

Strategia obronna i poznanie Rosji

Potrzeba chwili doprowadziła naszą debatę publiczną do punktu, w którym o Rosji i jej tradycjach można powiedzieć prawie wszystko



Potrzeba chwili doprowadziła naszą debatę publiczną do punktu, w którym o Rosji i jej tradycjach można powiedzieć prawie wszystko

Potrzeba chwili doprowadziła naszą debatę publiczną do punktu, w którym o Rosji i jej tradycjach można powiedzieć prawie wszystko i mieć pewność, że jeżeli tylko stwierdzenie to będzie posiadało dostatecznie silny ładunek negatywny, zostanie ono bez wątpienia przyjęte. Wektor politycznej poprawności zmienił swój kierunek – od fanatycznego, całkowicie odpornego na polityczne realia postsowieckich rządów promowania idei dziejowego pojednania z

Rosją, przeszliśmy do równie fanatycznego, odpornego na fakt istnienia genialnego rosyjskiego dziedzictwa intelektualnego, kulturalnego i religijnego konstruowania wizji Rosji jako wiecznej niewolnicy.

Oczywiście są autorzy – zwłaszcza wśród tych, dla których próba wniknięcia w fenomen Rosji nie jest jedynie doraźnym zajęciem publicystycznym, ale trwałym zainteresowaniem badawczym – którzy nie zmienili zdania i od dawna poddają rosyjskie dziedzictwo radykalnej krytyce. Do nich z pewnością należy Alain Besançon. Nowa sytuacja sprawia jednak, że głoszone przez nich idee muszą trafić w Polsce na podatniejszy grunt.

Istnieje pewien nurt w publikacjach na temat Rosji – szczególnie silnie reprezentowany wśród polskiej prawicy, funkcjonujący jednak także pośród autorów zagranicznych, w tym właśnie u Alaina Besançona – w którym dominuje chęć wyraźnego odróżnienia Rosji od Europy. To z kolei ma umożliwić „wypchnięcie” tego, co rosyjskie, poza obręb europejskiej kultury. Publikacje takie stanowią zatem wyraz pewnej ukrytej strategii obronnej wobec Rosji – strategii, której podstawowym motywem jest apologia kultury i cywilizacji europejskiej. Nie mogą one dobrze zdać sprawę z rzeczywistych zagrożeń, które pojawiają się ze strony Rosji, koncentrują bowiem uwagę czytelników na całkowicie fikcyjnej płaszczyźnie. Potrzeba takiej strategii obronnej wynika zaś z tego, że wszystkie złe i potępiane możliwości, które realizowały się w Rosji w przeciągu ostatnich trzech stuleci, zarówno w warstwie politycznej, jak i kulturalnej oraz religijnej, są wytworem kultury i cywilizacji europejskiej, importowanym i co najwyżej wzmocnionym na rosyjskim gruncie. To wzmocnienie wiąże się zaś z pewną charakterystyczną cechą rosyjskiej myśli, jaką jest silniejsze przeżywanie podstawowych dylematów Europy.

Mariaż Marksa ze Schmittem

Gdy porównamy opublikowany niedawno wywiad z Besançonem[1] z książką wydaną przez „Teologię Polityczną”[2], bez trudu zaobserwujemy, że choć opinie i diagnozy autora „Świętej Rusi” wykazują jedność i konsekwencję, to Francuz posiada jednak dwa oblicza. W książce występuje on jako badacz, stawiający radykalne tezy. Można i trzeba z nimi polemizować, z ich zdecydowaną większością nie można się zgodzić, trudno jednak odmówić im zarówno naukowego, jak i publicystycznego znaczenia. Ostatnio opublikowany wywiad pozbawiony jest tej rzetelności, stanowi raczej ideologiczną próbę mobilizacji sił wobec rosyjskiego zagrożenia, być może pożyteczną z politycznego punktu widzenia, jednak tylko o tyle, o ile jakkolwiek pożytek polityczny może wynikać z fałszywego rozpoznania problemu. Ze względu na ostrość i kategoryczność wspomniany wywiad pozwala prześledzić, czym stanowisko Besançona jest w swojej istocie, czym staje się wtedy, gdy jego wymiar teoretyczny zostaje zredukowany na rzecz wymowy praktycznej.

Ze zdziwieniem trzeba przyjąć, że głównym wrogiem Besançona jako komentatora politycznego (a nie badacza „świętej Rusi”) nie jest aktywność Putina, lecz pozostaje nim prawosławie jako specyficzna dla Rosji formacja kulturowa, religijno-polityczna. Gdyby chcieć dokonywać tak łatwych kategoryzacji, jak stosowane przez Besançona, można pokusić się o ocenę, że jego stanowisko wobec prawosławia wykazuje wyraźne cechy zwulgaryzowanej marksistowskiej krytyki religii połączonej z hasłową wyłącznie teologią polityczną Carla Schmitta.

Związki ze zwulgaryzowanym marksizmem można z łatwością wykazać w podstawowym przeświadczeniu Besançon – przekonaniu, że właściwa treść prawosławia wyczerpuje się w generowanych przez nie zjawiskach porządku polityczno-ekonomicznego. To właśnie sprawia, że Besançon może posługiwać się jawnie wrogim pojęciem „neoprawosławia” i mówić o „nowym prawosławiu w wersji putinowskiej”. Czy zgodzilibyśmy się na nazywanie współczesnego katolicyzmu, który po II Soborze Watykańskim przeszedł dużo większe przekształcenia niż prawosławie kiedykolwiek w swojej historii, mianem neokatolicyzmu? Nikt chyba nie jest przyzwyczajony do dodawania do nazw wyznania przedrostka „neo”, zabieg taki staje się jednak w pełni zrozumiały, gdy uznamy, że prawosławie rosyjskie jest zjawiskiem tego samego porządku, co na przykład konserwatyzm. Wtedy obok neokonserwatyizmu może istnieć też neoprawosławie.

Oczywiście, Besançon na pewno nie byłby skłonny tworzyć ogólnej teorii religii w tym duchu, w wywiadzie jednak bardzo konsekwentnie redukuje prawosławie do dziedziny polityczno-ekonomicznej. Takiemu podejściu musi umknąć – niezależnie od tego, czy dotyczy to prawosławia, czy jakiegokolwiek innej religii – że istota religii nie ujawnia się w porządku politycznym, nie jest dostępna nawet w porządku doktrynalnym, lecz odsłania się w aktywnym doświadczaniu[3]. Dlatego podejście francuskiego filozofa uniemożliwia mu dostrzeżenie podścieliska, gruntu, na którym wyrasta rosyjska kultura i filozofia religijna. Dzieła Dostojewskiego, Tołstoja, Kiriejewskiego, Chomiakowa, Sołowjowa, Fiodorowa, Bierdiajewa, Florenskiego, Bułgakowa, Trubieckoja i dziesiątków innych rosyjskich geniuszy religijnych wyrastają bowiem nie z użytkowego charakteru, jaki religia spełniała dla rosyjskiej imperialnej polityki, lecz z życia, z właściwej treści religii.

W „Świętej Rusi” wydawało się, że podejście Besançon’a jest inne. Rozdział zatytułowany „Prawosławie”[4] jest właściwie poświęcony badaniu doświadczenia, które w opinii autora stanowi o charakterze prawosławia. Nie dajmy się jednak zwieść – konstrukcja dowodu może różnić się od samej idei. Również w „Świętej Rusi” Besançon posiada już pewną diagnozę, którą próbuje wtórnie uzasadnić. Przeprowadzenie rzetelnego dowodu wymaga od niego zajęcia bardziej zniuansowanego stanowiska, zwrócenia się ku pewnym elementom prawosławnego doświadczenia wiary. Wydaje się jednak, że łatwość, z jaką redukuje religię do zjawisk z porządku politycznego, stanowi również osnowę koncepcji zaprezentowanej w „Świętej Rusi”.

Besançon podąża także śladami jednego hasła Schmitta, głoszącego, że pojęcia polityczne są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi. To dlatego z trudem wykrywamy w jego myśli element wspólny ze zwulgaryzowaną marksistowską krytyką religii. Besançon – zwolennik tego zdania jako hasła właśnie – musi do każdego zjawiska politycznego dopisać poziom teologiczny, który je tłumaczy. Nieraz przyjmuje to postać tak skrajną, że aż karykaturalną, oczywiście z wielką szkodą dla siły perswazyjnej koncepcji Besançon’a. Jaki sens ma wprowadzanie porównań tak przypadkowych i osłabiających stanowisko autora, jak choćby poniższe? „Lenin reagował na sposób rosyjski schizmą. Podobnie jak Bizancjum odrzuciło dynamikę świata łacińskiego, tak również Lenin zerwał z «reformistyczną» dynamiką marksizmu europejskiego. Zachował marksistowską ortodoksję w jej krystalicznej czystości, tak jak Moskwa, gdy odrzucała postanowienia soboru florenckiego i zdecydowała się zamknąć we wzniosłym i skrupulatnym prawosławiu. Zerwał z rosyjskimi socjalistami chcącymi iść drogą niemiecką, przez co – *mutatis mutandis* – stawali się unitami. W stosunku do marksizmu zachowywał się niczym «starowierca»

akceptujący szczęście męczeństwa, izolację Rosji i zerwanie z Europą, przede wszystkim z europejską lewicą”[5]. Po lekturze takich fragmentów może pojawić się pytanie, czy według Besançon Róża Luksemburg była kryptorosjanką?

Krytyka Besançonowej wizji relacji teologii i polityki jest szczególnie ważna, gdyż w cytowanym wywiadzie – i tym bardziej w książce – znajdujemy cały szereg trafnych diagnoz politycznych. W tych zdaniach, w których Besançon ogranicza się do komentarza politycznego, wykazuje dużą przenikliwość i trudno odmówić mu słuszności[6]. Szczególnie wartościowa jest główna teza sowietologiczna Francuza, który badał logikę działania komunizmu jako ideologii. Właśnie dlatego najlepszy rozdział „Świętej Rusi” to „Dwie interpretacje”[7]. Besançon nie zauważył jednak, że prawosławie nie jest zjawiskiem tego samego rzędu co komunizm.

Niemожność uchwycenia istoty

Zamknięcie na rzeczywistą podstawę religii musi prowadzić do błędów. Francuski filozof myli się, gdy twierdzi, że prawosławie nakazuje konwertytom z innych wyznań chrześcijańskich ponowne przyjmowanie chrztu. W rzeczywistości żadnego takiego nakazu nie ma (autor tej polemiki wie o tym z „aktywnego doświadczenia”), a ta praktyka jest odrzucana przez zdecydowaną większość świata prawosławnego. Francuz powołuje się na zjawisko marginalne, które w żadnym razie nie reprezentuje ani obecnego, ani tradycyjnego podejścia prawosławia wobec innych wyznań chrześcijańskich. Robi to jednak dlatego, że ze względu na zewnętrzną zgodność z bronioną przez niego opinią na temat charakteru polityki rosyjskiej taka

praktyka może posłużyć do domknięcia całej konstrukcji. Pokazuje tym samym, że zjawiska porządku religijnego mają u niego jedynie ilustrować tezy polityczne, nie stanowią zaś samodzielnego przedmiotu badań.

Besançon nie może odpowiednio docenić też tego, że prawosławie rosyjskie nie jest jednorodne w swoim stosunku do władzy. Dwa kierunki zostały zdecydowanie wyznaczone już na przełomie XV i XVI wieku przez spór św. Nila Sorskiego i św. Józefa Wołockiego[8]. Zapomnienie o św. Nilu Sorskim sprawia, że gdyby nawet Besançon docenił potężny ładunek krytyki społecznej przechowywany w rosyjskiej myśli religijnej, to nigdy nie przypisze mu podobnego znaczenia, co religijnej symbolice narodu, władzy i państwa. Najbardziej charakterystycznym i typowym zabiegiem będzie zaś powiązanie jednego z drugim, poszukiwanie w tym ładunku krytycznym warunku możliwości despotyzmu lub jakiegoś rzekomego źródła dwudziestowiecznych totalitaryzmów.

To właśnie czyni Besançon, komentując w „Świętej Rusi” choćby poglądy Mikołaja Bierdiajewa[9]. W książce znajdujemy też próbę odczytania szczególnej koncentracji wschodniego chrześcijaństwa na stronie mistycznej, w której dąży się do pokazania związku tego zjawiska z pozbawieniem człowieka etycznego *habitus*[10]. Interesujący jest zwłaszcza fragment, który rozpoczyna uwaga, że w prawosławiu „chrześcijanin żyje w sposób rozdwojony: w cerkwi jest aniołem, w świecie zaś człowiekiem, którego postawę moralną uznaje się za mniej ważną niż zdolność wzruszania się i wydobywania z siebie łez”[11]. Po tym stwierdzeniu francuski filozof następująco interpretuje fragment jednej z powieści Tołstoja: „Zawołanie «Panie, zmiłuj się!» jest powtarzane wielokrotnie podczas całej liturgii. Zanurzenie w liturgii

daje wrażenie, że jest się wysłuchiwanym i pogrążonym w miłosierdziu Chrystusa. Masłową, prostytutkę ze *Zmartwychwstania* Tołstoja, dostrzega książę Niekludow w chwili, gdy ta modli się pośród świec i dymu kadzideł podczas wielkanocnej jutrzni. Wydaje mu się ona świętą, otoczoną niestworzonym światłem, choć sam Tołstoj, daleki od praktyk religijnych i wierzeń Cerkwi, nie przychyliłby się do tej interpretacji. Byłoby oczywiście rzeczą pożądaną, aby również po wyjściu ze świątyni pracować nad tym, aby podążać w kierunku dobra, lecz rzeczą najważniejszą jest zachowanie w świadomości poczucia własnej grzeszności, nawet jeśli wymaga to dalszego grzeszenia, aby sobie ten fakt uzmysłwić”[12]. Besançon nie zauważa, że scena, o której opowiada, ma miejsce zanim Masłowa staje się prostytutką, na tym etapie życia, w którym po wyjściu z cerkwi stara się „podążać w kierunku dobra”. Później nigdzie nie znajdziemy już takich fragmentów, wprost przeciwnie – obraz Masłowej z czasów jej prostytucji, jaki ma Niechludow, jest niezwykle odległy od obrazu świętej. Trzeba bardzo kiepsko znać „Zmartwychwstanie” lub po prostu go nie czytać, aby tego nie dostrzec.

Fakt ten burzy interpretację przedstawioną w „Świętej Rusi”. Jest ona jednak znacząca z jeszcze jednego powodu. Doszukiwanie się u Tołstoja przekonania, że uznanie własnej grzeszności jest ważniejsze od podążania ku dobru, jest tak przeciwstawne temu, do czego przekonywał autor „Wojny i pokoju” (skądinąd silnie reprezentujący na rosyjskim gruncie pewne idee zachodnie), że można się tylko dziwić samej możliwości pojawienia się takiej interpretacji. Jest ona jednak zrozumiała wtedy, gdy etyczny *habitus* całkowicie utożsami się z politycznym, ten zaś zbliży się (choć już niekoniecznie utożsami) do *virtu* w rozumieniu Macchiavellego, uznając, że do istoty politycznego *habitusu* zawsze należy realizowanie się w istniejących warunkach. Tylko to może w konsekwencji doprowadzić do takiego pozbawienia

światopoglądu Tołstoja jego istoty, niedostrzeżenia tego, że czerpiące z indywidualizmu wezwanie do dążenia ku dobru na przekór wszystkiemu, także na przekór istniejącej rzeczywistości politycznej, też jest pewną postacią „podążania w stronę dobra”.

Rosja i Europa

W zakończeniu „Świętej Rusi” Besançon przekonywał swoich czytelników, że kroczy drogą środka: „Nie ma żadnego powodu do bycia rusofilem ani rusofobem. Nie jestem ani jednym, ani drugim. Denerwują mnie za to nasza łatwowierność, naiwność i ignorancja. Należałoby powrócić do stanu równowagi, który kiedyś zdołał osiągnąć Anatole Leroy-Beaulieu, ale to wymaga wysiłku. Życzeniem Marksa w 1857 roku było, aby wyjść ze sfery wierzeń do sfery faktów. Dzisiaj jest to także moje życzenie”[13]. Oczywiście, francuski filozof nie jest „rusofobem”, jeżeli pod tym terminem rozumieć niechęć lub wrogość w stosunku do Rosjan. Jednak krytyka rosyjskiego dorobku kulturalnego i duchowego, którą prezentuje, jest tak skrajna, że słowa o zachowywanej „równowadze” brzmią niezwykle ironicznie.

Kierunek Besançonowej polemiki z Rosją jest bezpośrednio zależny od bronionej przez niego wizji Europy. Nietrudno wyczytać, co się na nią składa. Czerpie ona najwięcej z pewnego ściśle określonego rozumienia dziedzictwa Zachodu. Na to dziedzictwo składa się zatem klasyczna filozofia, idea prawa, rozdział sacrum i profanum, religii i władzy politycznej oraz organizowanie życia społecznego na „naturalnych”, liberalno-demokratycznych i kapitalistycznych podstawach. Europa

jest więc w gruncie rzeczy liberalno-konserwatywnym i szanującym swoje grecko-rzymskie i chrześcijańskie korzenie projektem światopoglądowym.

Jednak najważniejszym i najbardziej wpływowym filozofem dziewiętnastowiecznej Europy nie był żaden zwolennik filozofii klasycznej, lecz Hegel. To Europa zrodziła choćby romantyczną krytykę prawa, z której obficie czerpali rosyjscy słowianofile. W Rosji z kolei rozwijał się wpływowy nurt liberalnej filozofii prawa, któremu książkę poświęcił Andrzej Walicki[14]. To także w Europie zrodziły się wszystkie nurty krytykujące liberalno-konserwatywny światopogląd i kapitalizm, od komunizmu począwszy. Jeżeli komunizm posiada cechy religijne, to posiada je nie ze względu na to, że zrealizował się w Rosji, lecz ma je już w zarodku, lub przynajmniej tkwi w nim potencjał takiej ewolucji. Nadawanie światopoglądom politycznym wymiarów religijnych nie jest zresztą niczym wyjątkowym w dziewiętnastowiecznych ruchach społecznych, by wspomnieć o tak ważnych autorach, jak Joseph de Maistre, Claude Henri de Saint-Simon, August Comte, Charles Fourier czy August Cieszkowski (jeden z naszych najwybitniejszych konserwatywnych liberałów, co warto zaznaczyć). Gdy zaś mówimy o rosyjskiej krytyce zachodniej Europy, to warto pamiętać, że zazwyczaj dotyczy ona Europy ich czasu, a jednym z pierwszych krytyków takiej Europy w imię jej przeszłości był ojciec rosyjskiego okcydentalizmu, Piotr Czaadajew, któremu trudno odmówić uznania dla katalogu najważniejszych europejskich wartości. Złożona jest też ewolucja stanowiska Iwana Kiriejewskiego, ojca słowianofilstwa, wobec Europy. Ten krytykowany przez francuskiego filozofa autor przeżywał kryzys kultury europejskiej jako Europejczyk, z jej wnętrza, nie zaś z jakiegoś zewnętrznego, antyeuropejskiego stanowiska.

Także sakralizacja władzy nie jest czymś obcym nie tylko Europie średniowiecznej, lecz choćby Francji doby rewolucji francuskiej. Czy zatem na stosunek rewolucji francuskiej do katolicyzmu można przenieść następującą opinię Besançona o relacji między rewolucją bolszewicką a komunizmem: „Komunizm chciał zastąpić Kościół prawosławny, ale tak naprawdę wiele rzeczy od niego przejął. Przede wszystkim sakralność. Ideę, że wszystko, co nie służy komunizmowi, jest godne potępienia, zniszczenia. Doszło do transpozycji prawosławia. Całą część teoretyczną, filozoficzną komunizmu da się bez problemu zaadaptować do idei świętej Rusi, nosicielki czystej doktryny, podczas gdy wszędzie indziej panuje chaos, wszystko się rozmywa”[15]? Wyjątkowy w świecie prawosławnym rosyjski dziewiętnastowieczny ustrój kościelny i model związków z państwem nie jest czymś charakterystycznym dla tego wyznania, lecz stanowi wynik ewolucji rozwiązania zapoczątkowanego reformami Piotra Wielkiego, przeszczepiającymi na grunt rosyjski idee oświeconego absolutyzmu, ma więc zachodnioeuropejskie źródła i swoje analogie choćby w austrowęgierskim józefinizmie. Co więcej, właśnie ten model został zniesiony na Soborze zwołanym po rewolucji lutowej, co dokonało się z woli samego prawosławia rosyjskiego, nie zaś zachodniej Europy.

Słowianofilstwo a polski romantyzm

I jeszcze jeden, polski już akcent na koniec. Bez trudu można wykazać analogie między słowianofilstwem a mesjanizmem Adama Mickiewicza, zwłaszcza tym zaprezentowanym w „Prelekcjach paryskich”[16]. Wczesne słowianofilstwo rosyjskie i mesjanizm Mickiewicza wyrastają w podobnym klimacie intelektualnym i

zachowują szereg cech wspólnych. Także tych, które tak niepokoją autora „Świętej Rusi” u Kiriejewskiego[17]. Krytyka zachodnioeuropejskiego racjonalizmu i wizja poznania integralnego to oczywisty składnik filozofii zaprezentowanej w Paryżu przez polskiego wieszca. Poprawnym kapitalistą Mickiewicz też nie był. Autor „Dziadów” powinien być Besançonowi jeszcze bardziej odległy, niż Kiriejewski, skoro tym, co go odróżniało od słowianofilów, była idea „nagłej, cudownej i całkowitej przemiany, którą spowoduje pojawienie się wielkiego męża, ucieleśniającego «nowe objawienie»”[18]. Co więcej, polscy mesjaniści – choćby Hoene-Wroński czy Cieszkowski – dokonywali politycznej transpozycji idei Kościoła, choć oczywiście w radykalnie innym duchu niż ten, który Besançon chce przypisać Rosji. Ale przecież wprost sprzeciwiali się idei rozdziału porządków świeckiego i religijnego, gdy krytykowali w historycznym chrześcijaństwie to, co nazywali „abnegacją świata”.

Jest jednak pewna różnica między Kiriejewskim a Mickiewiczem. Ten drugi jest bez wątpienia ważniejszy dla Polski, niż ten pierwszy dla Rosji, mimo jego ogromnego wkładu w dzieje intelektualne tego kraju. Oczywiście Besançon dostrzega podobne tendencje, co u Kiriejewskiego, u pisarzy o porównywalnym znaczeniu dla Rosji, co Mickiewicz dla Polski. Jeżeli jednak Kiriejewski stanowi problem, to co z autorem „Pana Tadeusza”? Czy w obliczu faktu istnienia Mickiewicza i jego znaczenia dla polskiej kultury jesteśmy gotowi, podążając śladami Besançona, wykluczyć się z europejskiej tradycji?

Poznanie Rosji jako szansa i obowiązek

Rosyjscy barbarzyńcy są bliżej nas, niż nam się wydaje. To, co krytykujemy u nich, jest z nas. Mgliste nawiązania do azjatyckiej niewoli niczego nie zmieniają. Albo więc to my jesteśmy – staliśmy się – takimi barbarzyńcami, albo może oni wcale barbarzyńcami nie są? Zapewne zresztą i jedno, i drugie jest częściowo prawdą. Rosja jest bowiem lustrem, w którym Europa może się przeglądać. Lustro to uwypukla zarówno to, co najlepsze, jak i to, co najgorsze w ostatnich trzystu latach rozwoju. Najlepsze kierunki europejskiej kultury i filozofii z ostatnich trzech wieków stały się podglebiem dla rosyjskiej myśli, która potrafiła pokazać je w zaskakujący, twórczy i ożywczy sposób. Zarazem to, co w nas najbardziej zwyrodniałe i barbarzyńskie, zrealizowało się właśnie tam.

Nasuwa się cytat, który otwiera pierwszą przedmowę Stanisława Brzozowskiego do wydania pism Newmana: „Jesteśmy jeszcze bardzo naiwnymi i pierwotnymi barbarzyńcami w naszych ocenach sił kulturalnych, działających pośród nas, w nas samych: metody, jakimi posługujemy się w tej dziedzinie nie są w stanie z natury rzeczy zapewnić nam względnie nawet cennych rezultatów”[19]. Słowami tymi rozpoczyna Brzozowski jeden z najwybitniejszych swoich tekstów, w którym zachęca niezależnego inteligenta do tego, by przystąpił do rzetelnego badania podstawowego czynnika kształtującego naszą kulturę – polskiego katolicyzmu. Może zatem naszym obowiązkiem jako Europejczyków jest to, by niezależnie od pewnych politycznych przedśądów spróbować wniknąć w podstawy kultury rosyjskiej, która – choćby nawet jako negatywny punkt odniesienia i zagrożenie – kształtuje dzieje zachodniej Europy i Polski? Nie tylko nie powinniśmy, ale także nie możemy zrzec się pełnego, pozbawionego jednostronności poznania Rosji. Być może znajdziemy wtedy coś, co nas zaskoczy – ogromny ładunek krytyczny, lecz o wymowie nie tylko negatywnej,

którego znaczenie nie ogranicza się do Rosji, lecz bezpośrednio dosięga nas. Gdy do niego dotrzemy, to będzie miał on dla nas większe znaczenie polityczne, niż nasze własne usprawiedliwienia.

Tomasz Herbich

[1] Wywiad ukazał się w „Nowej Konfederacji”, nr 19(31)/2014. Jest dostępny także na stronie „Teologii Politycznej”: <http://www.teologiapolityczna.pl/rozmowa-z-alainem-besan-onem-cyryl-putin-i-ich-metody/>

[2] A. Besançon, *Święta Rusь*, Warszawa 2012.

[3] Nawiązuję w tym miejscu do opinii Pawła Florenskiego, który następującymi słowami rozpoczyna „Filar i podporę prawdy”: „«Żywe doświadczenie religijne jako jedyny uprawniony sposób poznania dogmatów» - w taki sposób chciałbym wyrazić ogólne dążenie mojej książki albo, dokładniej, moich szkiców (...). Jedyne opierając się na bezpośrednim doświadczeniu można ogarnąć i ocenić duchowe skarby Cerkwi” (P. Florenski, *Filar i podpora prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, Warszawa 2009, s. 11). Dzieło Florenskiego i pogłębione studia nad teologią patrystyczną przyczyniły się do zajęcia przez kategorię „doświadczenia” centralnego miejsca w dwudziestowiecznej teologii prawosławnej (por. K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, Białystok 2005, s. 15–40). Filozofia religijna i teologia współczesna konstruuje kategorię „doświadczenia” na podstawie literatury ascetycznej: „Dziękuj Bogu, umiłowany bracie, że odkrył On przed tobą ten nieprzewyciężony pęd do poznania

wewnętrznej modlitwy. Rozpoznaj w tym Boże powołanie i bądź spokojny, a przekonasz się, że poddano cię próbie, czy twoja wola zgadza się na głos Boży, dane ci zostało bowiem pojąć, że nie przez mądrości tego świata i nie przez zewnętrzne umiłowanie nauk osiąga się niebiańską światłość i nieustanną wewnętrzną modlitwę, a wręcz przeciwnie, przez ubóstwo ducha i aktywne doświadczenie odkrywa się ją w prostocie serca” (*Opowieści pielgrzyma*, Kraków 2011, s. 19).

[4] A. Besançon, *Święta Ruś*, dz. cyt., s. 17-36.

[5] Tamże, s. 88.

[6] Niestety Besancon rzadko ogranicza się do komentarza ściśle politycznego. Można jednak przytoczyć choćby następującą wypowiedź z wywiadu: „Każdy kraj, który kiedykolwiek należał do rosyjskiej strefy wpływów, został przez nią podbity lub wchłonięty, należy do niej z racji prawa. Tak uważa Kreml. Dlatego na miejscu Ukraińców byłbym poważnie zaniepokojony. Kreml nie zaprzestanie swych działań, zanim nie odzyska Ukrainy. Całej”.

[7] A. Besançon, *Święta Ruś*, dz. cyt., s. 91–101.

[8] Na ten temat zob. G. Fiedotow, *Święci Rusi*, Bydgoszcz 2002, s. 153–188.

[9] Por. A. Besançon, *Święta Ruś*, dz. cyt., s. 95 i 126.

[10] Znajdziemy to zwłaszcza w: tamże, s. 33-36.

[11] Tamże, s. 30

[12] Tamże.

[13] Tamże, s. 131.

[14] A. Walicki, *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, Warszawa 1995.

[15] Spróbujmy dokonać takiego przeniesienia, nie dbając o jego prawdziwość, lecz o analogię ze sposobem konstruowania tez przez Besançon: „Rewolucja francuska chciał zastąpić Kościół katolicki, ale tak naprawdę wiele rzeczy od niego przejęła. Przede wszystkim sakralność. Ideę, że wszystko, co nie służy rewolucji, jest godne potępienia, zniszczenia. Doszło do transpozycji katolicyzmu.” Proponuję również następującą zmianę ostatniego zdania: „Rewolucyjny mesjanizm da się bez problemu zaadaptować do idei córy Kościoła, wyróżnionej wśród narodów Europy, co znalazło swój wyraz w imperialnej kampanii napoleońskiej”. Albo zgodzimy się z tą parafrazą i tym samym będziemy mogli przyjąć opinie Besançon na temat związków rosyjskiego komunizmu z prawosławiem, albo ją odrzucimy, ale tym samym nie znajdziemy żadnego powodu, aby podtrzymać jako zasadny sposób kojarzenia pewnych doktryn i faktów przez francuskiego filozofa.

[16] Porównania tych dwóch koncepcji dokonał choćby A. Walicki w klasycznym studium *Prelekcje paryskie Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*, [w:] *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 173-233.

[17] Por. A. Besançon, *Święta Ruś*, dz. cyt., s. 70-75.

[18] A. Walicki, *Prelekcje paryskie Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie*, art. cyt., s. 233.

[19] S. Brzozowski, *John Henry Newman*, „Kronos”, 2009, nr 3, s. 232.