludzkości”, a podstaw „powszechnie ważnej wiedzy filozoficznej” poszukującego w „czystej świadomości”. Wkrótce potem wszakże poszukiwanie „powszechnie ważnej wiedzy” poszło w kierunku swoistego

„odfilozoficznienia filozofii”, czego skrajnym przejawem stała się długotrwała dominacja filozofii analitycznej, programowo ograniczającej się do ahistorycznej analizy pojęć, a wielkie, klasyczne problemy filozofii traktujące jako nierozwiązywalne, czyli pozorne (*Scheinprobleme*). Było tak głównie w krajach anglojęzycznych, filozofia „kontynentalna” w jakiejś mierze oparła się tej autodestrukcji. Nie mogło być jednak mowy o powrocie do „filozofii światopoglądowej”, skompromitowanej przez łatwość przekształcania się w niebezpieczne ideologie polityczne. Istniały oczywiście ideologicznie ukierunkowane nurty filozofii, ale stanowiły zjawisko marginalne. Głównym nurtem pozostała filozofia profesjonalna, rozkwitająca szczególnie w uniwersytetach, zajmująca się zagadnieniami teoretycznymi, niemającymi bezpośredniego związku z palącymi problemami społecznej praktyki.

W dziewiętnastowiecznej Rosji warunki uprawiania filozofii były jednak zupełnie inne. Filozofia nauczana była w akademiach duchownych, niekiedy całkiem dobrze, ale z wszystkim ograniczeniami narzuconymi przez zależność od oficjalnego kościoła, filozofia świecka natomiast bardzo długo musiała rozwijać się poza uczelniami, jej ośrodkami były głównie redakcje wpływowych periodyków, co nie mogło zapewnić warunków autonomizacji i profesjonalizacji dyscypliny, ale sprzyjało za to jej odbiorowi przez szerokie kręgi myślącej i społecznie zaangażowanej inteligencji. Filozofia istniała więc głównie jako część szerokich prądów umysłowych, w ścisłym związku z całokształtem „przeklętych problemów” rosyjskiego życia, co tłumaczy względne zaniedbanie przez nią problemów ściśle teoretycznych (jak np. teoria poznania) oraz koncentrację na sprawach ogólnoswiatopoglądowych, głównie moralnych i społecznych, którymi żyła ambitna i rozbudzona intelektualnie inteligencja, głęboko zaangażowana w wielką sprawę przemiany świata, co byłoby zarazem nadaniem sensu dziejom jej ojczyzny. Tym właśnie tłumaczy się także ścisły związek rosyjskiej myśli filozoficznej z rosyjską literaturą i interpretującą jej treść krytyką literacką jako głównymi ogniskami życia umysłowego. Zmieniło się to dopiero po wielkich reformach Aleksandra II, gdy szeroką falą napłynęła do Rosji polityczna, socjologiczna i ekonomiczna literatura Zachodu. W tym oczywiście *Kapitał* Marksa.

Dobrze pamiętam, Januszu, że pisałeś o tym w swej (wymienionej wyżej) recenzji mojego *Zarysu*, zatytułowanej *Biblia rosjoznawstwa*. Bardzo trafnie

zwróciłeś uwagę, że historyk filozofii zajmujący się spuścizną któregoś z wielkich twórców filozofii zachodniej nie musi być znawcą dziejów jego kraju i uwzględniać tę wiedzę w swojej pracy, ale nie jest to możliwe w przypadku przedrewolucyjnej Rosji – nawet najwięksi filozofowie rosyjscy, np. Włodzimierz Sołowjow, wymagają bowiem podejścia interdyscyplinarnego, głęboko osadzonego w rosyjskiej kulturze. Innymi słowy, historyk filozofii rosyjskiej powinien być nie tylko filozofem, lecz również rosjoznawcą.

I to właśnie, dodam, napawa mnie pewnym sceptycyzmem w sprawie „zwrotnego oddziaływania” filozofii rosyjskiej na zachodnią. W niektórych przypadkach jest to oczywiście możliwe, czasem nawet – jak w przypadku recepcji myśli Michaiła Bachtina – stało się szybko rozprzestrzeniającą się modą, ale z reguły napotyka na trudności nieprzezwyciężalne. Trudno przecież oczekiwać, aby uczestnicy światowych zjazdów filozoficznych lub redaktorzy renomowanych pism filozoficznych interesowali się nie tylko filozofią, lecz także rosjoznawstwem. Tym też tłumaczy się niestety powszechny do niedawna fakt umieszczania rosyjskich (a także polskich) czasopism filozoficznych wśród wydawnictw z zakresu slawistyki, a nie filozofii. Aczkolwiek, trzeba przyznać, sporo zmieniała w tej mierze znakomita seria przekładów pt. *Soviet* (a następnie *Russian*) *Studies in Philosophy*, wydawana przez wiele lat pod redakcją Jamesa Scanlana.

Jeszcze jedną przeszkodą na drodze do upowszechnienia na Zachodzie wiedzy o osiągnięciach filozofii rosyjskiej jest notoryczne niezdawanie sobie sprawy, że ważne kongresy filozoficzne organizuje się tam w celu zwrócenia uwagi na myśli o znaczeniu aktualnym, a nie ze względu na historyczne znaczenie tej lub innej postaci. Sam popełniłem taki błąd, gdy powierzono mi zaszczytne zadanie wygłoszenia pierwszego referatu na wielkiej międzynarodowej konferencji ku czci Włodzimierza Sołowjowa, zorganizowanej w dniach 15–18 września 1998 roku przez holenderski katolicki Uniwersytet w Nijmegen. Ze względu na katolickość uczelni oraz moje ówczesne zainteresowania recepcją katolicyzmu w Rosji, wybrałem ciekawy skądinąd temat: *Teokratyczna utopia Sołowjowa i dwaj romantyczni poeci: Fiodor Tiutczew i Adam Mickiewicz*. Szybko jednak zrozumiałem, że oczekiwano ode mnie przypomnienia spraw ważnych aktualnie dla postkomunistycznej Rosji, omówionych w mojej książce o rosyjskim liberalizmie. Istotne były bowiem nie

filokatolicyzm i propolskie sympatie wielkiego religijnego filozofa, ale to, że już w XIX wieku proponował on Rosji bardzo postępowe, wyprzedzające swój czas reformy ustrojowe, takie jak zabezpieczenie prawa ludzi do „godnego istnienia”, emancypację kobiet, radykalne ustawodawstwo chroniące środowisko naturalne oraz akcję afirmatywną wobec narodowych mniejszości (zwłaszcza Żydów i Polaków). Zmarnowałem więc świetną okazję, nie chcąc powtarzać rzeczy już napisanych i zapominając o tym, że ważne jest „tu i teraz”, a nie przypominanie dawnych dziejów.

– „Rosyjska dusza” nie należy do zbioru pojęć, do których chętnie byś się odwoływał, chyba raczej traktowałbyś ten termin jako wątpliwy stereotyp w odniesieniu do tematyki rosyjskiej, natomiast chętnie i często wykorzystujesz kategorię „rosyjska idea”. Na czym polegałby jej walor poznawczy i jej użyteczność?

– „Rosyjska dusza” to pewna przerośnięta, pojęcie literackie raczej niż naukowe, a przy tym dość łatwo poddające się interpretacjom karykaturalnym, zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym sensie. Nie przeczę jednak, że Rosjanie – podobnie jak inne narody Europy – reprezentują (w tej czy innej mierze) pewną zbiorową psychę i wyrażają ją w swej kulturze, także filozoficznej. Wolałbym jednak nazywać to nie „duszą”, ale umysłowością, *the Russian mind*. Jest to pojęcie naukowo przydatne, posługując się nim dowiadujemy się o Rosji bardzo dużo. Tym bardziej, że Rosjanie (podobnie jak Polacy) lubią filozofować o samych sobie i niekiedy trafiają w sedno.

Na podstawie mojego doświadczenia dydaktycznego w Polsce, Kopenhadze, Genewie, Stanfordzie i Notre Dame dodać mogę, że moich nierosyjskich studentów zawsze najbardziej interesowało to, co u Rosjan specyficzne, różne od obiegowych schematów myślowych ich własnej kultury, uważanych często za nudne, ograne i wątpliwe. Polaków na przykład zafascynowała różnica między znaczeniem słów „demokracja, demokratyczny” w języku polskim i rosyjskim: po polsku bowiem „demokracja” jest przeciwieństwem „samowładztwa”, a po rosyjsku przeciwieństwem rządów uprzywilejowanej elity, co powoduje, że dla Rosjan „demokracja szlachecka” jest taką samą wewnętrzną sprzecznością, czyli klasycznym oksymoronem, jak dla Polaków „demokratyczny caryzm”. Moich amerykańskich z kolei studentów, zarówno w Stanfordzie, jak i w Notre

Dame, zawsze fascynowały antyzachodnie nurty myśli rosyjskiej, np. słowianofilstwo lub narodnictwo, jako niebanalne, pozwalające „rozumieć innego”, a przy tym niegrzeszące obłudnym przemilczaniem krwawego dziedzictwa kolonializmu i innych zbrodni kapitalistycznego Zachodu. Dopiero w naszych czasach pewne swoiste cechy tożsamości rosyjskiej stały się w oczach wielu Amerykanów czymś niebezpiecznym, wymagającym zimnowojennego bicia na alarm. W czym niestety utwierdzają ich i prześcigają niektórzy politycy polscy.

Przejdźmy jednak do „rosyjskiej idei”. Pojęcie to ma wiele znaczeń, do których ustosunkowuje się różnie.

W znaczeniu największym (które odrzucam) pojęcie to oznaczać ma ideę przewodnią dziejów Rosji, sformułowaną w odległej przeszłości, ale kierującą losami Rosji również w czasach ZSRR i dobrze się mającą także w Putinowskiej Rosji. Ideą taką miała być wizja „Moskwy jako Trzeciego Rzymu, po którym czwartego już nie będzie”, sformułowana – jak już wiemy – na początku XVI wieku przez pskowskiego mnicha Filoteusza. W naszym kraju przywiązuje się do niej duże znaczenie jako pierwszego sformułowania rosyjskiej idei imperialnej (patrz A. Nowak, *Metamorfozy Imperium Rosyjskiego 1721–1921*, Kraków 2018, s. 8), ale w nauce światowej, łącznie z klasykami przedrewolucyjnej historiografii rosyjskiej, jest to traktowane z wielkim sceptycyzmem. Odrzucali ją m.in. tak znakomici znawcy dziejów Rosji, jak Hugh Seton-Watson czy Edward C. Thaden, wskazując, że nigdy nie stała się częścią oficjalnej doktryny moskiewskiej monarchii i traktowana była jako idea dotycząca jedynie prawosławnego Kościoła, który nie powinien rosnąć w siłę kosztem władzy świeckiej. Całkowicie odrzucał ją Martin Malia, który uważał ją za najskrajniejszy i najprymitywniejszy przejaw tzw. „esencjalizmu” w ujęciu dziejów Rosji, czyli koncepcji usiłującej dowieść, że wszystkie historyczne formy rosyjskiej państwowości są „esencjalnie tożsame” i dają wyraz tej samej dążności do panowania nad światem (patrz M. Malia, *Russia under Western Eyes*, London 1999, s. 5–8, 437–440). Nawet „narodowy bolszewik” Michaił Agurski, autor książki *The Third Rome. National Bolshevism in the USSR* (London 1987), mocno podkreślił, że wizja Filoteusza miała sens „duchowy” jedynie, a nie polityczny. W Rosji postradzieckiej pojawiła się wprawdzie moda na żonglowanie pojęciem „Trzeci Rzym”, ale ani władze kościelne, ani świeckie nie

mają z tym nic wspólnego. Stosunkowo niedawno przypomniał o tym prawosławny profesor Andriej Zubow informując Wacława Radziwinowicza, że teoria Trzeciego Rzymu została oficjalnie potępiona przez Cerkiew na soborze w latach 1666–67, a w dzisiejszej Rosji słyszała o niej jedynie garstka ludzi, nie większa niż grono wyznawców idei „Polski jako Chrystusa narodów” (W. Radziwinowicz w „Gazecie Wyborczej”, 14. 08. 2012).

W sensie *politycznym* idea Moskwy jako następczyni Bizancjum, czyli idea Trzeciego Rzymu, również istniała, ale tylko jako nieudany projekt, zrodzony, żeby było ciekawiej, w starym katolickim Rzymie. Warto przypomnieć raz jeszcze ten epizod, aby lepiej zrozumieć, jak rodzą się wpływowe polityczne mity. Tak więc po upadku Konstantynopola w roku 1453 świat zachodni poczuł się zagrożony najazdem muzułmańskim, co ożywiło myśl o zjednoczeniu całego chrześcijańskiego świata w obliczu wspólnego zagrożenia. Za część tego świata uważano kraje prawosławne, co generowało ideę zjednoczenia Kościołów w duchu unii florenckiej oraz zdobycia silnego sojusznika w Moskwie, za cenę uczynienia wielkiego księcia Iwana III prawowitym następcą cesarzy bizantyjskich przez małżeństwo dynastyczne. Idealną kandydatką na małżonkę Iwana wydawała się Zoe Paleolog, siostrzenica ostatniego cesarza Bizancjum Tomasza Paleologa, unitka, przygarnięta po upadku cesarstwa przez Watykan i wychowana w duchu rzymsko-katolickim przez kardynała Bessariona. Rolę swatów odegrali dwaj oszuści, w których interesie było doprowadzenie do małżeństwa przez oszukanie obu stron – mówili papieżowi, że wielki książę moskiewski gotów jest przejść na katolicyzm, a jednocześnie zapewniali Iwana III, że księżniczka Zoe jest wierną wyznawczynią prawosławia. W tych okolicznościach 1 czerwca 1472 roku odbył się per procura uroczysty ślub Zoe z Iwanem III, a wkrótce potem bizantyjska księżniczka, pobłogosławiona i obdarowana przez papieża Sykstusa IV, wyrusza wraz z olbrzymią świtą do Moskwy. Po dotarciu do miejsca przeznaczenia rachuby papiestwa okazały się jednak mrzonką: Zoe porzuciła uniatyzm na rzecz prawosławia, a Iwan III nie wyrażał zainteresowania krucjatą antymuzułmańską, zapragnął za to „zjednoczyć ziemie ruskie”. Zadanie to, którego moskiewscy Rurykowicze uprzednio nie brali pod uwagę, przypominała mu nota bene obietnica Sykstusa IV, że w zamian za przyjęcie korony od papieża mógłby otrzymać tytuł władcy *in tota ruthenica natione*. Mimo odrzucenia tej oferty stał się jednak w oczach

Europy spadkobiercą bizantyjskiego Rzymu, a dwugłowy orzeł bizantyjski – co już odnotowaliśmy – stał się częścią herbu moskiewskiego.

Zrelacjonowałem to wydarzenie na podstawie klasycznej książki o. Fłorowskiego *Puti russkogo bogosłowija* oraz pracy *Oczerki po istorii russkoj kultury* (t. 3, Paryż 1930) Pawła Milukowa. Można do tego dodać, że syn Tomasza Paleologa, Andrzej Paleolog, pojawił się potem w Moskwie, aby sprzedać swoje prawa sukcesyjne za pieniądze. Z czego wynika, że wzniosła idea *translatio imperii*, czyli przekazania Moskwie sukcesji po „drugim Rzymie”, owocującego później ideą „trzeciego Rzymu”, była w istocie kompletnym, a nawet nieco zabawnym nieporozumieniem, którego władcy Moskwy nigdy nie brali na serio.

Należy jeszcze wspomnieć, że żaden myśliciel rosyjski nie posługiwał się formułą „Moskwa – Trzeci Rzym” jako uzasadnieniem imperialnego panowania Rosji nad światem. Interpretacja taka, gruntownie zniekształcająca sens formuły Filoteusza i błędnie interpretująca genezę sukcesji po Bizancjum, pojawiła się dopiero w XIX wieku, a prawdziwego rozkwitu zaznała niestety w naszych czasach. Ale dlatego właśnie uznałem za konieczne wyjaśnić, że przypisywanie Rosji takiej właśnie idei przewodniej jest konstrukcją dorobioną *ex post* i opartą na podstawach niewytrzymujących krytyki.

Twórcą terminu „idea rosyjska” był Dostojewski, a autorem pierwszej pracy na ten temat, zatytułowanej *L’Idée russe* (Paryż 1888), był Włodzimierz Sołowjow. W obu przypadkach za treść „idei rosyjskiej” uznana została „wszechludzkość”, czyli uniwersalizm, przypisujący imperium rosyjskiemu misję właśnie „wszechludzkiego”, ponadnarodowego jednoczenia ludzi. Sołowjow posunął to do krańcowości dowodząc, że wielkość Rosjan polegała zawsze na ich niezwyklej zdolności do „narodowego samowyrzeczenia”. Ostatnim wspaniałym przejawem tej zdolności były reformy Piotra Wielkiego, poświęcające narodową samoistność na rzecz europejskiego uniwersalizmu. Obecnie zadaniem Rosji – o czym także już wspomnieliśmy – jest porzucenie prawosławnej wyłączności na rzecz uniwersalizmu Kościoła rzymskiego, mające być pierwszym krokiem w kierunku zjednoczenia kościołów i odrodzenia chrześcijańskiego dziedzictwa Europy.

Podobnie rozumowali i postępowali inni przedstawiciele „religijnego

okcydentalizmu” w Rosji, jak np. twórca znanej już nam koncepcji „dwóch płuc Europy” Wiaczesław Iwanow. W postaci mniej skrajnej, bo nie zakładającej w jakiegokolwiek postaci konwersji na katolicyzm, interpretowanie „idei rosyjskiej” jako rosyjskiej misji zjednoczenia kościołów stało się ulubioną ideą myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, zbliżającą ich (nie bez wpływu polonofilstwa Sołowjowa) do wielkich heterodoksyjnych mesjanistów polskich. Bierdiajew pisał o tym: „Pragnienie królestwa Chrystusowego na ziemi i objawienia Ducha Świętego jest pragnieniem słowiańskim, rosyjskim i polskim. Łączy ono Mickiewicza z Dostojewskim, Towiańskiego z Włodzimierzem Sołowjowem” (N. Bierdiajew, *Sud’ba Rossii*).

Odnotujmy jednak pewien pośredni związek z ideą „Trzeciego Rzymu”. Słowo „Rzym” – zarówno „pierwszy”, jak i „drugi” – było w tej wizji synonimem uniwersalizmu, mającego cechować chrześcijańskie imperium. Chodziło więc o potęgę symbolu, mającą uwolnić narody imperium od poczucia, że władza nimi rosyjska Moskwa. A więc nic antyzachodniego, ani śladu idei o misji podbijania świata.

W postaci gruntownie zeświecczonej, bez używania terminu „idea rosyjska”, podobne myśli o przeznaczeniu Rosji głosili lewicowi myśliciele rosyjscy i tym właśnie uzasadniali akces Rosji do socjalizmu, obiecującego triumf wartości ogólnoludzkich. Aleksander Hercen, po głębokim rozczarowaniu do zachodnioeuropejskiej Wiosny Ludów, przeniósł swe nadzieje na Rosję, uznając ją za proletariusza narodów, niemającego nic do stracenia oprócz swych kajdan. Podjęli tę ideę przedstawiciele różnych odmian narodnictwa, skłaniając nawet starego Marksa do zgody na myśl, że zacofanie jest pewnym przywilejem, pozwala bowiem skrócić drogę do socjalizmu.

Innymi słowy, chrześcijańscy myśliciele rosyjscy pragnęli uczynić cesarstwo Romanowów nie państwem narodowym, lecz uniwersalnym imperium, służącym wielkiej idei uetycznienia stosunków społeczno-politycznych. W tym i tylko w tym sensie można mówić o „trzecim Rzymie”, Rzym bowiem symbolizował w świecie zwaśnionych partykularyzmów wartości uniwersalne. Socjalistyczne wersje rosyjskiego uniwersalizmu nie posługiwały się tą analogią, ale u niektórych myślicieli (od Czernyszewskiego do narodników) chrześcijańskie inspiracje idei socjalistycznych były oczywiste.

W późniejszych, postsołojowowskich ujęciach „idei rosyjskiej”, całkiem licznych w okresie renesansu religijno-filozoficznego, pojęcie „idei rosyjskiej” straciło charakter normatywno-teologiczny, ewoluując w kierunku ujęć opisowych, mówiących o szczególnych cechach rosyjskiego charakteru narodowego i o odpowiadających im ukierunkowaniach rosyjskiej myśli, zawsze jednak z intencją wyjaśnienia czegoś w przeszłości Rosji i z jakąś prognozą na przyszłość. Zrozumiałe jest, że najważniejsze, klasyczne dzieła tego typu powstały po traumatycznych doświadczeniach rosyjskiej rewolucji. Są to oczywiście prace Nikołaja Bierdiajewa: *Istoki i sens rosyjskiego komunizmu* (Paryż 1933) oraz *Russkaja idieja* (London 1947). Pierwsza z nich łączy bardzo surową ocenę bolszewickiego komunizmu – jako „jedynego na świecie konsekwentnego, doprowadzonego do skrajności państwa totalitarnego” – z próbą prezentacji jego ideologii jako transformacji i deformacji rosyjskiego mesjanizmu, a następnie wyprowadza stąd wniosek, że bolszewizm był „nieuniknionym losem Rosji, wewnętrznym momentem przeznaczeń narodu rosyjskiego”. Druga książka, pisana pod wpływem imponującego zwycięstwa radzieckiej Rosji nad nazistowskimi Niemcami, napisana została w duchu pojednania z ojczyzną. Historia – dowodził myśliciel – przyznała rację słowianofilom, Dostojewskiemu i Sołojowowi, dowiodła bowiem, że Rosjanie są narodem najbardziej religijnym, realizującym mesjanistyczne posłannictwo, religijność może bowiem istnieć również bez wiary w Boga. Myśl rosyjska, również ateistyczna, żyła zawsze problemami chrześcijańskimi, takimi jak problem mesjasza (może nim być lud, proletariat lub cały naród, który zbawia świat przez własne cierpienia, budując Królestwo Boże na ziemi). Ustrój stworzony przez naród rosyjski jest w sumie lepszy od zachodniego kapitalizmu, przeżartego egoizmem i duchem kramarstwa. W czasach wielkiej próby bolszewizm Lenina okazał się nurtem najbardziej realistycznym, najlepiej rozumiejącym potrzeby czasu. Trzeba jednak, aby naród rosyjski uświadomił sobie swą własną istotę i od surogatu religii przeszedł do religii prawdziwej, wracając na łono oczyszczonego i odrodzonego chrześcijaństwa.

Przez wiele lat obie książki cieszyły się wysoką oceną historyków Rosji, a dla inteligencji rosyjskiej były ważnym źródłem pocieszenia. Dzisiaj jednakże można chyba stwierdzić, że pozostały jedynie ciekawym momentem rosyjskich rozliczeń z tragiczną historią. Wizję leninizmu jako zeświecczonej wersji

rosyjskiej myśli religijnej usiłował reanimować francuski antykomunista Alain Besançon, ale jego wywody na ten temat trudno traktować poważnie (A. Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, 1977). Przypisywanie Leninowi „realizmu”, który ocalił imperium rosyjskie do dziś króluje w pracach antykomunistycznych „imperiológów”, ale nie znajduje żadnego potwierdzenia w rzeczywistości: prawdziwy Lenin był bowiem skrajnym utopistą, wierzącym, że „skok” do komunizmu zajmie Rosji tylko kilka miesięcy i wywodzącym to przekonanie nie z jakichkolwiek źródeł rodzimych, lecz z bardzo dokładnego przestudiowania najskańniej utopijnych tekstów klasyków marksizmu.

Bardzo ważną zaletą *Rosyjskiej idei* Bierdiajewa, odróżniającą tę książkę na korzyść od innych prezentacji tego tematu, jest szerokie uwzględnienie laickiego nurtu myśli rosyjskiej w postaciach Bielińskiego, Bakunina, Czernyszewskiego, a przede wszystkim Hercena. Interesujące jest również włączenie do książki omówienia poglądów polskiego filozofa Augusta Cieszkowskiego, uznanego za myśliciela porównywalnego do Włodzimierza Sołowjowa. Ale błędem jest niestety traktowanie tej fascynującej skądinąd książki jako źródła informacji o wszystkich ważnych myślicielach filozofujących na temat Rosji. Jest to bowiem bardzo wybiórcze ujęcie przedmiotu, stosujące wprawdzie kryteria nader elastyczne, ale jednak celowo eliminujące pewnych myślicieli, jak np. wielkiego rosyjskiego liberała Borysa Cziczeryna (uznanego za przedstawiciela „formacji duchowej przeciwstawnej idei rosyjskiej”) lub, co gorsza, przeciwnika autora – Iwana Iljina.

W dzisiejszej Rosji selektywna prezentacja problemów obejmowanych pojęciem „idei rosyjskiej” ustąpiła miejsca podejściu całkowicie pluralistycznemu, integralnemu, nienarzucającemu czytelnikom sądów wartościujących. Pionierem takiego podejścia był wymieniony już wyżej profesor Uniwersytetu Moskiewskiego Michaił Maslin, który jeszcze w czasach ZSRR wydał antologię myśli na ten temat filozofów emigracyjnych (*O Rossii i russkoj filosofskoj kultury. Filosofy posleoktiabrskiego zarubieżija*, Moskwa 1990), a wkrótce potem uzupełnił ją próbą całościowej prezentacji dziejów „rosyjskiej idei” (*Russkaja idieja*, Moskwa 1992). Zrozumiałe stało się bowiem, że wykształceni Rosjanie nie chcą już mieć „duchowych przewodników”, choć nadal pragną wiedzy o różnych możliwych ujęciach sensu dziejów Rosji.

– Kiedy na początku lat 90-tych XX wieku kończył się czas Związku Radzieckiego – dość nagle i w tym sensie rewolucyjnie, ale też zaskakująco spokojnie i w zasadzie bez ofiar – to byłoby chyba pełen nadziei co do odnowy i przyszłości poradzieckiej Rosji, co do umocnienia światowego pokoju i współpracy oraz co do stosunków polsko-rosyjskich. Zapewne w różnym stopniu, ale wszystkie te trzy nadzieje chyba raczej nie spełniły się?

– Początkowo było wiele wyrazów ogromnego uznania, że Rosja okazała się w kryzysie krajem odpowiedzialnym. Pisał o tym wybitny socjolog francuski Emmanuel Todd, który uważał, że Rosja to kraj dojrzały, imponująco spokojnie dokonujący zasadniczej zmiany polityczno-historycznej. Podobnie wypowiadał się brytyjski historyk Geoffrey Hosking, martwiący się przy tym, że Polacy nie chcą docenić spokojnego charakteru rozpadu ZSRR, że trudno się z nami dogadać na ten temat. Eric Hobsbawm pisał o tragedii Rosji, która stanęła na granicy swego istnienia, ale potrafiła rozsądnie ominąć to zagrożenie. Mnie się zdaje, że jednym z najważniejszych czynników tego, co się zdarzyło, było to, że zachodni politolodzy i analitycy nie mogli uwierzyć w rozmiary swego sukcesu, w to, że za upadkiem ZSRR w końcu 1991 roku nie kryje się drugie dno; przypuszczali, że Związek Radziecki coś ukrył, coś udaje, a w gruncie rzeczy zbiera siły i szykuje się do odwetu.

Poglądy takie największą popularność zdobyły w USA. Amerykańskim „jastrzębiom” nie mieściło się w głowie, że przywódcy wielkiego mocarstwa mogli dobrowolnie oddać większość swoich kart dlatego tylko, że dogłębnie zwątpili w ideowy sens ideologii legitymizującej państwo. A przecież tak właśnie było. Wielokrotnie pisał o tym najkompetentniejszy amerykański znawca ZSRR Stephen Cohen, a także wspomniany już tu ostatni ambasador USA w ZSRR, uczeń Martina Malii, John Matlock. Świadectwo ich obu nie pozostawia wątpliwości, że zimna wojna zakończyła się nie pokonaniem ZSRR przez USA w roku 1991, ale w wyniku partnerskich negocjacji w latach 1988–90, a więc zupełnie inaczej niż w przypadku Niemiec i Japonii, które walczyły do końca i musiały podporządkować się prawu zwycięzcy. ZSRR nie został zwyciężony, ale wycofał się z wojny w imię „nowego politycznego myślenia”, mającego otworzyć epokę konstruktywnej międzynarodowej współpracy, bez bloków militarnych i wyścigu zbrojeń, nie mówiąc już o lokalnych wojnach grożących powszechną apokalipsą.

Ośmielałam się sądzić, że wielkim błędem polityki amerykańskiej było potraktowanie tej wizji jako naiwnej albo świadomie oszukańczej. Nie był to, co należy podkreślić, błąd popełniany powszechnie (jak miało to miejsce w Polsce), nie popełnili go bowiem tak znakomici znawcy Rosji, jak Richard Pipes, który nie pochwalał „wypchnięcia” Rosji z Europy przez wykluczenie jej członkostwa w NATO, przy jednoczesnym przyjęciu do NATO Polski, lub Martin Malia, dowodzący, że demonizowanie Rosji nie jest czynnością niewinną, Rosja bowiem będzie musiała dostosować się do roli wyznaczonej jej przez Zachód. Byli to jednak ludzie nieulegający intelektualnym modom ani fobiom, zawsze odrzucający myślenie grupowe, np. amerykańską „poprawność polityczną”. Przed rokiem 1991 polegała ona na obwinianiu Zachodu o wszystkie zło oraz odżegnywaniu się od „zachodocentryzmu”. Ale gdy zniknął „alternatywny ustrój”, wszystko to od razu się zmieniło! Fukuyama przedstawił nową, radykalniejszą formę „zachodocentryzmu”, a Huntington, pomimo pięknych deklaracji o potrzebie dialogu, położył nacisk na *konflikt* cywilizacji, od razu kreśląc granicę oddzielającą kraje Zachodu od prawosławnych, nie cofając się nawet przed dzieleniem Ukrainy na unicką i prawosławną. Nie znalazło się ani chwili na zachęcanie Rosji do wyboru własnej drogi, i by bronić tego prawa trzeba było wymyśleć „suwerenną demokrację”. Mało tego! Brzeziński już w roku 1997, w *The Grand Chessboard*, uznał za niezbędne wrócić do języka tradycyjnego imperializmu, mówiącego o „wasalach i trybutariuszach”, o tym, że trzeba „powstrzymywać barbarzyńców przed jednoczeniem się” (s. 40), że Europa środkowa jest „amerykańskim protektoratem” (s. 59), że władza w całym świecie ma być sprawowana „from a single source, namely, Washington DC” (s. 28), a Europa powinna się jednaczyć tylko o tyle, o ile nie zagraża to wszechwładzy USA (s. 199). Tenże autor w tymże czasie uznał Ukrainę za klucz do panowania nad Eurazją, a więc nad światem, i proklamował w tym celu wciągnięcie Ukrainy do NATO – mimo że ogłaszając niepodległość zadeklarowała ona „wieczystą neutralność”. Analizuje to główny brytyjski ukrainista Andrew Wilson w książce *Ukraińcy* (po angielsku *Ukrainians, Unexpected Nation*), Warszawa 2002. Można tam znaleźć mapę (s. 313) z pracy Brzezińskiego *Geostrategia atlantycka* (1997), pokazującą Rosję podzieloną na trzy części (Rosja – Syberia – Republika Dalekowschodnia) oraz „Europę Atlantycką”. Ta ostatnia obejmować miała całe Morze Czarne, wybrzeże Morza

Kaspijskiego, całą Ukrainę i Białoruś oraz zachodnią część Federacji Rosyjskiej wraz z Petersburgiem i rosyjskim wybrzeżem Bałtyku. Radziłbym uważnie obejrzeć tę mapę każdemu, kto żywi wątpliwość, w jakim państwie zrodziła się po rozwiązaniu ZSRR idea nowej zimnej wojny, i to o celach bardziej dalekosiężnych niż kiedykolwiek.

Wkrótce potem (1999) ukazała się książka Anatola Lievena *Ukraine and Russia*, z przedmową R.H. Solomona, prezydenta US Institute of Peace, stwierdzająca, że jest to głos w dyskusji na temat przyciągnięcia Ukrainy do NATO. Lieven był przeciw temu, uznał takie pomysły za niebezpieczne, a nawet podłe, ale nie zmienia to faktu, że z przedmowy do jego książki dowiadujemy się, że to Zachód zainicjował dyskusję o Ukrainie w NATO, a nie uległ naleganiom bojących się o swoją przyszłość krajów bałtyckich i Polski. A cytowana książka Wilsona informuje, że idea „zepchnięcia Rosji do Eurazji” (s. 338) znalazła duży oddźwięk na Ukrainie: powstał tam skrajnie antyrosyjski Instytut Studiów Strategicznych, głoszący ideę tym razem „odepchnięcia Rosji od Morza Czarnego”. A przecież to ABC, że Rosja, mająca tak niewielki dostęp do ciepłych mórz, nie mogła na to pozwolić – żadna Rosja. A także zgodził się, że Ukraina to kraj „atlantycki”.

Wielu polityków zachodnich wyrażało zaskoczenie, że następca Jelcyna, Władimir Putin, potraktował te ekspansjonistyczne plany na serio i począł wyciągać z nich wnioski. Próbowano nawet przypisywać to wpływowi *Podstaw geopolityki* Aleksandra Dugina, ekstremisty spod znaku „narodowego bolszewizmu”. Jest to jednak zupełnie nieprzekonujące; pierwsze wydanie tej książki (1997) ukazało się bowiem przed prezydenturą Putina, a sam Dugin długo uważał Putina (zwłaszcza po 11 września 2001 r.) za skrajnego okcydentalistę, haniebnie zdradzającego Rosję. Prawdą jest jednak, że Dugin nieustannie powtarzał, że każda próba odpychania Rosji od Morza Czarnego to *casus belli*. Czemu więc otwarcie i prowokacyjnie taką myśl głoszono, i to w Narodowym Ukraińskim Instytucie? Czemu w USA odważono się łączyć tę ideę z ambicją „panowania nad światem”, a nawet z planem podzielenia Rosji?

Nawiasem mówiąc (o czym w Polsce należy wciąż przypominać) Krym i wybrzeże Morza Czarnego były przed Katarzyną II tureckie, Ukraina (ani Rzeczpospolita) nigdy tam nie sięgała, o czym świadczy (wbrew idei „Polski od morza do morza”) każda mapa. Odessa była twierdzą turecką, potem miastem

rosyjskim, a Sewastopol to w dodatku (dwukrotnie) rosyjskie „miasto bohater”. Można więc i należy mówić o pogwałceniu przez Rosję Putina zasady „nienaruszalności granic”, ale nie o pogwałceniu „integralności terytorialnej” Ukrainy, bo to nigdy nie była integralna część Ukrainy! Ukraina z Lwowem i Donieckiem to twór Stalina, a z dodaniem Krymu – twór Chruszczowa. Zdumiewające jest, że rosyjskie elity władzy przed zgodą na podział ZSRR nie dokonały korekty sztucznych granic między republikami, a Jelcyn w dodatku powtarzał: „Bierzcie tyle suwerenności, ile udźwigniecie”.

Niektórzy autorzy prac o dzisiejszej Rosji wyrazili ubolewanie z powodu odstąpienia Rosji od tych zasad, przeciwstawiając ją pod tym względem „postmodernistycznemu” Zachodowi, wykluczającemu ponoć stosowanie w polityce agresji i przemocy. Ewidentnie wykluczono w ten sposób z pojęcia „Zachód” Stany Zjednoczone, ale mniejsza o to. Istotne jest to, że priorytet w głoszeniu tak pojętego „postmodernizmu” należał do Gorbaczowa, ale spotkał się w najlepszym razie z nieufnością, a w najgorszym z próbami politycznego wykorzystania. Byłem w Moskwie, o czym już wspomniałem, na początku 1991 roku; nie zapomnę entuzjazmu, jaki wywoływała myśl o „powrocie Rosji do wspólnego europejskiego domu”, a także powszechnej niemal życzliwości wobec Polski i chęci wykorzystania naszych doświadczeń. A potem zdumiewającego przyzwolenia na 25 milionów Rosjan za granicami swego kraju, głoszących za niepodległością swoich nowych ojczyzn! Zachód dziwił się wtedy wyjątkowej słabości rosyjskich uczuć narodowych, zupełnemu brakowi ambicji imperialnych. Pisał o tym m.in. najlepszy brytyjski znawca zagadnienia Goeffrey Hosking; wyjaśniał to historycznie, porównywał kontrastowo do imperiów zachodnich, które rozpadały się z hukiem, kosztem olbrzymich ofiar (G. Hosking, R. Service, *Russian Nationalism*, 1998, s. 1–3). Znawcy przedmiotu (m.in. Stephen Kotkin, *Armageddon Averted*) podkreślali rolę czynnika moralnego, czyli załamania wiary w legitymizację ustroju, a tylko niektórzy Amerykanie mówili o „pokonaniu Rosji”, uderzając w tony triumfalistyczne. Polacy natomiast – to niestety prawda – byli antyrosyjscy od samego początku, a dokładniej od dnia, w którym uregulowano sprawę zachodniej granicy.

W roku 1997 Jelcyn chciał protestować przeciwko przyjmowaniu państw byłego bloku wschodniego do NATO, tzn. przeciw łamaniu obietnicy, którą dali Gorbaczowowi Bush senior i Genscher. Dziś pisze się, że była to obietnica

„nieformalna”, ale to świadczy tylko, że Rosja polegała wówczas na euforycznym niemal zaufaniu do Zachodu. Powtórzyło się to znów: Jelcyń zrezygnował z oficjalnego protestu, zadowolając się „deklaracją intencji”. A dwa lata później nastąpiła interwencja NATO w Serbii, zgodnie z teorią Huntingtona, że kraje prawosławne to obca cywilizacja.

Osobiście uważam tę interwencję za ubolewania godną i mogę powołać się w tej kwestii na jednoznaczne opinie tak wybitnych Polaków, jak A. Małachowski, M. Waldenberg, L. Stomma, J. Jedlicki i B. Łagowski (i wielu innych). W danym kontekście ważne jest jednak co innego; to mianowicie, że pierwszy przykład nielegitymizowanego przez ONZ masowego użycia wobec obcego kraju militarnej przemocy, znacznie przewyższającej ogromem zniszczeń to wszystko, co kraj ów wycierpiał w czasie wojny światowej, dali nie Rosjanie, ale najpotężniejsze mocarstwo świata. A w dodatku dość długo jeszcze uchodzące w oczach elit rosyjskich za wzór do naśladowania i za najlepszego z możliwych przyjaciół Rosji.

Zapraszamy do zakupu pełnej wersji książki

Przypisy

[1] Miło mi odnotować, że w czerwcu 1996 roku pracowałem w Bibliotece Słowiańskiej ośrodka jezuickiego w Meudon pod Paryżem, założonego przez o. Iwana Gagarina, a nazwisko moje już w roku 1991 wpisano na listę członków honorowych komitetu redakcyjnego wydawanego przez ten ośrodek czasopisma „Simwoł”. Wśród innych członków tego ciała był kardynał Yves Congar oraz członek rosyjskiej Akademii Nauk S.S. Awierincew.