



Czas w kulturze rosyjskiej Время в русской культуре

pod redakcją
Andrzeja Dudka

Czas w kulturze rosyjskiej
Время в русской культуре



Seria Antropologia Kultury Rosyjskiej
pod red. Andrzeja Dudka

Dotychczas ukazały się:

Rosyjskie dzieciństwo. Русское детство, pod redakcją Katarzyny Dudy i Andrzeja Dudka, Kraków 2015

Katarzyna Anna Duda, *Szkice o prozie rosyjskiej XXI wieku. Ulicka, Szyszkina, Pilewin, Minajew, Sienczyn, Kuricyn, Starobiniec...*, Kraków 2017

Czas w kulturze rosyjskiej

Время в русской культуре

pod redakcją
Andrzeja Dudka



Kraków 2019

© Copyright by individual authors, 2019

Recenzenci:

prof. dr hab. Tereza Obolevich (SBDNP)

prof. dr hab. Anna Woźniak

prof. dr hab. Joachim Diec

prof. dr hab. Zbigniew Greń

Redakcja

Helena Piecuch, Magdalena Romanowska

Koncepcja okładki

Marta Dudek

Opracowanie graficzne

Paweł Sepielak

ISBN 978-83-8138-138-3

DOI <https://doi.org/10.12797/9788381381383>

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych i Politycznych
Uniwersytetu Jagiellońskiego

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 12 431 27 43, 12 421 13 87

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: www.akademicka.pl

Spis treści. Содержание

Andrzej Dudek , Czas w kulturze rosyjskiej. Uwagi wstępne.....	9
---	---

CZAS W JĘZYKU. JĘZYK W CZASIE ВРЕМЯ В ЯЗЫКЕ. ЯЗЫК ВО ВРЕМЕНИ

Ewa Komorowska , Frazeologizmy z wykładnikiem <i>время</i> w języku rosyjskim.....	23
Алла Лихачева , Фактор времени в современном российском городском номинативном дизайне.....	41

SAKRALNE I MITOLOGICZNE RYTMY CZASU САКРАЛЬНЫЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ РИТМЫ ВРЕМЕНИ

Елена Левкиевская , Время земное и время мифологическое в русских мифологических нарративах.....	55
Hanna Kowalska-Stus , Пространственное восприятие времени в кругу византийской культуры.....	65
Józef Kuffel , Aspekty temporalne w <i>Żywocie św. Kiryła Biełozierskiego</i>	77
Anna Kościółek , Пост в жизни и творчестве Андрея Муравьева	89
Наталья Мариевская , Историческое и сакральное время в структуре современного российского фильма. Звягинцев – Сокуров – Балабанов	101
Małgorzata Abassy , Człowiek w czasie i czas w człowieku. Fenomen czasu w ujęciu Jewdokiji Marczenko – „Radasteja”	115

KONCEPTUALIZACJE CZASU W ROSYJSKIEJ MYŚLI TEOLOGICZNEJ I FILOZOFICZNEJ ОСМЫСЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ В РУССКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Dymitr Romanowski , Александр Шмеман. <i>Sub specie aeternitatis</i>	133
Виктор Троицкий , Энантиодромия как обобщенная форма времени в русской культуре Серебряного века.....	149

Оксана Седых , Миг и вечность как антиномия: П.А. Флоренский и культура Серебряного века.....	157
Елена Тахо-Годи , Проблема времени в художественной прозе А.Ф. Лосева	171
Leszek Augustyn , Kultura transcendencji: czas egzystencjalny w ujęciu Mikołaja Bierdiajewa	181
Marta Lechowska , Маскарад как бегство от самого себя. Рассуждения Федора Степуна о человеке, времени и вечности	195
Roman Mnich , Проблема времени в философском литературоведении Дмитрия Чижевского	203

KULTUROZNAWCZE I HISTORYCZNE KONCEPTUALIZACJE CZASU КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ

Ирина Колесник , Категория времени в науке и культуре: рефлексии историка	217
Ирина Едошина , Эпоха <i>fin de siècle</i> : культурфилософские очертания	233
Александр Турыгин , Теория „переломного времени” Райнхарта Козеллека: возможности применения в изучении российской истории XVIII в.	249

CZAS JAKO ASPEKT ŻYCIA SPOŁECZNEGO ВРЕМЯ КАК АСПЕКТ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Елена Самойлова , Локальные маркеры времени в традиционной культуре поморов XIX-XX вв.	265
Валентина Веремченко , Ощущение времени в концепте передовой педагогики в России в начале XX века	275
Ирина Синова , Революция 1917 года в России как фактор времени в контексте ретрансляции на повседневную жизнь	287
Алла Сальникова , „До” и „после”: репрезентация времени в детских автобиографических нарративах первого советского десятилетия	297
Татьяна Руюткина , Трансформация понятий „раньше” и „теперь” в народной памяти (по материалам „устной истории”)	307
Ильнара Ханипова , Реалии нового советского времени в деревне татарской АССР и их отражение в национальной литературе 1920-1930-х гг.	317
Kinga Nędza-Sikoniowska , „Czasie, naprzód!” Chronometraż w zakładzie pracy, w radzieckim społeczeństwie, w nowej rodzinie.....	331
Stanisław Fiszer , Концептуализация социального и исторического времени в позднем творчестве Александра Зиновьева	347
Иван Радиков , Проблема баланса потоков политического времени в развитии российского общества	355
Marian Broda , Paradoxy teorii rosyjskiej (nie)współczesności? Iwana Jesaulowa koncepcja mitologicznej dominanty w strukturach postsowieckiej codzienności	367

Anna Kadykało , Забыть Афган? Нет, невозможно. Об эволюции восприятия советско-афганской войны (1979-1989) в общественном сознании россиян и в российском политическом дискурсе	379
--	-----

TEMPORALNE ASPEKTY LITERACKIEGO OBRAZU ŚWIATA ВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ЛИТЕРАТУРНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Василий Щукин , Художественные модели времени в русской литературе XIX века (на материале избранных произведений классиков)	395
Михаил Строганов , Одолеть пространство временем. Время в русском тревелогe XIX века	405
Константин Баршт , Время и Апокалипсис в произведениях Ф.М. Достоевского	413
Magdalena Dąbrowska , Wiersz Michała Murawjowa <i>Noc</i> – tekst i konteksty	433
Елена Созина , Время и место. Феномен восьмидесятилетия и его рефлексии: М.Н. Альбов, Д.Н. Мамин-Сибиряк, А.П. Чехов	443
Евгения Строганова , Тюремно-каторжные тексты И.П. Ювачева: особенности восприятия и репрезентации времени	455
Светлана Титаренко , Идея вечного возвращения Фридриха Ницше в поэзии русского символизма	465
Izabella Malej , „Жизнь и смерть в круженье вечном”. О metamorfozach czasu w twórczości Aleksandra Błoka	479
Йозеф Догнал , Роль времени в повести А.М. Ремизова <i>Часы</i>	495
Andrzej Dudek , Между мгновением и вечностью. Временные аспекты картины мира в творчестве Дмитрия Мережковского	505
Iwona Krycka-Michnowska , Wobec przemijania. <i>Jęgor Bułyczow i inni</i> Maksyma Gorkiego – próba (re)interpretacji	523
Monika Sidor , Czas historyczny i doświadczenie. Strategia opisu przeszłości w epopei <i>Czerwone Koło</i> Aleksandra Sołżenicyna	535
Kristina Vorontsova , Время как постмодернистская игра в повести Елены Шварц <i>Концерт для рецензий</i> : Гоголь, Довлатов и все-все-все	545
Elżbieta Tyszkowska-Kasprzak , „Время для космоса болезнь, а для нас – древо жизни”. Метафизика времени в прозе Михаила Шишкина	557
Martyna Kowalska , Хаос времени – время хаоса. Роль и значение времени в современной российской драматургии	573
Bartłomiej Brządkiewicz , Потерянный во времени. Сюжетные сложности современной русской прозы. Выбранные примеры	591

MARIAN BRODA

ŁÓDŹ, UNIWERSYTET ŁÓDZKI

Paradoksy teorii rosyjskiej (nie)współczesności?

Iwana Jesaulowa koncepcja mitologicznej dominanty
w strukturach postsowieckiej codzienności

Paradoxes of the Russian Non-Contemporaneity Theory?
Ivan Esaulov's Concept of a Mythological Dominant
in the Structures of Post-Soviet Everyday Life

Abstract: The way of understanding the world, Russia, time, and history presented by Ivan Esaulov is characterized by the co-presence of the subjective intention of radical distancing from the Russian previousness and from a range of content typical of the mentality and intellectual-cultural tradition of Russians, co-determining the nature of their history and presence. The realisation of the above seems to be important for the analysis of both the Esaulov's concept and the objectivity that it serves to explain. The presence of the mythological dominant in the structures of post-Soviet everyday life, which he emphasizes, turns out not to be the theory of non-contemporaneity of the post-Soviet Russia, but *de facto* a postulate, and not empirically verifiable, descriptive theory of the alleged non-Russianhood of the past contemporaneity. Thus, not only Esaulov's – and likewise thinking people's – premises of objective belief in the possibility of the desired transformation of Russia become more understandable, but also the mechanisms of systemic self-reproduction-continuation of the Russian previousness, undermining the feasibility of this transformation.

Keywords: co-presence, paradoxes, negation-self-reproduction, non-contemporaneity, non-Russianhood.

Koncepcja mitologicznej dominanty w strukturach postsowieckiej codzienności – zdająca się implikować *de facto* teorię rosyjskiej (nie)współczesności – w sposób najbardziej wielostronny została przedstawiona przez Iwana Jesaulowa w pracy *Postsowieckie mitologie. Struktury codzienności* (Постсоветские мифологии:

структуры повседневности) poświęconej analizie przemożnego, jak diagnozuje i uzasadnia autor, wpływu mitologicznych, w szczególności sowieckich, treści i sposobów myślenia na struktury codzienności, określające charakter świadomości, postaw i zachowań przeważającej większości ludności postsowieckiej Rosji. Składa się ona z przedmowy, dwóch części podstawowych – zawierających teksty Iwana Jesaulowa, a także z komentarze czytelników i autorskie odpowiedzi na nie, zamieszczane od początku 2012 r. na portalu <http://esaulov.net> – oraz z posłowia.

W pierwszej z części podstawowych, zatytułowanej *Mitologie codzienności. Kształtowanie postsowieckiego dyskursu* (Мифологиии повседневности: формирование постсоветского дискурса), przedmiotem analiz autora jest „kształtowanie się postsowieckiego dyskursu rozpatrywane przez pryzmat różnorodnych «względnych» mitologii, pretendujących jednak w agresywny sposób do miana uniwersalności¹. W części drugiej, zatytułowanej *Aksjologia kultury rosyjskiej. Artykuły, wywiady, polemika* (Аксиология русской культуры: статьи, интервью, полемика), zostały natomiast „przedstawione jako przeciwstawne tym mitologiom, zarówno aksjologia wielowiekowej kultury rosyjskiej, jak i współczesne tendencje do jej rozmywania i transformacji”². Pracę kończy w bardzo nietypowy sposób ujęte posłowie – współtworzą je wyłącznie wybrane fragmenty kilkudziesięciu wypowiedzi rosyjskich badaczy i dziennikarzy na temat wcześniejszych publikacji Iwana Jesaulowa. Powstrzymując się tam od ich jakiegokolwiek komentowania, już w przedmowie zaznaczył on jednak, że zamieszczenie owych wypowiedzi „będzie niezłą ilustracją funkcjonowania tychże [sowieckich, mitologicznych – przyp. M.B.] struktur, jak i pozycji [zawodowej i społecznej – przyp. M.B.] tych, którzy próbowali [...] przewyciężyć ich totalną dominację w obecnym «małym czasie»”³. Syntetyczna rekapitulacja całości przeprowadzonych analiz brzmi następująco: „zostało pokazane, że struktury codzienności postsowieckiej większości określane są właśnie przez te lub inne mitologie, narzucane przez Władców Dyskursu”⁴.

Koncentrując się na podstawowym celu i zamyśle badawczym Iwana Jesaulowa i problemach związanych z ich realizacją, własne uwagi na ich temat warto, jak sądzę, poszerzyć wskazaniem miejsca rozpatrywanej teorii-koncepcji w szerszym dorobku twórcy. Proponowane ujęcie będzie zgodne z samoświadomością badawczą samego autora, który kończąc przedmowę, podkreślił właśnie stałość i konsekwentny charakter swojej postawy intelektualnej i społecznej: „Przez wszystkie te dziesięciolecia starałem się iść tą drogą, co proponuję również swoim czytelnikom”.

¹ И.А. Есаулов, *Постсоветские мифологии: структуры повседневности*, Москва 2015, s. 2.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, s. 12.

⁴ *Ibidem*, okładka książki.

kom: od FR [tj. Federacji Rosyjskiej – przyp. M.B.] do Rosji”⁵, doprecyzowując już wcześniej, że chodzi mu o drogę prowadzącą „od FR (RSFSR, ZSRR) do prawdziwej Rosji”⁶.

Iwan Jesaułow jest profesorem, wcześniej był również dyrektorem Instytutu Literackiego im. M. Gorkiego w katedrze rosyjskiej literatury klasycznej i slawistyki. Opublikował dotychczas 11 monografii, wśród których ważny kontekst intelektualny przy rozpatrywaniu podejmowanej przeze mnie problematyki stanowią przede wszystkim: *Kategoria soborowości w literaturze rosyjskiej (Категория соборности в русской литературе)* (1995, 1997), *Mistyka w literaturze rosyjskiej okresu sowieckiego (Мистика в русской литературе советского периода)* (2002), *Paschalność piśmiennictwa rosyjskiego (Пасхальность русской словесности)* (2004) i *Klasyka rosyjska. Nowe rozumienie (Русская классика: новое понимание)* (2012). W pierwszej z nich pokazywał on i uzasadniał centralne znaczenie kategorii „soborowości” w sposobie przeżywania, pojmowania i objaśniania świata, artykułowanym od wieków w piśmiennictwie rosyjskim, oraz, szerzej, w mentalności i kulturze wyrosłych i ukształtowanych w Rosji na glebie prawosławia. W drugiej przedmiotem badawczej uwagi autora stały się przejawy mistycyzmu obecne w literaturze rosyjskiej czasów sowieckich (w szczególności w twórczości A. Błoka, M. Gorkiego, S. Jesienina i B. Pasternaka) – w swym wymiarze ideologicznym skądinąd programowo antyreligijnej i antymistycznej. W trzeciej z kolei przedstawiał on zasadnicze znaczenie kategorii „paschalności” w literaturze rosyjskiej na przestrzeni dziejów, w przekonaniu, że właśnie paschalne oczekiwanie ma „istotny sens archetypowy [...] tak czy inaczej obejmujący całą przestrzeń rosyjskiej kultury – zarówno duchownej, jak i świeckiej”⁷.

Czwarta z wymienionych monografii była, jak podkreślał Iwan Jesaułow, jego autorską formułą-propozycją nowego sposobu rozumienia i interpretacji rosyjskiej klasyki literackiej. Zgodnie z nią rosyjska literatura traktowana jest jako integralna część rosyjskiej kultury, będącej genetycznie kulturą prawosławną.

W następstwie powyższego dla zrozumienia utworów najważniejszych twórców literatury rosyjskiej (nie tylko A. Puszkina, M. Gogola, F. Dostojewskiego czy A. Czechowa, ale również tych, którzy, jak L. Tołstoj czy M. Sałtykow-Szczedrin, otwarcie deklarowali swoje zerwanie z tradycją prawosławną) konieczne jest przede wszystkim zaktualizowanie jej „prawosławnego kodu”. Współtworzą go, konkretyzował Jesaułow: soborowość, paschalność, chrystocentryzm oraz archetyp wielkanocny – kontrastowany z archetypem bożonarodzeniowym i, w zestawie-

⁵ *Ibidem*, s. 12.

⁶ *Ibidem*, s. 8.

⁷ Idem, *Пасхальность русской словесности*, Москва 2004, s. 21.

niu z nim, wyrażający m.in. opozycję Łaski i Prawa. Jak pokazywał i objaśniał Jesaulow, elementy-struktury owego „kodu” – ulegając wielorakim historycznym metamorfozom, w najbardziej spektakularny sposób widocznym w utworach literackich przełomu XIX i XX w., a także mechanizmom kamuflażu, spotęgowanego zwłaszcza w literaturze okresu sowieckiego – pozostają wciąż istotowo obecne w literaturze i kulturze rosyjskiej⁸.

Charakteryzując ogólnoteoretyczne odniesienia przeprowadzanych przez siebie analiz struktur postsowieckiej codzienności, Jesaulow wskazuje na *Dialektykę mitu* (Дialeктику мифа) Aleksieja Łosiewa i późniejsze o trzy dziesięciolecia *Mitologie* (Mythologies) Rolanda Barthesa, których autorzy „próbowali uwolnić się od ich [mitologicznych konstrukcji, struktur i treści – przyp. M.B.] panowania”⁹. Podejmowane przez nich wysiłki przyniosły jednak nieakceptowane przezeń rezultaty: w przypadku Barthesa doprowadziły one, jak oceniał Jesaulow, do poststrukturalistycznej relatywizacji wszelkich wartości, a w przypadku Łosiewa zakończyły się *de facto* „utwierdzeniem absolutnego mitu” – odnajdywanego przezeń w bizantyjsko-moskiewskim prawosławiu – który zajął miejsce „odrzuconych względnych mitologii”¹⁰.

Własne wysiłki Jesaulowa, starającego się uniknąć obu wskazanych sytuacji, mają również charakter programowo poznawczo-emancypacyjny. Podejmując je, zamierza on wypracować i zająć „pozycję zewnętrzną w stosunku do tych struktur [postsowieckich struktur codzienności – przyp. M. B.] w celu w pełni «obiektywnego» ich opisanie”, a przesłankę możliwości dokonania tego wiąże m.in. z faktem, iż nie należy „do żadnego z jakichkolwiek wpływowych, postsowieckich, klanów społeczno-politycznych”¹¹. Powyższemu przekonaniu i postawie towarzyszy u niego poczucie intelektualno-społecznej samotności: „ostatnie ruchy zorganizowane, które mógłbym w pełni aprobować, zostały pośpiesznie zlikwidowane na początku lat 20. XX wieku”¹².

Patrząc na sprawę z pozycji zewnętrznego obserwatora, skoro Iwan Jesaulow tak właśnie pojmuje swój intelektualno-społeczny obowiązek, powinien on po prostu „robić swoje”. Podmiotowe oczekiwania-nadzieje autora idą jednak znacznie dalej, wiążąc się z wizją możliwej, urealnianej przez podejmowanie podobnych wysiłków, emancypacyjnej przemiany Rosjan i Rosji – zamysł trudny (niemożliwy?) do urzeczywistnienia, skoro – w jego własnym przekonaniu – Rosja „w obecnym

⁸ Idem, *Русская классика: новое понимание*, [online:] <http://esaulov.net/wp-content/uploads/2012/07/Esaulov-Russkaja-Klassika-Novoe-Ponimanie-Vvedenie.pdf> (20.09.2018).

⁹ Idem, *Постсоветские...*, s. 3.

¹⁰ *Ibidem*, s. 4.

¹¹ *Ibidem*, s. 5.

¹² *Ibidem*.

momencie nie egzystuje na ziemi. Ona umarła. Albo [została – przyp. M.B.] zabita. Każda inna odpowiedź na to pytanie odsyła do czegoś innego niż do jej istoty”¹³.

By móc pełniej rozumieć przesłanki podmiotowej wiary Jesaulowa w realność upragnionej, fundamentalnej przemiany, należy uświadomić sobie rozpowszechniony i trwale obecny w kulturze i mentalności rosyjskiej – korespondujący, w szczególności, z podkreślanym przezeń ich paschalnym charakterem – sposób przeżywania swego jednostkowego i wspólnotowego istnienia, a także ugruntowany i kultywowany tam od wieków sposób pojmowania Prawdy. W pierwszej sprawie: „Podstawowa, by tak rzec, «fabuła rosyjska» polega [...] na «pokonywaniu własnego snu – śmierci», a treść tej «fabuły» to nie życie samo w sobie, lecz wyzwolenie się ze snu, ze śmierci, swoiste zmartwychwstanie”¹⁴. Skoro „to, co ukryte, uśpione, niepozorne, ma stanowić «istotę», to za efekt zrywu należy uznać tę «istotę» już jako ujawnioną (ale w jej «czystej» postaci, czyli bez planu ekspresji)”¹⁵. Nie przypadkiem zatem nie bardzo wiadomo, jak można byłoby tego dokonać – Jesaulow wskazuje tu najczęściej po prostu na konieczność desowietyzacji nazw ulic, uczynienia wolnym od pracy drugiego dnia najważniejszych świąt prawosławnych oraz zmiany w zakresie edukacji i wychowania dzieci i młodzieży. W sprawie drugiej: w głęboko, mentalnie i kulturowo, ugruntowanym i wspólnotowo kultywowanym przekonaniu tamtejszych myślicieli i Rosjan w ogóle „po rosyjsku” pojmowana Prawda jest jednocześnie prawdą myślenia-przeżywania i prawdą działania, prawdą moralno-intelektualnych racji i prawdą mocy-skuteczności, wypływającego z niej działania. Nie rozumie się jej jako zgodności przedstawienia i rzeczywistości, ale przede wszystkim „jako konkretne uchwycenie prawdziwego bytu, od którego człowiek odszedł i do którego znowu powinien powrócić i zakorzenić się w nim”¹⁶. Towarzyszący temu moment regeneracyjnej, zwycięskiej przemiany i przywracającego wspólnotową tożsamość, ontologicznie pojmowanego powrotu do siebie współzakładają się tu wzajemnie¹⁷.

Co więcej, spotęgowany kontrast teraźniejszości z wizją oczekiwanego, istotowego Spełnienia – pojmowanego w charakterze zwycięskiej próby inicjacyjnej – przeżywany jest przez nich jako przesłanka realności, a nawet swego rodzaju zapowiedź

¹³ *Ibidem*, s. 380.

¹⁴ J. Faryno, *Скрытый, Неприметный/Проницательный*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, pod red. A. Lazari, Katowice 1995, s. 97-98.

¹⁵ *Ibidem*, s. 98.

¹⁶ S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I pod red. L. Kiejzik, Łódź 2001, s. 35.

¹⁷ Por. J. Roper, P. van Ham, *Redefining Russia's Role in Europe*, [w:] *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, ed. V. Baranovsky, Oxford–New York 1997, s. 38-39, 444-447.

owego Spełnienia. Podobne przesłanki podmiotowej wiary Jesaułowa w możliwość takiej przemiany nie muszą zaskakiwać czy dziwić, jeśli uświadomimy sobie bardzo rozpowszechniony i trwale obecny w mentalności i kulturze rosyjskiej motyw inwersji – zgodnie z nim pozytywne odwrócenie kierunku może dokonać się właśnie w momencie krańcowego „upadku” – łączący pełną destrukcję tego, co „upadłe”, z procesem oczyszczenia-sublimacji, przygotowującym przyszły triumf wartości wyższych nad niższymi. Drogę prowadzącą do osiągnięcia-dostąpienia Prawdy pojmuje się wówczas jako odrzucanie przesłaniających i „zastępujących” ją łże-prawd, pseudoprawd czy anty-Prawd. Jak kilkadziesiąt lat wcześniej wyznawał w rozpatrywanym duchu Iwan Iljin, właśnie „w godzinie największej demoralizacji i największego upadku już zaczęło się i dokonuje niewidzialne odrodzenie w umieraniu. Niech się służy w nas Zmartwychwstanie Chrystusowe”¹⁸. Oczekiwana przyszłość przestaje być tu limitowana dotychczasowością, pojmowaną w kategoriach empirycznie weryfikowalnej wiedzy profanicznej, a jej określenie – poprzedzone właśnie dostrzeżeniem tego, co „niepozorne-ukryte”, i rozpoznaniem czekającej na swe spełnienie „istoty” rosyjskości i Rosji – wymaga „czystego serca” i szczególnej przenikliwości, umożliwiających wejście w posiadanie ekskluzywnej, przemieniającej Prawdy.

W ramach rozpatrywanego typu percepcji świata, odpowiadającego duchowi maksymalizmu eschatologicznego prawosławia, wymiar przyszłości i wiązana z nim wizja wspólnotowego spełnienia nabierają nie tylko priorytetowego znaczenia, ale ulegają również swoistemu unadrealnieniu. Historia i teraźniejszość tracą wówczas swą samoistną wartość – mają wartość jedynie instrumentalną, pozytywną lub negatywną, w zależności od tego, czy pomagają, czy przeszkadzają w osiągnięciu w przyszłości finalnego, wspólnotowego Spełnienia. Jak objaśniająco diagnozuje George L. Kline, podobnemu unadrealnianiu i absolutyzowaniu roli przyszłości towarzyszą dwa podstawowe błędy, z których pierwszy polega na „na traktowaniu możliwości jako *rzeczywistości*”, a drugi „na traktowaniu abstrakcyjnych wartości-*idealów* w taki sposób, jakby były one konkretnymi wartościami-*urzeczywistnieniami*”¹⁹. Mamy wówczas *de facto* do czynienia z życzeniową, podmiotowo postulowaną wizją świata społecznego, w ramach której charakterystyki teraźniejszości nabierają symptomatycznie kształtu jednostronnie negatywnego; by, dla przykładu, przytoczyć następujące pytanie autora: „Znaczy się, okupacja sowiecka i tutaj jest kontynuowana?” i udzieloną przez niego na nie odpowiedź: „przychodzi powiedzieć z przekonaniem: bez wątpienia

¹⁸ И.А. Ильин, *О России*, Москва 1991, s. 16.

¹⁹ Por. G.L. Kline, *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:] E. Gellner et al., *Europa i co z tego wynika*, przeł. T. Fiałkowski et al., Warszawa 1990, s. 171.

tak²⁰. Oceny-diagnozy stanu obecnego służą bowiem nie tylko do legitymizacji racji-potrzeby, ale również do uzasadnienia możliwości-realistyczności upragnionej przemiany, mającej prowadzić ku – przywracającemu utraconą, wspólnotową tożsamość Rosjan i Rosji – istotowemu ucieleśnieniu się odwiecznej Rosyjskiej Prawdy, przeciwstawianej łże-prawdzie terażniejszości.

Proponowany przez Iwana Jesaulowa sposób pojmowania świata, prawdy, wartości, religii, społeczeństwa, władzy, polityki i wizji oczekiwanej przemiany etc. nie jest w Rosji zupełnie odosobniony, a raczej typowy dla grona przedstawicieli tamtejszej inteligencji, radykalnie krytycznych w swym stosunku do istniejącego kształtu rosyjskiej rzeczywistości, w której przyszło im żyć. Obok elementów wyrażających intencjonalny dystans w odniesieniu do charakteru, struktur i form zastawanej faktyczności można w nim odnaleźć zestaw treści rozpowszechnionych i trwale obecnych w głównym nurcie rosyjskiej tradycji intelektualno-kulturowej i świadomości społecznej Rosjan. Charakteru i siły ich wpływu na kształt i dynamikę rosyjskiej rzeczywistości nie można oczywiście ani nie dostrzegać, ani absolutyzować, ignorować czy marginalizować – należy je po prostu w sposób nieuprzedzony badać i objaśniać. Należą do nich m.in. dychotomizujące ze sobą istniejące i postulowane przez siebie porządek społeczny, przeciwstawianie Prawdy i anty-Prawdy, Rzeczywistości Prawdziwej i „upadłej”, pozornej” (nie)rzeczywistości, wspólnotowości i kolektywizmu, Rosji i ZSRR, rosyjskości i sowieckości, historii rosyjskiej i historii sowieckiej, „prawdziwej Rosji i Federacji Rosyjskiej, pojmowanej jako coś innego, zamiast Rosji”²¹. Mamy tu do czynienia z konkretyzującymi eksplikacjami znacznie bardziej ogólnych tendencji, typowych dla binarnego, w szczególności rosyjskiego, typu kultury i mentalności: „Dwubiegunowość i brak neutralnej sfery aksjologicznej prowadzi do tego, że nowość rozumiana była nie jako kontynuacja, lecz jako eschatologiczna zmiana wszystkiego”²².

Jak pokazują powtarzające się periodycznie doświadczenia historyczne, podmiotowej ufności podobnie myślących Rosjan w możliwość istotowej, wspólnotowej Przemiany, pobudzającej ich do podejmowaniu prób poprowadzenia Rosji ku autentyczności, soborowości i Prawdzie, towarzyszą jednak procesy i mechanizmy samoodtwarzania się podstawowych cech i wyznaczników zastawanych sytuacji, które generują właśnie potrzebę podejmowania takich prób²³. Co więcej, próbom

²⁰ И.А. Есаулов, *Постсоветские...*, s. 174.

²¹ *Ibidem*, s. 279.

²² J. Łotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Łódź 1993, s. 19.

²³ Do grona rosyjskich badaczy i myślicieli poszukujących sposobu objaśnienia i rozwiązania tego dylematu zaliczyć można m.in. Aleksandra Sołżenicyna, Jurija Afanasjewą, Aleksieja Dawydowa Andrieja Pielipienkę, Igora Jakowienkę czy Lilię Szewcową. Por. M. Broda, „Zrozumieć Rosję”?

„zwycięskiego” zerwania z dzisiejszością-dotychczasowością zdają się *de facto* paradoksalnie towarzyszyć, a najczęściej również nad nimi przeważać – przesłaniane na poziomie świadomościowym przez nasilający się periodycznie zamysł zerwania z „upadłą” dotychczasowością oraz intencjonalną odmiennoscą swych kolejnych ideologicznych metamorfoz i stylizacji – elementy, mechanizmy i procesy reprodukcji się, kontynuacji i wzajemnego podobieństwa podstawowych właściwości systemów społecznych istniejących od wieków w Rosji.

W formie symptomatycznego przykładu można tu wymienić archaiczne przeżywanie Rosji w kategoriach „duchy świata”, prawosławną ideę Moskwy-Trzeciego Rzymu i bolszewickie traktowanie Rosji Radzieckiej (i ZSSR) jako załączka ogólnoludzkiej wspólnoty komunistycznej, w którym surogatem religijnego przeobrażenia świata staje się jego bolszewicko-komunistyczna przemiana. Dostrzeganiu przejawów i skutków powyższego w rosyjskiej tradycji intelektualno-kulturowej i świadomości społecznej – wyrosłej na gruncie prawosławia, zachowującej zarazem wiele cech właściwych dla archaicznej percepcji świata – nie sprzyja jednak m.in. typowa dla nich tendencja do zacierania wyrazistości rozróżnienia między *sacrum* i *profanum*, wiedzą świętą i wiedzą profaniczną, historią i eschatologią²⁴.

Jak wyznaje Iwan Jesaulow, podejmowane przez siebie prace badawcze traktuje jako „swego rodzaju wyzwanie (lub odpowiedź na wyzwanie)”²⁵. Gdybym zatem miał zasygnalizować sferę problematyki, która mogłaby – powinna – stać się dla niego takim wyzwaniem, wskazałbym właśnie na podniesione wyżej okoliczności i sprawy. Heurystycznej płodności podobnego przedsięwzięcia i pogłębieniu samoświadomości intelektualnej autora mogłoby sprzyjać w szczególności wyraźne i konsekwentne rozróżnianie – prekursorem takiego pojmowania i konceptualizacji świata był w Rosji Konstantin Leontjew²⁶ – wzajemnej odmienności i autonomii dwóch różnych porządków rzeczywistości – a także niesprowadzalnych względem siebie bez destrukcji ich pierwotnego, autentycznego sensu typów wiedzy o nich – porządku historii i porządku eschatologii. Pierwszy z nich dotyczy struktur, procesów, praw i mechanizmów przyrodniczych, społecznych i intelektualnych przemian. Empiryczne weryfikowalna wiedza naukowa o nim ma charakter fenomenalistyczny, nie może ona wykroczyć poza warstwę zjawisk i w jednoznaczny sposób rozpoznać ich ewentualną Boską podstawę. Drugi natomiast odnosi się do wzajemnej relacji *sacrum* i *profanum*, odejścia stworzenia od Boga i jego powrotu, rozpoznawanych i opisywanych w kategoriach wiedzy sakralnej²⁷.

O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011, s. 242-248; idem, *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015, s. 66-80, 108-113, 154-159 i in.

²⁴ Por. M. Брода, *Проблемы с Леонтьевым*, Москва 2001, s. 129-134.

²⁵ И.А. Есаулов, *Постсоветские...*, s. 565.

²⁶ Por. M. Брода, *Проблемы с Леонтьевым...*, s. 11-12, 49-56, 96-109.

²⁷ *Ibidem*, s. 85-93.

Należy pamiętać, że autonomia obu porządków, historii i eschatologii, nie oznacza pełnej rozłączności jednego z drugim, w tym zwłaszcza sensie, że sposób pojmowania ich – i relacji między nimi – przez Rosjan, rosyjskie władze i instytucje społeczne oraz działania podejmowane w związku z celami i wartościami związanymi z jednym bądź drugim wpływają wzajemnie na siebie. Dotyczy to m.in. oddziaływania religii na sposób funkcjonowania, struktury instytucjonalne, dynamikę i mechanizmy przemian danej zbiorowości i postawy społeczne jej członków, wpływające z kolei na podtrzymywanie żywotności i sposób interpretacji określonych treści religijnych oraz mechanizmy ich ideologicznych adaptacji i instrumentalizacji. W przypadku religii prawosławnej i społeczeństw, w których od wieków wpływa ona na życie zbiorowości i mentalność jej członków, wzmocnieniu ulega – dostrzegalna także u Iwana Jesaułowa – tendencja do wzajemnej dychotomizacji sposobów przeżywania, konceptualizacji i problematyzacji zastawanego charakteru oraz kształtu rzeczywistości społecznej Rosji, ich dokonywanej oceny i, w zależności od owej oceny, odpowiednio, legitymizacji kontynuacji-samoreprodukcji dotychczasowości albo, przeciwnie, uzasadnianiu racji i możliwości jej definitywnej, istotowej przemiany.

Dla pogłębionej analizy powyższego ważnym punktem intelektualnego odniesienia mogłaby się stać w szczególności typologia Maxa Schelera, wskazująca na odmiennosc trzech podstawowych typów wiedzy: 1) wiedzy techniczno-instrumentalnej, nastawionej na osiągnięcia techniczne i panowanie nad naturą; 2) wiedzy dotyczącej intencjonalnie tego, co istotowe, kształcącej; 3) wiedzy wyrażającej głębię doświadczenia *sacrum*, wiedzy metafizycznej, wyzwalającej, kierującej człowieka w stronę tak bądź inaczej pojmowanego absolutu²⁸. W jej ramach – w odróżnieniu od wcześniej sformułowanej przez Auguste'a Comte'a teorii trzech ewolucyjnie po sobie następujących typów-stadiów wyjaśniania świata (teologicznego, metafizycznego i naukowego), w perspektywie której mitologiczna dominanta w strukturach postsowieckiej rzeczywistości Rosji implikowałaby i legitymizowałaby teorię niewspółczesności rosyjskiej teraźniejszości – akcent i przestrzeń towarzyszącej jej intelektualnej i społecznej problematyzacji podlegałyby pewnej zasadniczej zmianie.

Konkretyzując sprawę, w kontekście sformułowanych przeze mnie uwag przychodzi sądzić, że podkreślana przez Iwana Jesaułowa mitologiczna dominanta w strukturach postsowieckiej codzienności jest – w ramach proponowanej przezeń perspektywy teoretycznej – nie tyle teorią rosyjskiej (nie)współczesności, ile przede wszystkim teorią istotowej jakoby nierosyjskości tamtejszej teraźniejszości-

²⁸ M. Scheler, *Światopogląd filozoficzny*, [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. i wstęp S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 415 i n.

-dzisiejszości w ogóle, a Federacji Rosyjskiej w szczególności. Skoro nie rosyjskiej, to jakiej? W ramach proponowanej przez niego konceptualizacji świata, radykalnie dychotomizującej możliwe objaśnienia rozpatrywanych spraw, powyższe pytanie nabiera w gruncie rzeczy charakteru retorycznego, a udzielana przezeń odpowiedź na nie jest – może być – tylko jedna: nie rosyjskiej, bo sowieckiej: „Jakiego państwa dziedzicem jest dzisiejsza Federacja Rosyjska? Czyżby historycznej Rosji? Nie, jak wiadomo, FR jest dziedzicem właśnie Związku Sowieckiego”²⁹.

Mamy tu do czynienia nie tyle z weryfikowalną empirycznie koncepcją – opisem i analizą – historii, teraźniejszości i wizji przyszłości Rosji, ile z koncepcją o charakterze postulatycznym, której ewentualna akceptacja albo odrzucenie przesądzać ma *de facto* – w podmiotowym zamyśle i przekonaniu jej autora – zarazem o realności albo nierealności współtworzących ją konstrukcji i kategorii intelektualnych, z historycznym istnieniem i, szerzej, z ontyczną realnością autentycznie „prawosławnego świata historycznej Rosji” włącznie. Jak przyznaje sam Jesaulow, „w zależności od aksjologicznych nastawień czytelnika” – i, dodajmy, autora – owego świata „nigdy nie było” albo przeciwnie: „Ruś była [kiedyś – przyp. M.B.] taką”³⁰, a więc, powracając do siebie, może – i powinna – znów się właśnie taką stać.

By rekapitalizująco ująć sprawę, przedstawiany przez Iwana Jesaulowa sposób pojmowania świata, czasu i historii cechuje – co jest przypadkiem symptomatycznym – częstym wśród tamtejszych krytyków istniejącego kształtu rosyjskiej rzeczywistości – współobecność intencji radykalnego zdystansowania się od rodzimej dotychczasowości oraz zestawu treści typowych dla mentalności i tradycji intelektualno-kulturowej Rosjan, współokreślających właśnie charakter, procesy i mechanizmy kontynuacji-samoreprodukcji ich dziejowej dotychczasowości. Uświadomienie sobie powyższego może zatem stwarzać potencjalnie heurystycznie płodną perspektywę – punkt intelektualnego odniesienia – dla analizy zarówno koncepcji Jesaulowa i koncepcji osób w podobny do niego sposób myślących, jak i przedmiotowości, której objaśnianiu one służą.

Przedstawione przeze mnie zastrzeżenia i wątpliwości nie zmieniają faktu, że podejmowany przez Iwana Jesaulowa wysiłek i przeprowadzane przezeń analizy badawcze zasługują na wnikliwe zainteresowanie, przede wszystkim ze względu na ich niewątpliwy walor heurystyczny. Ujawniają one trudne – niedostrzegane nazbyt często, marginalizowane bądź usuwane poza ramy świadomości wspólnotowej nie tylko Rosjan, ale i wielu obserwatorów zagranicznych – problemy, wyzwania i sprawy. Bez wątpienia dają one – mogą i powinny dawać – do myślenia, pobudzając czytelników i badaczy do pogłębionej refleksji i poszukiwania

²⁹ И.А. Есаулов, *Постсоветские...*, s. 22.

³⁰ *Ibidem*, s. 399.

własnych objaśnień i rozwiązań rozpatrywanych przez niego kwestii mentalnych, intelektualnych, religijnych, kulturowych i społecznych; bez wątpienia ważnych i aktualnych.

Bibliografia:

- Broda M., *Jurija Afanasjewa zmagania z Rosją*, Łódź 2015.
- Broda M., „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy, Łódź 2011.
- Faryno J., *Скрытый, Неприметный/Проницательный*, [w:] *Mentalność rosyjska. Słownik*, pod red. A. Lazari, Katowice 1995.
- Frank S., *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, cz. I pod red. L. Kiejzik, Łódź 2001.
- Kline G., *Rosyjscy i zachodnioeuropejscy myśliciele o tradycji, nowoczesności i przyszłości*, [w:]
- Gellner E. et al., *Europa i co z tego wynika*, przeł. T. Fiałkowski et al., Warszawa 1990.
- Łotman J., Uspieski B., *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, wyb. i przeł. B. Żyłko, Łódź 1993.
- Roper J., Ham P. van, *Redefining Russia's Role in Europe*, [w:] *Russia and Europe. The Emerging Security Agenda*, ed. V. Baranovsky, Oxford–New York 1997.
- Scheler M., *Światopogląd filozoficzny*, [w:] M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. i wstęp S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987.
- Брода М., *Проблемы с Леонтьевым*, Москва 2001.
- Есаулов И.А., *Мифологии повседневности: форматирование постсоветского дискурса*, Москва 2015.
- Есаулов И.А., *Пасхальность русской словесности*, Москва 2004.
- Есаулов И.А., *Русская классика: новое понимание*, [online:] <http://esaulov.net/wpcontent/uploads/2012/07/Esaulov-Russkaja-Klassika-Novoe-Ponimanie-Vvedenie.pdf>.
- Ильин И.А., *О России*, Москва 1991.

Informacja o Autorze:

Prof. dr hab. Marian Broda – profesor nauk humanistycznych, Uniwersytet Łódzki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Katedra Historii i Teorii Stosunków Międzynarodowych.

e-mail: marian.broda@uni.lodz.pl

<https://orcid.org/0000-0002-7333-0145>

Utrwalone w świadomości Rosjan wyobrażenia o istocie czasu, odzwierciedlone w ich dziełach artystycznych, w myśli filozoficznej i teologicznej, w praktykach społecznych, rytuałach, mitach, w przeświadczeniach o naturze codzienności, stanowią materiał dla refleksji podjętej przez autorów tomu *Czas w kulturze rosyjskiej. Время в русской культуре*.

Rosyjskie doświadczanie i konceptualizowanie czasu analizowane jest z perspektywy kulturoznawstwa, filozofii, literaturoznawstwa, filmoznawstwa, językoznawstwa, folklorystyki, politologii i historii.

Rozważania o swoistym dla Rosjan odczuwaniu czasu, myśleniu o nim i jego wyobrażeniach, przedstawione zostały w rozdziałach poświęconych następującym zagadnieniom: czas w języku – język w czasie; sakralne i mitologiczne rytmy czasu; konceptualizacje czasu w rosyjskiej myśli teologicznej i filozoficznej; kulturoznawcze i historyczne ujęcia czasu; czas jako aspekt życia społecznego; temporalne aspekty literackiego obrazu świata.

W niniejszym tomie swoimi refleksjami dzielą się badacze reprezentujący uniwersytety i centra badawcze z siedmiu krajów.