

*Sławomir Mazurek*



ROSYJSKI RENESANS  
RELIGIJNO-FILOZOFICZNY

Próba syntezy



Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN



*Stawomir Mazurek*



ROSYJSKI RENESANS  
RELIGIJNO-FILOZOFICZNY

Warszawa 2008  
Wydawnictwo Instytutu  
Filozofii i Socjologii PAN

Praca naukowa finansowana ze środków  
Komitetu Badań Naukowych w latach 2004–2006  
jako projekt badawczy nr 1 OH01 008 27

Do druku opiniował  
doc. dr hab. *Janusz Dobieszewski*

Projekt okładki  
*Wojciech Markiewicz*

Na okładce wykorzystano litografię Natalii Gonczarowej  
„Aniołowie i samoloty” (1914)

Redaktor Wydawnictwa  
*Elżbieta Morawska*

Copyright © by *Sławomir Mazurek*  
and Wydawnictwo IFiS PAN, 2008

ISBN 978–83–7388–161–7

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 022 657 28 97  
Wydanie I. Obj. 16 ark. wyd., 17 ark. druk.  
Druk: Poligraf, Drelów

*Pamięci*  
*Włodzimierza Rydzewskiego*



## Wprowadzenie

Książka ta jest monografią zjawiska zwanego w literaturze przedmiotu *rosyjskim renesansem religijno-filozoficznym* (lub w skrócie: *rosyjskim renesansem*). Była to złożona, obejmująca wiele nurtów formacja, która powstała na początku XX wieku i trwała w przybliżeniu do połowy stulecia. Jej przedstawiciele, słusznie uznani przez władze ZSRR za przeciwników marksistowskiego komunizmu, na początku lat dwudziestych zostali zmuszeni do emigracji i przez resztę życia działali na obczyźnie. Pozostawione przez nich dzieła uważa się dziś powszechnie za szczytowe osiągnięcia rosyjskiej filozofii, a niektórzy z nich stali się uznanymi klasykami myśli europejskiej. Jest zatem zrozumiałe, że rosyjski renesans od lat budzi zainteresowanie zachodnich historyków idei i że w Rosji, od momentu zniesienia cenzuralnych ograniczeń, trwa proces rewindykacji jego dokonań, którego znaczenie daleko wykracza poza teoretyczne debaty specjalistów.

Także w Polsce badania nad tym osobliwym nurtem filozoficznym od kilkunastu lat cechują się znaczną intensywnością, by nie powiedzieć, że przeżywają rozkwit. W naszym kraju mają one zresztą długą tradycję. Pierwszym polskim uczonym, który zainteresował się rosyjskim renesansem – i zarazem pierwszym tak kompetentnym jego znawcą poza środowiskiem rosyjskim – był zmarły w 1937 roku Marian Zdziechowski. Przestrzegał on

wprawdzie Polaków przed poddawaniem się rosyjskim wpływom, jednakże sam uległ trwałej fascynacji rosyjską kulturą, wiele z niej czerpał i błyskawicznie zorientował się, jakiego formatu osobistościami są współcześni mu rosyjscy myśliciele religijni, z którymi często utrzymywał osobiste kontakty. Zestarzał się – co nieuniknione – język poświęconych im esejów Zdziechowskiego, ale zawarte w nich omówienia i analizy twórczości Mereżkowskiego, Bierdiajewa czy Jewgienija Trubieckoja zdezaktualizowały się tylko w niewielkim stopniu<sup>1</sup>. Zdziechowski był jedynym tej klasy znawcą rosyjskiego renesansu w międzywojennej Polsce, ale o myślicielach związanych z tym nurtem pisywali i inni autorzy – Henryk Elzenberg<sup>2</sup>, Bogumił Jasinowski<sup>3</sup>, Teodor Parnicki<sup>4</sup>. W czasach PRL-u rosyjska filozofia religijna, podobnie jak wszystko, co wiązało się z kulturą Rosji „białej” i emigracyjnej, była tematem zdecydowanie źle widzianym przez cenzurę, a przecież i wówczas badacze starali się, w miarę możliwości, przybliżyć ją czytelnikom. Andrzej Walicki w swoich syntezach z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych<sup>5</sup>, choć w zasadzie nie obejmowały one rosyjskiego renesansu, zdołał przemycić niemało informacji o tym nurcie, a jeszcze więcej o jego prekursorach. Pod koniec lat siedemdziesiątych ukazała się zaś książka poświęcona w całości temu zjawisku – *Filozofia w cieniu prawosławia*<sup>6</sup> pióra Wiktorii Krzemień. Z kulturalnej rangi rosyjskiego rene-

<sup>1</sup> Por. M. Zdziechowski: *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920; *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*, Wilno 1923; *Od Petersburga do Leningrada*, Wilno 1934; *W obliczu końca*, Wilno 1937.

<sup>2</sup> Por. H. Elzenberg: *O Nowe Średniowiecze*, „Droga” 1928 nr 12.

<sup>3</sup> Por. B. Jasinowski: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wilno 1933.

<sup>4</sup> Por. T. Parnicki: *Poszukiwacze Boga u kresu swych dróg*, „Przegląd Powszechny” 1937 nr 213.

<sup>5</sup> Por. A. Walicki: *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964; *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.

<sup>6</sup> Por. W. Krzemień: *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979.



sansu zdawali sobie oczywiście sprawę korzystający ze swobody wypowiedzi znakomici intelektualści emigracyjni, czego dowodzą błyskotliwe i w swoim czasie pionierskie, przynajmniej w kontekście polskim, eseje Miłosza o Sołowjowie i Szestowie<sup>7</sup> czy Czapskiego o Rozanowie<sup>8</sup>. Nowy rozdział w polskich badaniach nad rosyjską myślą religijną rozpoczął się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, a za symboliczną cezurę należy uznać publikację podwójnego numeru drugoobiegowego pisma „Aletheia”<sup>9</sup>, który w całości poświęcony został rosyjskiemu renesansowi. Ukazujące się w następnych latach prace Cezarego Wodzińskiego<sup>10</sup>, Grzegorza Przebindy<sup>11</sup>, Jana Krasickiego<sup>12</sup>, Janusza Dobieszewskiego<sup>13</sup>, Marka Styczyńskiego<sup>14</sup> i wielu innych, a wreszcie wznowienie w rozszerzonej wersji syntezy Andrzeja Walickiego<sup>15</sup> bardzo wzbogaciły naszą wiedzę o tym zjawisku, należącym tyleż do dziejów filozofii rosyjskiej, co europejskiej.

Z czego wynika w naszym kraju to więcej niż zainteresowanie, choć może jeszcze mniej niż fascynacja, dwudziestowieczną ro-

<sup>7</sup> Por. Cz. Miłosz: *Science fiction i przyjście Antychrysta; Szestow albo czyśćć rozpaczy* [w:] idem: *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej*, red. K. Piwnicki [właśc. K. Kopczyński] Warszawa [Wydawnictwo CDN] 1985.

<sup>8</sup> Por. J. Czapski: *O „Wyborze pism” Rozanowa; Sprzeczne widzenie Rozanow-Mauriac* [w:] idem: *Czytając*, Kraków 1990.

<sup>9</sup> Por. „Aletheia” 1988 nr 2–3, [red.] C. Wodziński.

<sup>10</sup> Por. C. Wodziński: *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.

<sup>11</sup> Por. G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.

<sup>12</sup> Por. J. Krasicki: *Bóg, człowiek, zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003.

<sup>13</sup> Por. J. Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.

<sup>14</sup> Por. M. Styczyński: *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.

<sup>15</sup> Por. A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.

syjską myślą religijną? Czy wchodzi tu w grę jakieś specyficzne, nam tylko właściwe motywacje, nie odgrywające istotniejszej roli w przypadku zachodnich uczonych? Na pytania te mogę odpowiedzieć jedynie we własnym imieniu, powtarzając z niewielkimi zmianami uwagi, które zdarzało mi się wypowiadać przy innych okazjach. Otóż rosyjski renesans ze względu na swój neoromantyczny charakter jest, przy całej swej tylekroć opisywanej ekscentryczności i egzotyce, łatwo zrozumiały i niejako intuicyjnie uchwytny dla polskiego odbiorcy. Wydaje się on ponadto wart zainteresowania jako myśl zarazem odzwierciedlająca swoją epokę, aktualna i ponadczasowa. Sądzę też, że jest najoryginalniejszą i najsztudniejszą filozoficzną reinterpretacją chrześcijaństwa, jaka pojawiła się w XX wieku.

Rosyjscy myśliciele, o których będzie mowa w tej książce, niejednokrotnie bardzo się od siebie różnili – różne były ich stylistyki, aparatura pojęciowa, źródła inspiracji, nie wspominając o poglądach. Karsawina, z jego spekulatywną, gubiącą się w scholastycznych zawilosciach metafizyką, i Bierdiajewa, nieustannie przypominającego o subiektywizmie swej filozofii i wyprowadzającego ją w całości z doświadczenia wewnętrznego, dzieli naprawdę bardzo wiele. Nie mniej niż – *toute proportion gardée* – Malebranche'a i Pascala. Nie zmienia to jednak faktu, że wszystkie właściwie wypracowane przez interesujących nas autorów koncepcje, języki, style filozofowania i stanowiska mieściły się w granicach tego samego dyskursu. Był to dyskurs z jednej strony należący do szeroko rozumianej tradycji słowianofilskiej, to jest wywodzący się z rosyjskiej myśli romantycznej, a z drugiej odpowiadający standardom dwudziestowiecznej filozofii europejskiej, co znalazło ostateczne potwierdzenie z chwilą uznania go za jej istotny składnik. Wypracowanie go stanowiło imponujące osiągnięcie, które rozpatrywałbym nie tylko w kategoriach historii filozofii, ale i w kategoriach estetycznych – jako przykład wyjątkowo udanego *kształtowania własnej formy*. Gombrowiczowska terminologia wydaje się tu uzasadniona także dlatego, że rosyjscy myśliciele, łącząc partykularny ro-

mantyzm z europejską nowoczesnością, znaleźli optymalny sposób na przezwyciężenie własnej marginalności. Polscy „neoromantycy”, Zdziechowski i Lutosławski, powtórzyliby wyczyn Szestowa i Bierdiajewa, gdyby za życia prowadzili ze swych pozycji równorzędny dialog z Hartmannem, Husserlem i Schele-rem, a po śmierci znaleźli się w gronie klasyków współczesnej filozofii europejskiej.

Jednakże rosyjski renesans w innym jeszcze znaczeniu dotrzymał kroku współczesności. Powikłane biografie jego twórców z bliska oglądających kolejne historyczne kataklizmy, właściwe im społeczne i polityczne zaangażowanie, fascynacja problematyką historiozoficzną – wszystko to sprawiło, że ich dzieła stały się jedynym w swoim rodzaju zapisem tragedii XX wieku. Rosyjscy myśliciele wykonali ogromną pracę intelektualną, chcąc zrozumieć posępną epokę, której byli świadkami. Epoka ta, wiek XX, nie jest bynajmniej czymś odległym i zamkniętym, lecz pozostaje bezpośrednio antecedencją naszej współczesności, która na razie nie udzieliła przekonującej odpowiedzi na żadne z postawionych wówczas pytań. Właśnie śledząc myśl rosyjskiego renesansu, łatwo to sobie uświadomić, choćby dlatego że pod pewnymi względami z upływem lat wręcz zyskiwała ona na aktualności. Rosyjscy filozofowie jako pierwsi postawili pewne problemy, które dziś stały się częścią powszechnej świadomości. Wkrótce po rewolucji – niektórzy z nich nawet jeszcze wcześniej, bo w pierwszych latach XX wieku – skonstatowali upadek utopizmu („koniec wieku ideologii”), podkreślając, iż to bynajmniej nie jednoznaczne zjawisko pod wieloma względami wyznacza sytuację współczesnego człowieka. Zdarzało się nawet, że pytali wprost o perspektywę, jakie otworzą się przed ludzkością po załamaniu się komunizmu, o związane z tym szanse i zagrożenia. Zarazem, analizując dialektykę nowożytności (humanizmu), zastanawiając się nad skutkami destrukcji jej ideałów i usiłując przewidzieć jej ewentualne kontynuacje, postawili już w istocie pytanie o ponowoczesność.

Aktualności rosyjskiego renesansu – w odczuciu piszącego te słowa niekiedy wręcz zdumiewającej – nie powinno się jednak

mylić z jego ponadczasowością. Ponadczasowość to określenie podniosłe i najchętniej zastąpiłbym je innym, gdybym tylko znalazł słowo równie dobrze oddające pewną właściwość rosyjskiego renesansu, na którą chcę właśnie zwrócić uwagę. W historii filozofii istnieje wiele tradycji czy szkół w jakiś sposób odzwierciedlających całą istotną problematykę filozoficzną i przez to stanowiących zamknięte, autonomiczne światy, których zgłębianie może przynosić korzyści daleko wykraczające poza naukowe i historyczne poznanie. Takimi autonomicznymi uniwersami są na pewno filozofia grecka, patrystyka, filozofia żydowska, niemiecki idealizm. Należy do nich zapewne także rosyjski renesans – zapewne... gdyż ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii wymaga historycznego dystansu, którym wciąż jeszcze nie dysponujemy. Powiedzmy więc tak: cokolwiek miałyby się okazać w przyszłości, stwierdzenie, iż rosyjski renesans jest jednym z autonomicznych uniwersów filozofii, nie brzmi w tej chwili nieprawdopodobnie.

Rosyjski renesans był wreszcie filozofią religijną, a ściślej filozofią chrześcijańską, o czym bez trudu można się przekonać, przeczytawszy choćby kilka zdań napisanych przez któregokolwiek z przedstawicieli tego nurtu. Powyższe stwierdzenie odnosi się także – aczkolwiek z rozmaitymi zastrzeżeniami i uściśleniami – do takich autorów jak programowo antychrześcijański Rozanow czy podkreślający swe powiązania z judaizmem Szes-tow. Nie sposób uznać ich nawet za wyjątki potwierdzające regułę; należałoby raczej powiedzieć, że każdy z nich był wyjątkowo skomplikowanym i paradoksalnym przypadkiem zależności od chrześcijańskiego przekazu. Rosyjski renesans nie był jednak filozofią konfesyjną, uzależnioną od określonego wyznania, kościoła czy ortodoksji. Wręcz przeciwnie – nastawienie eschatologiczne, mniej lub bardziej jawny profetyzm, zainteresowanie rozmaitymi nurtami mistyki i religijny indywidualizm w naturalny sposób łączyły się tu z bezpardonową krytyką historycznego chrześcijaństwa. Rosyjscy myśliciele niemal jednogłośnie stwierdzali, że nie wypełniło ono swej misji i w konsekwencji przyczy-

niło się do zaistnienia głębokiego konfliktu między religią i kulturą. Przewyciężenie tego konfliktu było ich zdaniem podstawowym warunkiem przywrócenia ładu w ludzkim świecie, na razie pogrążonym w chaosie i znajdującym się o krok od ostatecznej katastrofy. Z ich punktu widzenia nadzieje na osiągnięcie stanu harmonii między religią i kulturą nie były bynajmniej bezzasadne. Objawienie uważali za niekompletne lub niewłaściwie zinterpretowane – nowe objawienie czy też nowa, właściwa interpretacja objawienia już danego mogły w zasadniczy sposób odmienić relacje między religią i kulturą. Nie trzeba dodawać, że w obu wypadkach filozofia religijna miałaby do odegrania niezwykle istotną rolę – jej przeznaczeniem było stać się medium nowego objawienia lub co najmniej hermeneutyką dawnego, zdolną dotrzeć do jego autentycznych treści. Optyka taka niewątpliwie sprzyjała religijnemu modernizmowi – rosyjscy myśliciele z upodobaniem podejmowali zagadnienia drażliwe z punktu widzenia oficjalnej teologii i na ogół rozstrzygali je w sposób niezwykle śmiały. Ich rozważania na temat chrześcijańskiej moralności, społecznych obowiązków Kościoła, wolności wyznania, seksualizmu, stosunku do innych religii czy powszechnego zbawienia wciąż daleko wykraczają poza horyzont wszelkiej ortodoksji, nawet jeśli od tamtej pory niektóre z głoszonych przez nich idei zostały zaakceptowane lub co najmniej częściowo oswojone. W dzisiejszych czasach, a są to czasy wyjątkowej ideologizacji i upolitycznienia religii, trudno przecenić wagę ich refleksji. Alternatywą dla chrześcijaństwa ideologicznego, co najmniej ocierającego się o fundamentalizm i uwięzionego w kręgu zawsze tych samych obyczajowych obsesji, może być chrześcijaństwo filozoficzne, wolne od uprzedzeń wobec nowoczesności, a jednocześnie odważnie, w żywym języku refleksji, a nie martwym języku doktryny, mierzące się ze wszystkimi przekłętymi problemami, jakie nowoczesność ta ze sobą przynosi. Na razie jest ono jedynie mglistą możliwością, jednakże gdyby możliwość ta stała się rzeczywistością, wszyscy, niezależnie od swych światopoglądowych preferencji, szybko uświadomiliby

sobie wynikające stąd korzyści. Rosyjski renesans stanowił z pewnością bardzo istotny krok w kierunku takiej właśnie religijności.

Wśród licznych opracowań poświęconych rosyjskiej myśli – z których kilka słusznie uważa się za klasyczne – nie ma jednak ani jednej monografii rosyjskiego renesansu prawdziwie godnej tego miana. Niektóre opracowania są czymś więcej, jednakże żadne nie jest względnie wyczerpującym ujęciem tej właśnie problematyki. Być może rolę taką mogłaby odegrać, poświęcona na dwóch trzecich rosyjskiemu renesansowi, *Historia rosyjskiej filozofii*<sup>16</sup> Mikołaja Łoskiego – zwłaszcza że jej autor, jeden z najstarszych, a zarazem najbardziej długowiecznych twórców rosyjskiego renesansu, był świadkiem zarówno narodzin, jak i zmierzchu tej formacji – gdyby nie fakt, że jest to książka niedokończona, w której niejeden ważny wątek nie został należycie rozwinięty. Z naszego punktu widzenia zastrzeżenia budzi też drugie klasyczne dzieło – *Historia rosyjskiej filozofii*<sup>17</sup> Wasilija Zieńkowskiego, choć myślicielom rosyjskiego renesansu poświęcono tu mniej więcej połowę całości, co świadczy oczywiście o wysokiej ocenie ich dorobku. Zieńkowski pracę swoją doprowadził do końca, jednakże – jak sam przyznaje – jego dostęp do niezbędnych materiałów i informacji był niekiedy ograniczony, tak więc niektórzy myśliciele siłą rzeczy zostali przezeń potraktowani pobieżnie<sup>18</sup>. Duża ilość myślowych skrótów i ujęć nazbyt już syntetycznych dowodzi, że adresował on swoje opracowanie głównie do czytelnika rosyjskiego, dysponującego pewnym minimum wiedzy na temat rodzimej filozofii. Zieńkowski wiele miejsca poświęcił dorobkowi najważniejszych myślicieli rosyjskiego renesansu, i co najmniej odnotował istnienie jego mniej znanych twórców, jednakże nic nie wskazuje na to, by traktował ich jako przedstawicieli jednej wyraźnie wyodrębnionej orientacji stanowiącej osob-

<sup>16</sup> Por. N. O. Łoskij: *Istorija ruskoj filozofii*, Moskwa 1991, pass.

<sup>17</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *Istorija ruskoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, pass.

<sup>18</sup> Por. ibidem, s. 246.

ny rozdział w dziejach rosyjskiej filozofii. W całości interesującemu nas zjawisku poświęcona została natomiast zbiorowa praca pod redakcją Nikołaja Połtorackiego *Rosyjska myśl religijno-filozoficzna w wieku XX*<sup>19</sup>. Jest to nieomal monografia rosyjskiego renesansu, choć termin ten nie pojawia się w tytule książki i tylko z rzadka – o ile w ogóle ma to miejsce – przywoływany jest w tekście: *rosyjska myśl religijno-filozoficzna w XX wieku* i *rosyjski renesans* to w istocie synonimy, a już na pewno pojęcia zakresowo bardzo zbliżone. W książce, na którą złożyły się zarówno artykuły komparatystyczne i „przekrojowe”, jak i kilkanaście monograficznych szkiców poświęconych poszczególnym myślicielom, uwypuklono związki między myślą rosyjską i zachodnią. Jest to niewątpliwie wielką zaletą tego opracowania. Niestety, niektóre ważne dla rosyjskiego renesansu postaci (Fiodorow, Hessen) zostały tu w ogóle pominięte, a inne (Szeszew) potraktowano w sposób nadzbyt zdawkowy. Niemniej jednak praca ta wciąż niewiele ma sobie równych – zawiera wiele cennych informacji, a proponowane w niej rekonstrukcje stanowisk filozoficznych są zazwyczaj wyjątkowo rzeczowe i spójne. Nie wytrzymuje z nią porównania, wartościowa skądinąd, praca N. Ziernowa *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*<sup>20</sup>, będąca w istocie zbiorem esejów, których tematem przewodnim jest oddziaływanie prawosławia na rosyjską kulturę intelektualną w okresie „wieku srebrnego” i później. Proces odkrywania religii przez myśl rosyjską został tu ukazany z różnych perspektyw, co stanowi istotny atut książki, która poza tym ma charakter dość syntetyczny – autora zdecydowanie bardziej interesowały ogólne tendencje niż jednostki, toteż z jego pracy niewiele dowiadujemy się o poglądach poszczególnych myślicieli.

W ciągu ostatnich kilkunastu lat w samej Rosji ukazało się oczywiście mnóstwo książek traktujących o rosyjskim renesan-

<sup>19</sup> N. P. Połtorackij [red.]: *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, Pittsburg 1975, pass.

<sup>20</sup> Por. N. Ziernow: *Russkoje religioznoje wozrozdienije XX wieka*, Paris 1974 (pierwsze wydanie ukazało się w Londynie w roku 1963, w języku angielskim).

się, o rozmaitych orientacjach dających się w nim wyodrębnić czy o jego najwybitniejszych przedstawicielach, jednakże i tutaj nie pojawiła się żadna w pełni zadowalająca pod względem merytorycznym monografia. W każdym razie autor tych słów nie natknął się dotąd na taką publikację – zastrzeżenie potrzebne, jako że ogromną rosyjską produkcję w tej dziedzinie niełatwo ogarnąć, zwłaszcza że wiele książek ukazuje się w oddalonych, prowincjonalnych ośrodkach. Wśród rzeszy rosyjskich autorów piszących w ostatnich latach o rodzimej filozofii religijnej na szczególną uwagę z racji swych kompetencji i wnikliwości prezentowanych analiz zasługuje z pewnością dwoje badaczy – Piama Gajdienko i Siergiej Chorużyj<sup>21</sup>. Oboje wyróżniają się rozległą erudycją, doskonale panują nad bardzo obszernym materiałem historycznym, rozumieją – co bardzo ważne – nie tylko literę, ale i ducha rosyjskiej myśli religijnej. Tak Gajdienko, jak i Chorużyj omawiane koncepcje rozpatrują zawsze w kontekście filozofii zachodniej – w której mają dobrą orientację – aczkolwiek w wypadku Chorużego dochodzi jeszcze jeden układ odniesienia, z punktu widzenia rosyjskiego badacza nawet ważniejszy – tradycja myśli patrystycznej i hezychazmu. Jeśli tak kompetentni uczeni nie stworzyli dotąd oczekiwanej syntezy, oznacza to po prostu, iż albo nie stawiają sobie takiego zadania, albo nie zdążyli go jeszcze wykonać. W wypadku Chorużego bardziej prawdopodobne wydaje się to pierwsze. Jego ambicje wykraczają poza akademicko pojętą historię filozofii – nie tylko bada on przeszłość rosyjskiej myśli, ale i chciałby zaprojektować jej przyszłość. Także pod względem formalnym jego prace – nawet jeśli na karcie tytułowej figuruje określenie *podręcznik* – są dość „postmodernistyczne” – to w istocie kolaże napisanych wcześniej, mniej lub bardziej błyskotliwych artykułów, nie wolne od dysproporcji i potwórzeń. Trudno wyobrazić sobie jakąkolwiek syntezę utrzyma-

<sup>21</sup> Por. P. P. Gajdienko: *Władimir Solowjow i filozofia Sieriebrianego wieku*, Moskwa 2001; S. S. Chorużyj: *Posle pierierywa. Puti ruskoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 1994; *O starom i nowom*, Sankt-Pietierburg 2001.



ną w takiej poetyce. W wypadku Gajdienko rzecz ma się chyba inaczej. Jej książka o dziedzictwie Sołowjowa w filozofii Wieku Srebrnego, znacznie bliższa akademickim wzorom, rekonstruuje poglądy kilku wybranych myślicieli w taki sposób, że gdyby nie zmieniając wyraźnie metody, krąg ten rozszerzono, otrzymalibyśmy już panoramę rosyjskiego renesansu. Niestety, rosyjska badaczka, której kompetencje nie budzą wątpliwości – nawet jeśli nie sposób zgodzić się ze wszystkim w jej analizach i interpretacjach – właśnie owego kręgu nie rozszerza. Sam dobór postaci, którymi zajmuje się w swojej książce, może zresztą budzić zastrzeżenia, skoro więcej uwagi poświęca się tu Sergiuszowi Sołowjowowi – myślicielowi nawet nie drugorzędnemu – niż tak wybitnemu kontynuatorowi myśli Włodzimierza Sołowjowa, jak Sergiusz Bułgakow.

Także wśród prac wydanych w ciągu ostatnich kilkunastu lat na Zachodzie nie ma chyba ani jednej, o której można by powiedzieć, że przynosi całościowy obraz rosyjskiej myśli religijnej w pierwszej połowie XX wieku, choć niektóre tytuły brzmią bardzo obiecująco. Dotyczy to co najmniej dwóch prac zbiorowych z połowy lat dziewięćdziesiątych – *Rosyjskiej myśli religijnej*<sup>22</sup> pod redakcją Judith Deutsch Kornblatt i Richarda F. Gustafsona oraz *Myśli rosyjskiej po komunizmie*<sup>23</sup> pod redakcją Jamesa Scanlana. W obu, oprócz Sołowjowa, który za każdym razem stanowi punkt wyjścia, uwzględnia się jedynie kilku myślicieli, przy czym – choćby były to osobistości wybitne, na miarę Bierdiajewa, Szestowa czy Franka – trudno oprzeć się wrażeniu, że za określonym doborem nazwisk kryją się raczej osobiste preferencje współautorów temu niż przyjęta przez redakcję przemysłana koncepcja całości.

Nawet wspomniane tu już, wydane niedawno imponujące opracowanie dziejów rosyjskiej filozofii pióra Andrzeja Walickie-

<sup>22</sup> Por. J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson [red.]: *Russian Religious Thought*, London, Madison 1996.

<sup>23</sup> J. Scanlan [red.]: *Russian Thought after Communism*, New York 1994.

go, choć obejmuje ogromny materiał, z pewnością nie zastępuje syntezy rosyjskiego renesansu. Walicki doprowadził swą epopeję rosyjskiej myśli – skromnie nazwaną zarysem – do pierwszych lat dwudziestego wieku, w sposób drobiazgowy opisał narodziny rosyjskiego renesansu i jego pierwszą fazę, jednakże z jakichś względów postanowił na tym poprzestać. Brakuje w jego książce całościowego obrazu tej epoki – choćby tylko naszkicowanego – aczkolwiek jej ostatnie rozdziały mają wielką wartość dla każdego, kto obraz taki próbowałby nakreślić.

Dotyczy to zresztą nie tylko omówienia genezy rosyjskiego renesansu w książce Walickiego. Starając się wyjaśnić, dlaczego wymienione przeze mnie opracowania nie są, mimo wszystko, syntezami tego nurtu, nie zamierzałem bynajmniej umniejszać ich znaczenia. Praca ta, będąca właśnie *próbą syntezy*, nigdy by nie powstała, gdybym nie mógł się na tych, i wielu innych, opracowaniach oprzeć. Usiłowałem w niej opisać rosyjski renesans w taki sposób, by moje opinie na temat jego uniwersalności i ponadczasowości, jego stosunku do myśli polskiej i myśli europejskiej, mogły zostać samodzielnie zweryfikowane przez Czytelnika. Materiał, który zgromadziłem, jest, mam nadzieję, wystarczająco obszerny, by taki samodzielny sąd mógł okazać się miarodajny, jednakże rosyjski renesans jest zjawiskiem tak złożonym i wielowątkowym, może być rozpatrywany w tak różnorodnych kontekstach, że z pewnością opracowanie to można by jeszcze pod wieloma względami uzupełnić. Różnie też można wyznaczać granice rosyjskiego renesansu i choć pytanie o jego zasięg nie budzi wśród badaczy jakichś zasadniczych kontrowersji, nie jest przecież tak, by nie nasuwały się żadne wątpliwości. O ile doskonale wiadomo, jacy myśliciele tworzyli „twarde jądro” tej formacji, zawsze można się spierać o sytuujące się na jej obrzeżach, nierzadko bardzo interesujące, osobistości z pogranicza filozofii i literatury. W pracy tej posługiwałem się raczej rozszerzonym niż zawężonym pojęciem rosyjskiego renesansu i, jeśli tylko było to możliwe, starałem się uwzględnić i włączać marginesy, bez których w ostateczności można byłoby się obejść. Jeśli ostatecznie

udało mi się osiągnąć zamierzony cel, oznacza to jednak tylko, że posunąłem się nieco dalej drogą wytyczoną przez innych i że rozmaite, mniej lub bardziej fragmentaryczne, ujęcia zdołałem, dodając cokolwiek od siebie, połączyć w całość. W wydanych wcześniej pracach często świadomie zmierzałem do rewizji, lub co najmniej podważenia, przyjętych od dawna interpretacji. Tym razem starałem się do pewnego stopnia zapanować nad duchem przekory i skłonnością do „interpretacyjnego rewizjonizmu”, dla którego rozprawy poświęcone kwestiom bardziej szczegółowym są właściwszym miejscem niż kompendia i syntezy. Pomimo to – jak sądzę – często rozkładałem akcenty inaczej niż badacze piszący przede mną na ten sam temat. Książka ta ma bowiem także charakter osobisty i subiektywny. Po wielu latach zajmowania się rosyjską myślą mam oczywiście własne preferencje i antypatie i nie widziałem powodu, aby je ukrywać. Nie byłoby to zresztą możliwe. Ujawnianie ich wydaje się uzasadnione z metodologicznego, czy wręcz etycznego, punktu widzenia. Ich obecność powinna stale przypominać, że każde opracowanie jest jedynie pewnym odwzorowaniem rzeczywistości, które zawsze może być zakwestionowane i z istoty rzeczy nie jest w stanie zastąpić bezpośredniego z nią kontaktu. Tak historyk idei, jak i czytelnik jego prac, powinni w każdej chwili pamiętać, że pełnią one jedynie funkcję pomocniczą, orientacyjną i propedeutyczną. Swój cel naprawdę osiągają wówczas, gdy zdołają zachęcić do obcowania z oryginałami. Jeśli książka ta skłoni kogokolwiek do czytania rosyjskich myślicieli religijnych, których dzieła coraz częściej dostępne są także w polskich przekładach, będzie to oznaczało, że autor nie najgorzej wywiązał się z powierzonego mu zadania.

## Geneza i prekursorzy

W wypadku faktów kulturalnych tej rangi, co rosyjski renesans, pytanie o genezę wydaje się tyleż nieuniknione, co źle postawione. Nie ulega wątpliwości, że rosyjski renesans był przede wszystkim manifestacją twórczych zdolności wybitnych jednostek; oczywiste jest jednak i to, że w Rosji na początku XX wieku zaistniały warunki, które manifestacji takiej sprzyjały. Był to, jak wiadomo, okres bezprecedensowego ożywienia kulturalnego w wielu dziedzinach, które już przez współczesnych nazwane zostało Wiekiem Srebrnym. Recepcja zachodnich prądów estetycznych i filozoficznych oraz nieuniknione zużywanie się progresywnego światopoglądu rewolucyjnej inteligencji, coraz mniej atrakcyjnego przynajmniej dla części rosyjskich elit twórczych, sprzyjały wyraźnej reorientacji rosyjskiej kultury. Odkryła ona nowe wartości – estetyczne, religijne, duchowe – o których, upraszczając nieco, można powiedzieć, że stały się ważniejsze od niepodzielnie panujących dotąd ideałów naprawy społecznej. Podkreślam, że jest to uproszczenie, ponieważ na dłuższą metę nowe wartości nie wyparły ze świadomości wartości społecznych, ale całkowicie zmieniły sposób ich pojmowania, wyobrażenia o ich randze i metodach ich urzeczywistnienia. Jak zauważają autorzy jednego z najgruntowniej- szych opracowań poświęconych tej problematyce, na przełomie stuleci reorientacji rosyjskiej kultury sprzyjały również dokonujące się w ówczesnej Rosji przeobrażenia społeczne i gospodar-

cze<sup>1</sup>. Twórcy Wieku Srebrnego mieli na ogół zupełnie inne ko-  
rzenie społeczne niż słowianofile czy „oświeciciele” z lat sześć-  
dziesiątych – podczas gdy pierwsi byli ziemianami, a drudzy ra-  
znoczyńcami, pisarze i myśliciele Wieku Srebrnego wywodzili  
się z kręgów bogatej burżuazji i elit uniwersyteckich<sup>2</sup>. Narodzi-  
ny i rozwój nowej myśli religijno-filozoficznej, którą nazywamy  
tu rosyjskim renesansem, były ściśle związane z narodzinami  
i rozwojem kultury Wieku Srebrnego i dopóki kultura ta trwa-  
ła, a więc do momentu rewolucji bolszewickiej, nowa filozofia  
religijna stanowiła jej istotny składnik. Samo wyodrębnienie ro-  
syjskiego renesansu, w tej fazie jego ewolucji, z przebogatego  
intelektualno-artystycznego chaosu, jakim był Wiek Srebrny,  
często okazuje się trudne; zaciera się zwłaszcza granica między  
filozofią a literaturą. Jest rzeczą charakterystyczną, że z trzech  
twórców, wymienianych jako prekursorzy rosyjskiego renesan-  
su – a są to Dostojewski, Sołowjow i Fiodorow – pierwszy był  
pisarzem, a drugi myślicielem i poetą, który wywarł przemożny  
wpływ nie tylko na rosyjską filozofię, ale i jako duchowy patron  
symbolizmu, na rosyjską literaturę, przy czym źródłem inspi-  
racji dla nowego pokolenia poetów były raczej jego pisma teore-  
tyczne niż próby poetyckie. Postacią o pierwszoplanowym zna-  
czeniu dla kultury rosyjskiej był na początku XX wieku Dymitr  
Mereżkowski, pisarz o ambicjach filozoficznych, którego dzie-  
ła okazały się wprawdzie pozbawione trwałej wartości, jednak-  
że w swoim czasie uchodziły za genialne i przesądzały o kierun-  
kach ewolucji literatury i myśli religijno-filozoficznej. Rosyjski  
renesans okazał się jednak zjawiskiem trwalszym niż kultura  
Wieku Srebrnego – podczas gdy ta ostatnia po rewolucji uległa  
szybkiej dekompozycji, myśliciele rosyjskiego renesansu całą  
pełnię swoich możliwości ujawnili dopiero na emigracji, w la-

<sup>1</sup> Por. Ż. Niwa, I. Sierman, W. Strada, Je. Etkind [red.]: *Istorija russkoj li-  
teratury. XX wiek. Sieriebrianyj wiek*, Moskwa 1995, s. 81, 180.

<sup>2</sup> Por. *ibidem*.

tach dwudziestych i trzydziestych<sup>3</sup>. Właśnie wtedy powstały ich najważniejsze dzieła. Dzieje rosyjskiego renesansu rozpadają się zatem wyraźnie na dwie fazy: w pierwszej nowa myśl religijno-filozoficzna, wtopiona w kulturę Wieku Srebrnego, dopiero się formowała; w drugiej, gdy Wiek Srebrny był już zjawiskiem historycznym, osiągnęła dojrzałość i stała się jego najwartościowszą zapewne kontynuacją<sup>4</sup>. Jest to uogólnienie w pełni uzasadnione, aczkolwiek ewolucja poszczególnych myślicieli nie musiała przebiegać w takim samym rytmie jak przeobrażenia formacji, do której należeli. Takich wyjątków od ogólnej prawidłowości jest jednak niewiele – poza Mereżkowskim, który w życiu intelektualnym emigracji nie odgrywał już pierwszoplanowej roli, można do nich zaliczyć jeszcze tylko Mikołaja Łoskiego i Pawła Florenskiego. Pierwszy pełną dojrzałość intelektualną osiągnął na początku XX wieku i przez następnych pięćdziesiąt lat pozostał twórczym filozofem; drugi swoje najważniejsze dzieło napisał i wydał jeszcze przed rewolucją, później zaś, w znacznym stopniu za sprawą okoliczności zewnętrznych – Florenski pozostał w Rosji i w końcu padł ofiarą represji – nie stworzył już niczego, co byłoby z nim choćby porównywalne. Jednocześnie należy podkreślić, że choć poglądy poszczególnych przedstawicieli rosyjskiego renesansu w zauważalny sposób ewoluowały, każdy z nich pozostawał wierny pewnym typowym dla siebie wątkom i tematom, co przy wszystkich przemianach pozwalało na zachowanie merytorycznej i „stylistycznej” jedności stanowiska. To, co odnosi się do poszczególnych autorów, odnosi się też siłą rzeczy do nurtu, który współtworzyli.

Spróbujemy dokładniej wskazać czynniki, które na początku XX wieku sprzyjały w Rosji już nie ogólnemu ożywieniu kulturalnemu, ale właśnie rozwojowi myśli religijno-filozoficznej, której

<sup>3</sup> Por. A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 761.

<sup>4</sup> Por. *ibidem*.

pojawienie się było jednym z przejawów tego ożywienia. Nie narzęca to, prawdę powiedziawszy, szczególnych trudności, ponieważ znane są one od dawna i, przynajmniej częściowo, zostały zidentyfikowane już przez samych twórców rosyjskiego renesansu<sup>5</sup>. Oprócz oddziaływania „trzech prekursorów”, którym poświęcimy oddzielne omówienie, zwykło się do nich zaliczać ogólny wzrost kultury filozoficznej począwszy od ostatnich dziesięcioleci XIX wieku, recepcję marksizmu i wpływ myśli Nietzschego.

O kulturze filozoficznej w Rosji powiedzieć można, że narodziła się dwa razy. Po raz pierwszy w czasach Czaadajewa (1794–1856) i *lubomudrów*, a więc w latach dwudziestych i trzydziestych XIX wieku, kiedy po wstrząsie, jakim były wojny napoleońskie, i pod wpływem zachodniej, zwłaszcza niemieckiej filozofii romantycznej, Rosjanie odkryli w sobie filozoficzny niepokój i zaczęli tyleż po dyletancku, co z determinacją poszukiwać odpowiedzi na pytanie o tożsamość własnego narodu i jego dziejową misję<sup>6</sup>. Dało to początek procesowi, którego kulminacją stało się klasyczne słowianofilstwo Iwana Kirejewskiego (1806–1856), Aleksego Chomiakowa (1804–1860) i Konstantego Aksakowa (1817–1860) – kompleks idei wywierających odtąd stałą presję na rosyjską myśl filozoficzną, religijną i społeczną. Po raz drugi rosyjska filozofia narodziła się pod koniec XIX wieku, kiedy to przestała być jedynie dziedziną dość swobodnych poszukiwań duchowych uprawianych przez mniej lub bardziej utalentowanych amatorów i zaczęła istnieć także pod postacią profesjonalnej dyscypliny uniwersyteckiej, wraz z odpowiednim zapleczem w postaci stowarzyszeń naukowych i specjalistycznych periodyków<sup>7</sup>. Był to okres wzmożonego zainteresowania Kantem, którego myśl stała

<sup>5</sup> Por. M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 155 i n.

<sup>6</sup> Por. F. Stiepun: *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo* [w:] idem: *Życie a twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999, s. 9–10, pass.

<sup>7</sup> Por. A. A. Jermiczow: *Filozofia zachodnia i filozofia rosyjskiego renesansu*, przeł. S. Mazurek, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 1998 nr 43, s. 149–150.

się w kilku ośrodkach podstawą uniwersyteckiego kursu filozofii, a w konsekwencji dla wielu przedstawicieli rosyjskiego renesansu pierwszym wtajemniczeniem w filozofię europejską<sup>8</sup>. Warto w tym miejscu zauważyć, że rosyjski renesans nie mieścił się już w zarysowanej tu opozycji „filozofii natchnionej” i „filozofii profesjonalnej” – był dziełem filozofów mających solidne przygotowanie profesjonalne, a zarazem stale odwołujących się do romantycznej, „przedprofesjonalnej” tradycji rosyjskiej myśli. Dotyczy to także – zwłaszcza jeśli brać pod uwagę całość ich dorobku – filozofów z kręgu pisma „Logos” – Sergiusza Hesse-na i Fiodora Stiepuna, programowo opowiadających się za filozofią „profesjonalną” i podkreślających swoje powiązania z zachodnią tradycją intelektualną.

Kolejnym czynnikiem sprzyjającym filozoficznej edukacji Rosji okazała się recepcja marksizmu, pod koniec dziewiętnastego wieku postrzeganego w Rosji jako najnowsze osiągnięcie filozofii europejskiej, co samo w sobie zapewniało mu już atrakcyjność<sup>9</sup>. O ogromnej popularności marksizmu przesądzał jednak nie tylko zawsze jakoś dający znać o sobie w środowiskach intelektualnych snobizm – z marksistowskiej tezy, iż nie sposób ominąć kapitalistycznej fazy rozwoju, z łatwością można było wyprowadzić argumenty na rzecz gospodarczej modernizacji i demokratyzacji stosunków politycznych<sup>10</sup>. Stanowisko takie, w pełni zgodne z marksistowską ortodoksją, której uosobieniem był w Rosji Plechanow (1856–1918), podzielało, przynajmniej do czasu, również wielu marksistów o nastawieniu rewizjonistycznym<sup>11</sup>. Odznaczali się oni zazwyczaj większą kulturą filozoficzną niż ortodoksi i właśnie z ich środowiska wywodzili się tak wybitni my-

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 150.

<sup>9</sup> Por. A. Walicki: *Rosyjscy filozofowie wieku srebrnego jako krytycy marksizmu* [w:] W. Rydzewski, M. Bohun [red.]: *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, Kraków 1999, s. 43–44.

<sup>10</sup> Por. *ibidem*.

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 44; także A. P. Mendel: *Od marksizmu do idealizmu: Bierdijajew i Bułgakow*, przeł. WM, „Aletheia”, 1988 nr 2–3.



śliciele, jak Frank, Bierdiajew czy Bułgakow, którzy po stosunkowo krótkiej fazie idealistycznej przeszli na pozycje filozofii religijnej i stali się czołowymi przedstawicielami rosyjskiego renesansu<sup>12</sup>. Był to dość złożony proces ideowej i filozoficznej reorientacji, któremu sprzyjał namysł nad podejmowanymi przez marksizm fundamentalnymi kwestiami – zakresem wolności, stosunkiem wartości do bytu, sensem jednostkowej egzystencji czy celowością dziejów<sup>13</sup>. Rosyjskich myślicieli prędko przestały satysfakcjonować marksistowskie rozstrzygnięcia tych zasadniczych problemów, nie zmienia to jednak faktu, że w dużej mierze właśnie dzięki marksizmowi zwrócili na nie uwagę, pogłębili swą świadomość filozoficzną i przeszli od perspektywy moralistycznej do perspektywy metafizycznej<sup>14</sup>. Wszyscy myśliciele rosyjskiego renesansu, którzy zaczęli jako marksiści, w późniejszym okresie stali się przenikliwymi krytykami marksizmu, jednakże – o czym niejednokrotnie jeszcze się przekonamy – pewne dziedzictwo marksizmu, z czego zresztą doskonale zdawali sobie sprawę, pozostało w ich filozofii na zawsze: do kapitalizmu jako systemu społecznego odnosili się mniej lub bardziej krytycznie, byli wyjątkowo uwrażliwieni na zło wynikające z różnych form alienacji, a marksistowskie kategorie – takie jak burżua, proletariusz czy eksploatacja – reinterpreterowali z pozycji filozofii religijnej. Co ciekawe, tego rodzaju wątki odnajdujemy także u filozofów, którzy w swej biografii intelektualnej nie mieli marksistowskiego epizodu lub tylko przelotnie zainteresowali się marksizmem – takich jak Wyszczesławcew, Hessen czy Łoski. Pokazuje to, jak silne było w owym czasie w Rosji oddziaływanie marksizmu i jak trwale okazały się jego skutki. Należy jednak podkreślić, że wśród twórców rosyjskiego renesansu eksmarksi-

<sup>12</sup> N. A. Bierdiajew: *Istoki i sens rosyjskiego komunizmu* [w:] idem: *Socznienie*, Moskwa 1994, s. 339; por. też M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 156; A. Walicki: op. cit., s. 45.

<sup>13</sup> Por. A. P. Mendel: op. cit., pass.

<sup>14</sup> Por. G. Florowski: *Puti rosyjskiego bogosłowia*, Paris 1988, s. 453–454.

ści nie stanowili bynajmniej statystycznej większości – przeciwnie była to mniejszość, skupiająca jednak czołowych przedstawicieli tego nurtu. Bierdiajew był pierwszym myślicielem rosyjskiego renesansu, który zyskał światowy rozgłos; Frank na pewno jednym z najgłębszych; Bułgakow zaś wskazywany jest niekiedy jako myśliciel najbardziej dla tej formacji reprezentatywny<sup>15</sup>.

Osobnym zagadnieniem są strukturalne podobieństwa pomiędzy rosyjską filozofią religijną – w szczególności rosyjskim renesansem – a marksizmem. Przed laty zwrócił na nie uwagę niemiecki badacz Gustaw A. Wetter<sup>16</sup>. Jego zdaniem rosyjska myśl religijna wspierała się na czterech ideach, będących zarazem specyficznymi składnikami dialektyki. To stale obecne dialektyczne nastawienie wynikało po części z czerpania z tych samych neoplatońskich źródeł, do których odwoływał się niemiecki idealizm, po części zaś – z wtórnego oddziaływania niemieckiego idealizmu, w szczególności Hegla, na myśl rosyjską. Cztery współtworzące dialektykę idee będące zarazem szkieletem rosyjskiej myśli religijnej to: *całościowość* (świat stanowi wewnętrznie zróżnicowaną jedność), *dynamiczność* (jedność ta ewoluuje), *dwupłaszczyznowość* (w obrębie owej jedności daje się wyróżnić sferę idealną i empirię) oraz *antynomiczność* (świat stanowi *coincidentio oppositorum* i powinien być opisywany w języku metalogicznym). Z owych czterech idei – stwierdza Wetter – trzy występują także w marksizmie, którego zależność od idealizmu niemieckiego i Hegla jest oczywista; elementem, którego w marksizmie brakuje, jest idea dwupłaszczyznowości świata. Błyskotliwa komparatystyka Wettera miała jednak i słabe punkty – przede wszystkim, wbrew własnym deklaracjom, porównywał on nie tyle marksizm i rosyjską filozofię religijną, ile marksizm i rosyjską metafizykę wszechjedności, będącą niewątpliwie

<sup>15</sup> Por. S. S. Chorużyj: *Sofija – kosmos – matierija: ustoi filosofojskoj mysli otca Siergieja Bułgakowa* [w:] idem: *Posle pierierywa*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 99.

<sup>16</sup> Por. G. A. Wetter: *Russkaja rieligioznaja filosofofija i marksizm* [w:] *Russkaja rieligiozno-filosofofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, red. N. P. Połtorackij, Pittsburg 1975, pass.

bardzo ważnym, lecz przecież nie jedynym, nurtem rosyjskiej myśli religijnej. W konsekwencji zanadto wyeksponował analogie między rosyjską filozofią – i w szczególności rosyjskim renesansem – a marksizmem. Z drugiej strony wypada się zgodzić z niemieckim badaczem, że tego rodzaju strukturalne podobieństwa istnieją – aczkolwiek nie powinno się przeceniać ich zasięgu – i że mogły one jedynie ułatwiać przejście od marksizmu do filozofii religijnej.

Kolosalne znaczenie dla rozwoju filozofii rosyjskiego renesansu, zwłaszcza w jej wczesnej fazie, miała również recepcja Nietzschego. Teza, że gwałtownie antychrześcijański Nietzsche stał się istotnym źródłem inspiracji dla rosyjskiej filozofii religijnej, w pierwszej chwili może się wydać mało przekonująca. Dla znawców przedmiotu od dawna jednak jest prawdą nie podlegającą dyskusji<sup>17</sup>. Wystarczy zresztą powiedzieć kilka słów o specyfice rosyjskiej recepcji Nietzschego, by uświadomić sobie, że miała ona swą wewnętrzną logikę i cechowała się nadzwyczajną konsekwencją. Rosja była krajem, w którym stosunkowo wcześniej odkryto Nietzschego i przez pewien czas studiowano go z nadzwyczajnym zapalem<sup>18</sup> (z zachodnich filozofów chyba tylko Hegel w połowie dziewiętnastego wieku cieszył się tam podobnym powodzeniem). Za początek rosyjskiej recepcji Nietzschego uważa się powszechnie rok 1892, kiedy to w „Woprosach filozofii i psychologii” ukazał się poświęcony mu artykuł W. Prie-

<sup>17</sup> Por. M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, op. cit., s. 156; G. Florowski: *Puti ruskogo bogostowija*, op. cit., s. 453; H. Stammer: *Vyacheslav Ivanov and Nietzsche* [w:] *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* [red.] R. L. Jackson, L. Nelson, Jr., New Haven 1986, s. 299; Ju. W. Sinieokaja: *Wosprijatije idiej Nicsze w Rossii: osnovnyje etapy, tiendienicy, znaczenije* [w:] *Fridrich Nicsze i filozofija w Rossii. Sbornik statiej* [red.] N. W. Motroszyłowa, Ju. W. Sinieokaja, Sankt-Pietierburg 1999, s. 18; *Nietzsche in Russia* [red.] B. G. Rosenthal, Princeton 1986, pass.

<sup>18</sup> Por. N. W. Motroszyłowa: *Diskusii o filozofii F. Nicsze w Rossii sieriebrianogo wieka* [w:] *Fridrich Nicsze i filozofija w Rossii. Sbornik statiej*, op. cit., s. 44, pass.; Ju. W. Sinieokaja: op. cit., s. 9, 12, 17–30, pass.

obrażenskigo – jedno z pierwszych życzliwych omówień filozofii Nietzschego w światowym piśmiennictwie<sup>19</sup>. Różnice w odbiorze filozofii Nietzschego dość wyraźnie wiązały się w Rosji z różnicami pokoleniowymi: o ile myśliciele starszego pokolenia, tacy jak Łopatin (1855–1910) czy Grot (1852–1899), odnosili się do jego filozofii, najogólniej rzecz ujmując, z rezerwą, o tyle przedstawiciele młodszej generacji – Frank, Szestow, Mereżkowski, Iwanow, ulegli prawdziwej fascynacji Nietzschem<sup>20</sup>. Należy jednak podkreślić, że te same okoliczności, które przesądzały o silnym oddziaływaniu Nietzschego na myślicieli rosyjskiego renesansu – na przełomie stuleci będących zaledwie debiutantami – sprawiały zarazem, że nigdy nie wykroczyło ono poza pewne granice. Popularność Nietzschego w środowisku rosyjskich myślicieli religijnych i specyficzne ukierunkowanie jego recepcji miały wspólną przyczynę – niektóre idee Nietzschego wyraźnie mieściły się w wewnętrznej logice myśli rosyjskiej i jako takie szczególnie przykuwały uwagę. Wydaje się, że w pismach Nietzschego Rosjan zainteresowały przede wszystkim prorocтва o nadczłowieku i apologia żywiołu dionizyjskiego<sup>21</sup>, nie były to jednak jedyne wątki, które wyróżniano – silne wrażenie wywierał też Nietzscheński antychrystianizm, krytyka etyki czy rozważania o losach nowożytności. Jeśli nie wszystkie, to co najmniej większość tych kwestii myśli rosyjska – a ściślej ten jej nurt, do którego nawiązywał renesans religijno-filozoficzny – podjęła w swoim specyficznym języku niezależnie, a często też wcześniej, od Nietzschego. Toteż Nietzschego uważnie studiowano, szukano u niego wsparcia i czerpano zeń inspiracje, ale jego idee nie-

<sup>19</sup> Por. N. W. Motroszyłowa: op. cit., s. 38, pass.; H. Stammler: op. cit., s. 299; L. Kiejzik: *Nietzsche [w:] Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 4, [red.] A. de Lazari, Łódź 2001, s. 398; Ju. W. Sinieokaja: op. cit., s. 11, 15. Por. W. Prieobrażenskij: *F. Nicsze: kritika morali altruizmu*, „Woprosy filozofii i psychologii” 1892 nr 15 [podają za: N. W. Motroszyłowa: op. cit., s. 38].

<sup>20</sup> Por. N. W. Motroszyłowa: op. cit., s. 41–42; Ju. W. Sinieokaja: op. cit., s. 19–22.

<sup>21</sup> Por. L. Kiejzik: op. cit., s. 402.

mal zawsze albo wyraźnie modyfikowano, albo traktowano jako zdeformowaną postać idei we właściwy sposób ujętych przez Rosjan. W ten sposób wezwanie do przewartościowania wszystkich wartości przeobraziło się w Rosji w projekt moralnej rewolucji<sup>22</sup>, krytyka chrześcijaństwa stała się krytyką chrześcijaństwa historycznego<sup>23</sup>, dionizyzm uczyniono elementem odnowionej koncepcji *sobornosti*, a nadczłowieka uznano za nieświadomą antycypację ideału Bogoczłowieczeństwa. Wszystko to było w istocie wyrazem przekonania, że Nietzsche stawiał wielkie pytania, ale udzielał na nie błędnych, ignorujących „prawdę chrześcijaństwa” odpowiedzi. Twórcy rosyjskiego renesansu, w momencie gdy zainteresowali się Nietzschem, na ogół nie byli jeszcze ukształtowanymi w pełni myślicielami religijnymi, niemniej jednak ich religijne nastawienie okazało się w końcu czynnikiem decydującym o odbiorze Nietzschego i przekształcającym jego idee. Bierdiajew miał zupełną słuszność, gdy pisał w *Rosyjskiej idei*, że „problematyka nietzscheańska jawiła się Rosjanom przede wszystkim w formie religijnej”<sup>24</sup>. Jakkolwiek paradoksalnie mogłoby to zabrzmieć, recepcja Nietzschego okazała się w wypadku myślicieli rosyjskiego renesansu pewnym etapem w procesie przechodzenia od marksizmu do filozofii religijnej. Należy jednak podkreślić, że uwidacznia się to, gdy rozpatrujemy ich ewolucję w dłuższym przedziale czasu. Skupiając się na jej krótkotrwałych epizodach, na pojedynczych wystąpieniach i artykułach można niekiedy odnieść inne wrażenie – iż pod wpływem Nietzschego przynajmniej niektórzy z nich dystansowali się od chrześcijaństwa czy wręcz głosili immoralizm i tym samym jednoznacznie zrywali z tradycją etycznego maksymalizmu, tak

<sup>22</sup> Na ten temat szerzej por. S. Mazurek: *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006.

<sup>23</sup> Por. B. G. Roziental: *Stadii niczseanstwa: intellektualnaja riewolucyja Mierieżkowskogo*, przeł. Ju. W. Sinieokaja [w:] *Istoriko-filosofskij jeżegodnik 94'*, Moskwa 1995, s. 200.

<sup>24</sup> M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, op. cit., s. 156.

charakterystyczną dla rosyjskiej inteligencji<sup>25</sup>. Nie sposób zaprzeczyć, że postawy tego typu pojawiały się w ich środowisku, ale i nie wolno tracić z oczu faktu, że miały one właśnie charakter epizodyczny i że wypadkową rozmaitych filozoficznych wahań i poszukiwań okazała się w końcu wspomniana ewolucja od marksizmu do filozofii religijnej, w której Nietzsche odegrał rolę istotnego czynnika stymulującego.

Gdybyśmy powiedzieli, że wszystkie te zewnętrzne – bo pochodzące z myśli zachodniej – impulsy miały dla genezy rosyjskiego renesansu jedynie drugorzędne znaczenie, byłoby to bez wątplenia mylące. Nie jest jednak nadużyciem stwierdzenie, że znaczenie decydujące miały rodzime źródła inspiracji. Bądź co bądź z recepcją Nietzschego, Marksa i (neo)kandyzmu mamy do czynienia w całej Europie, a przecież przenikanie się ich wpływów nie doprowadziło tam do powstania jakiegokolwiek prądu choćby w niewielkim stopniu podobnego do rosyjskiego renesansu. Stało się tak, gdyż nigdzie poza Rosją nie było Dostojewskiego, Sołowjowa i Fiodorowa. To właśnie ci trzej wielcy rosyjskiej kultury, którzy komunikowali się ze sobą i oddziaływali na siebie – choć w sposób nader skomplikowany, trudny do dokładnego prześledzenia i asymetryczny – wywarli decydujący wpływ na myślicieli rosyjskiego renesansu i słusznie uchodzą za ojców-fundatorów tego nurtu. Można to ująć jeszcze inaczej, powiadając, że nurt ten zrodził się ze zderzenia omówionych przez nas zewnętrznych wpływów z intelektualnym dziedzictwem tych trzech autorów. Oba sformułowania są jednak, jak łatwo zauważyć, daleko idącymi syntetycznymi skrótami. Szczegółową odpowiedź na pytanie o zakres i specyfikę oddziaływania Dostojewskiego, Sołowjowa i Fiodorowa na kilka pokoleń rosyjskich myślicieli stanowi w istocie całe to opracowanie. W tym miejscu

<sup>25</sup> Por. A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, op. cit., s. 704; G. P. Fiedotow: *W zaszczytu etyki* [w:] idem: *Nowyj Grad. (Sbornik statiej)*, Nju-Jork 1948 [pierwodruk w „Put’”, Paryż 1939 nr 60].

odpowiedź ta może być jedynie naszkicowania, a koniecznym do tego wstępem jest prezentacja poglądów trzech prekursorów rosyjskiego renesansu.

## Fiodor Dostojewski

Rosyjscy myśliciele religijni wielokrotnie co najmniej dawali do zrozumienia, że lektura Dostojewskiego stała się dla nich wstrząsem, który na zawsze przeobraził ich świadomość. „Żyje on wśród nas – pisał o Dostojewskim Wiaczesław Iwanow – ponieważ z niego czy też przez niego jest wszystko, czym żyjemy – i nasze światło, i nasze podziemie”<sup>26</sup>. Dla interesujących nas tu filozofów Dostojewski był autorytetem duchowym nie mającym sobie równych, o czym łatwo się przekonać, porównując jego recepcję choćby z recepcją Tolstoja. Zdarzało się wprawdzie, że tego ostatniego rosyjscy myśliciele wskazywali jako źródło inspiracji nie mniej istotne od Dostojewskiego, jednakże nie wykluczało to z ich strony bardzo krytycznego stosunku do Tolstoja i jego idei<sup>27</sup>. Tym bardziej krytykowali Tolstoja ci wszyscy, którzy nigdy nie uznawali go za swego nauczyciela. Równie krytyczne wypowiedzi o Dostojewskim w środowisku myślicieli rosyjskiego renesansu nie tylko nigdy się nie pojawiały, ale byłyby wręcz nie do pomyślenia.

Istotnie, pomiędzy filozofią rosyjskiego renesansu a myślą Dostojewskiego istnieje zależność szczególnego typu, która nie ułatwia bynajmniej precyzyjnej odpowiedzi na pytanie o zakres oddziaływania Dostojewskiego na tę filozofię. Z jednej strony nie możemy jej rozpatrywać w oderwaniu od źródła, jakim była

<sup>26</sup> W. Iwanow: *Dostojewskij i roman-tragedija* [w:] idem: *Sobranije sočinienij*, t. IV, Briussiel 1987, s. 402.

<sup>27</sup> Por. np. N. A. Bierdiajew: *Samopoznanije. (Opyt filosojskoj awtobiografii)*, Moskwa 1991, s. 11; idem: *Duchi russkoj riewolucyi* [w:] S. A. Askoldow, N. Bierdiajew, S. Bułgakow, W. Iwanow, A. S. Izgojew, S. A. Kotlariewskij, W. Murawjew, P. Nowgorodcew, I. Pokrowskij, P. Struwe, S. L. Frank: *Iz głubiny. Sbornik statiej o russkoj riewolucyi*, Paris 1967, s. 95–102.

religijna refleksja autora *Braci Karamazow*, z drugiej – w jakimś stopniu skazani jesteśmy na postrzeganie jego twórczości za pośrednictwem interpretacji dokonanych w swoim czasie przez rosyjskich myślicieli religijnych. Tak się bowiem składa, że w historii badań nad Dostojewskim i komentowania jego dorobku rosyjski renesans okazał się niezwykle istotnym, a być może nawet decydującym, etapem. Zainteresowanie twórczością tego pisarza było w środowisku rosyjskich myślicieli religijnych zjawiskiem powszechnym – wielu napisało o nim obszernie monografie, a chyba każdy przynajmniej kilka gruntownych szkiców. Za zwyczaj, przy wszystkich nieuniknionych w takich wypadkach rozbieżnościach i różnicach w rozłożeniu akcentów, interpretowali oni Dostojewskiego w podobny sposób, tak iż nietrudno zsyntetyzować ich ujęcia i z powodzeniem można mówić o pewnym charakterystycznym dla rosyjskiego renesansu, spójnym odczytaniu Dostojewskiego. Rosyjscy myśliciele religijni jako pierwsi ujrzeli w jego dziełach wielkie traktaty filozoficzne i wytyczyli zasadnicze kierunki ich interpretacji. W istocie wszyscy piszący na ten temat w późniejszym okresie świadomie lub mimo woli powtarzali ustalenia Bierdiajewa, Mereżkowskiego czy Wiaczesława Iwanowa. Prace o Dostojewskim wywodzące się z kręgu rosyjskiego renesansu wywarły na przykład istotny wpływ na Michaiła Bachtina (1895–1975) – w świecie literaturoznawców przez dziesięciolecie uznawanego za najwybitniejszego znawcę Dostojewskiego. Nie chcę przez to bynajmniej powiedzieć, że to wyłącznie za pośrednictwem Bachtina Zachód zapoznawał się z interpretacjami Dostojewskiego wypracowanymi przez rosyjskich myślicieli. Ich prace były w swoim czasie szeroko znane także poza środowiskiem rosyjskim, czemu sprzyjał fakt, że kilka z nich ukazało się najpierw w jednym z języków zachodnich, a najwartościowsze z wydanych po rosyjsku szybko doczekały się tłumaczeń. Pisząc o wpływie Dostojewskiego na rosyjski renesans, tylko do pewnego stopnia będziemy próbowali uwolnić się od optyki, jaką jego czytelnikom do dziś narzucają myśliciele rosyjskiego renesansu. Jej całkowite odrzucenie nie byłoby ani możli-



we, ani wskazane. Trwałość zaproponowanej przez rosyjskich myślicieli wykładni Dostojewskiego, bezprecedensowa symbioza zaistniała pomiędzy jego prozą i myślą rosyjskiego renesansu dowodzą, iż nie mamy tu do czynienia z jedną z wielu możliwych interpretacji dzieła literackiego, ale z interpretacją wnikającą w samą jego istotę, czyli – choć zabrzmiało to jak wyzwanie rzucone całej współczesnej humanistyce – z interpretacją trafną.

Fiodor Michajłowicz Dostojewski urodził się w Moskwie w roku 1821. Jego dzieciństwo obfitowało zapewne w traumatyczne przeżycia, gdyż ojciec przyszłego pisarza, wojskowy lekarz i drobny właściciel ziemski, był człowiekiem o niezwykle brutalnym usposobieniu (dość powiedzieć, że zginął zlinczowany przez chłopów, którym sprzykrzyła się jego samowola). Dostojewski studiował w wojskowej Szkole Inżynieryjnej w Petersburgu, ale w dwa lata po jej ukończeniu z ulgą rozstał się z wojskiem. Jego literacki start był bardzo udany – wydana w 1846 roku powieść *Biedni ludzie* [*Biednyje ludi*], łącząca elementy poetyki sentymentalistycznej i realizmu, została dostrzeżona i wysoko oceniona przez najbardziej wpływowego wówczas krytyka, jakim był Wisarion Bieliński (1811–1848). Jednakże ani ten utwór, ani powstałe nieco później, utrzymane już w innej konwencji opowieści *Sobowtór* [*Dwojnik*] (1846) i *Białe noce* [*Biełyje noczi*] (1848), nie dawały jeszcze najmniejszego wyobrażenia o skali pisarskich możliwości Dostojewskiego. Nie wiadomo, jak rozwinąłby się jego talent, gdyby pisarz nie związał się z działającym w Petersburgu „kółkiem Pietraszewskiego”, w którym propagowano idee francuskich socjalistów utopijnych – Fouriera, Leroux, George Sand i innych<sup>28</sup>. Ponieważ „pietraszewcy” działali w zasadzie całkiem jawnie, policja bez większych trudności zdołała wprowadzić do ich środowiska prowokatora. Po aresztowaniach, które nastąpiły wiosną 1849 roku, i procesie przed sądem wojskowym

<sup>28</sup> Por. A. Walicki: op. cit., s. 238–239; W. W. Zieńkowskij: *Istorija ruskoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 2, 222–223; B. W. Jemieljanow, A. I. Nowikow: *Russkaja filozofija sieriebrianogo wieka*, Jekatierinburg 1995, s. 70.

ponad dwadzieścia osób związanych z tym w istocie niewinnym pod względem politycznym ruchem, w tym samego Dostojewskiego, skazano na śmierć. Zgodnie ze znanym w carskiej Rosji rytuałem – przedstawionym między innymi w finałowej scenie *Kordiana* – skazańców ulaskawiono w ostatniej chwili, gdy zgromadzeni w miejscu publicznej egzekucji oczekiwali na wykonanie wyroku. Karę śmierci zamieniono Dostojewskiemu na katorgę i karną służbę w wojsku. Podobnie jak w wypadku Silvia Pellico czy Paula Verlaine’a, uwięzienie stało się dla Dostojewskiego egzystencjalnym i moralnym wstrząsem, któremu towarzyszył przełom światopoglądowy. Z Syberii do Petersburga powrócił w roku 1859, z ogromnym bagażem refleksji i idei. Duże znaczenie dla kształtowania się osobowości twórczej i poglądów Dostojewskiego miała również autopsja cywilizacji zachodniej – w latach sześćdziesiątych wiele podróżował po Europie, przebywał w Niemczech, Anglii, Francji, Szwajcarii, Włoszech. W ciągu nieco ponad dwudziestu lat, jakie upłynęły od powrotu z zesłania do śmierci w roku 1881, Dostojewski, często pracując w sposób gorączkowy, pod presją trudności finansowych i ponaglących go wydawców, stworzył swoje najważniejsze książki. Jego dorobek z tego okresu to w istocie bezprecedensowy cykl arcydzieł, na który składają się filozoficzne powieści *Zbrodnia i kara* [*Priestuplenie i nakazanie*] (1866), *Idiota* [*Idiot*] (1868), *Biesy* [*Biesy*] (1872) i *Bracia Karamazow* [*Bratja Karamazow*] (1879–80); „fabularyzowana” relacja z syberyjskiej katorgi *Wspomnienia z domu umarłych* [*Zapiski iz miortwego doma*] (1862) oraz dwa ważne utwory należące do gatunku zwanego po rosyjsku *powiest*, a będącego czymś pośrednim między dłuższą nowelą i mikropowieścią – *Gracz* [*Igrok*] (1866) i *Notatki z podziemia* [*Zapiski iz podpolja*] (1864). Za nieco mniej udane – choć jest to sprawa wielce dyskusyjna – uważa się powieści *Skrzydzeni i poniżeni* [*Unizonnnye i oskorblonnyje*] (1861) i *Młodzik* [*Podrostok*] (1875). Dostojewski próbował swoich sił także jako wydawca, jednakże bez większych sukcesów; zakładane przezeń pisma literackie, o ile nie upadały z po-

wodów finansowych, miały poważne kłopoty z cenzurą. Nie znaczy to jednak, by nie zrealizował się jako publicysta – *Dziennik pisarza* [*Dniewnik pisatiela*], przez szereg lat publikowany w odciśniętych na łamach prasy, umożliwił mu głoszenie wprost, bez pośrednictwa formy fabularnej, własnych poglądów politycznych, społecznych i estetycznych. Pisarz był dwukrotnie żonaty – z Marią Constant, a po jej śmierci z Anną Snitkiną, jednakże miłością jego życia – a co najmniej wielką fascynacją erotyczną – była nie pozbawiona ambicji literackich, obdarzona silną osobowością emancypantka Apolinaria Susłowa. Znaczący twórczości i biografii Dostojewskiego nie mają wątpliwości, że to właśnie ona stanowiła prototyp „demonicznych” heroin, tak często pojawiających się w jego prozie – Nastazji Filippowny, Gruszeńki czy Poliny z *Gracza*.

Jak widać, dorobek Dostojewskiego przynajmniej w dwóch planach wydaje się zdecydowanie niejednorodny. Z jednej strony rozpada się na twórczość literacką i publicystykę, z drugiej – na dzieła powstałe przed i po katordze. Nie ulega wątpliwości, że twórczość literacka Dostojewskiego ma pod każdym względem o wiele większe znaczenie niż jego publicystyka. Dostojewski-powieściopisarz stanowi fenomen o uniwersalnym znaczeniu, należy do klasyków światowej literatury; podczas gdy Dostojewski-publicysta i ideolog nie wyróżniał się głębią ani oryginalnością. Gdyby za sprawą jakiegoś trudno wyobrażalnego zbiegu okoliczności przetrwała jedynie publicystyka Dostojewskiego, byłby on jedną z wielu postaci znanych dziś jedynie specjalistom zajmującym się sporami ideowymi w dziewiętnastowiecznej Rosji. W swojej prozie Dostojewski potrafił jednak w zadziwiający sposób wykraczać poza ograniczenia stanowiska ideowego, które formułował i propagował w swej publicystyce. Mogło to nawet przybierać postać, wprawdzie zapośredniczonego przez literackie środki wyrazu, ale czytelnego, dystansowania się od poglądów, które skądinąd uznaliby za własne. Tę rozbieżność między Dostojewskim-pisarzem i Dostojewskim-ideologiem analizowano niejednokrotnie; doskonale ukazał ją Sergiusz Hessen w szkicu

o utopizmie i jego przezwycięzeniu u Dostojewskiego i Sołowjowa<sup>29</sup>.

Często także drugą, „konserwatywną” i „religijną”, fazę w twórczości Dostojewskiego przeciwstawia się pierwszej – „postępowej” i „socjalistycznej”. Jest to niewątpliwie uzasadnione – powróciwszy z katorgi, Dostojewski głosił poglądy, które mogą się wydawać pod wieloma względami przeciwieństwem jego wcześniejszego stanowiska. Warto jednak pamiętać, że żadne przełomy nie mają charakteru absolutnego i że ogarniając twórczość danego autora w całości, nieraz udaje się odkryć elementy ciągłości tam, gdzie wcześniej widziano tylko jej brak. Niektórzy badacze zwracają uwagę, że stanowisko Dostojewskiego, jakkolwiek głębokim ulegałoby przemianom, w pewnym zakresie pozostawało niezmiennie. Już w latach czterdziestych, a więc w okresie działalności w kółku Pietraszewskiego, Dostojewski deklarował przywiązanie do chrześcijaństwa, swojemu ówczesnemu socjalizmowi nadawał zabarwienie religijne, a rosyjski lud traktował jako depozytariusza prawd wiary<sup>30</sup>, w czym można upatrywać antycypację charakterystycznego dlań później *poczwiennictwa*<sup>31</sup>. Tę relatywną niezmiennoscą poglądów łatwiej zrozumieć, jeśli – w ślad za Wasilijem Zieńkowskim – pamięta się o wszechobecnych w myśli Dostojewskiego dialektycznych napięciach: w ramach organizujących ją antytez zawsze mogło się znaleźć miejsce dla idei z wczesnego okresu lub ich kontynuacji<sup>32</sup>.

W naszym omówieniu skupimy się na drugim okresie twórczości Dostojewskiego oraz ideach zawartych w utworach literackich, w znacznym stopniu ignorując publicystykę. Z naszego punktu widzenia jest to najzupełniej zrozumiałe – Dostojewski-

<sup>29</sup> Por. S. I. Giessien: *Bor'ba utopii i awtonomii dobra w mirowozzriennii F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa* [w:] idem: *Izbrannyje soczintienija*, Moskwa 1998, s. 611–612, 618–621, pass.

<sup>30</sup> Por. B. W. Jemieljanow, A. I. Nowikow: op. cit., s. 70; G. Florowski: op. cit., s. 298; W. W. Zieńkowskij: op. cit., t. 2, s. 227.

<sup>31</sup> Por. ibidem, s. 228.

<sup>32</sup> Por. ibidem, s. 227–228.

-ideolog w najmniejszym stopniu nie inspirował myślicieli rosyjskiego renesansu, podczas gdy Dostojewski-powieściopisarz był zapewne ich najważniejszym nauczycielem.

Fakt, że proza powieściowa mogła odegrać tak istotną rolę w formowaniu się nurtu filozoficznego, nie powinien nas dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę specyfikę nowoczesnej prozy i rolę, jaką w jej ewolucji odegrał Dostojewski. Hannah Arendt zauważyła w swoim czasie, że dwudziestowieczna proza stanowi syntezę poezji i filozofii, a więc dwóch nadzwyczaj elitarnych form wypowiedzi, co sprawia, że krąg jej odbiorców jest bardzo zawężony. Dostojewski był oczywiście prekursorem tak pojętego nowoczesnego pisarstwa, choć można się zastanawiać, do jakiego stopnia. To, że antycypował jego filozoficzność, nie ulega wątpliwości, pozostaje natomiast kwestią otwartą, jak dalece był również „poetą w prozie”. Jest to autor bardzo poczytny, jego dzieła są więc, w jakimś sensie, łatwe w odbiorze, aczkolwiek może być to łatwość zwodnicza. Z pewnością bowiem Dostojewski był również nowatorem w zakresie formy i wprowadził środki literackie, które rozwinięte w dwudziestym wieku przyczyniły się właśnie do „upoetycznienia” prozy. Jakkolwiek by było, zasługuje on na miano prekursora dwudziestowiecznej prozy filozoficznej, która odegrała niebagatelną rolę w dziejach dwudziestowiecznej filozofii. To zbliżenie prozy do filozofii było oczywiście częścią procesu, który można określić jako wyzwalenie się filozofii od naukowych i akademickich rygorów. Pod tym względem rosyjski renesans – o czym nieraz się jeszcze przekonamy – był zjawiskiem dość charakterystycznym dla dwudziestowiecznej filozofii, a jego twórcy, nawet jeśli nie byli pisarzami w ścisłym znaczeniu tego słowa, często wyróżniali się uzdolnieniami literackimi i dążyli, z mniejszą lub większą determinacją, do zatarcia granicy między dyskursem filozoficznym i literackim. Odpowiednikiem tych zabiegów w planie filozoficznym było zacieranie granic między poszczególnymi dyscyplinami filozoficznymi – zwłaszcza między refleksją moralną, historiozoficzną i antropologiczną. Tendencję taką odkrywamy bez trudu zarówno u samego Do-

stojewskiego, jak i u jego następców z kręgu rosyjskiego renesansu.

Zauważmy od razu – do kwestii tej będziemy jeszcze powracali – że dążenia takie mogą być różnie interpretowane i że w związku z tym można im przypisywać różną genezę. Najczęściej idą w parze z zamiarem stworzenia wielkiej filozoficznej i kulturowej syntezy, w której doszłoby do uzdrowienia i scalenia na powrót zdeintegrowanej kultury (za przykład niech posłużą tu koncepcje Sołowjowa, W. Iwanowa czy Fiodorowa). Czasami jednak stanowią przejaw świadomej afirmacji subiektywizmu i świadczą o braku wiary w możliwość nowej syntezy (tutaj z kolei dobrym przykładem byłaby myśl Bierdiajewa czy Szestowa). Innymi słowy, wspomniany „synkretyzm” miał zaplecze już to uniwersalistyczne i metafizyczne, już to syngularystyczne i egzystencjalne. Sposobem na pogodzenie obu perspektyw było uznanie możliwości doświadczenia mistycznego, w którym jednostkowe przeżycie egzystencjalne zostaje podniesione do rangi uniwersalnego objawienia, a więc zachowując charakter indywidualny, zatracą swój subiektywizm. Jak się wydaje, w taki właśnie sposób radził sobie ze wspomnianą sprzecznością mistrz diarystyki zarazem filozoficznej i intymnej Wasilij Rozanow. Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że obie optyki – uniwersalistyczno-metafizyczna i syngularystyczno-egzystencjalna – mogły w sposób mniej lub bardziej harmonijny współistnieć w dziele tego samego autora. Stwierdzenie to odnosi się oczywiście także do samego Dostojewskiego.

Za specyficzną cechę prozy Dostojewskiego od dawna uważa się jej polifoniczność, to jest konfrontowanie ze sobą rozmaitych idei i punktów widzenia bez wyraźnego uprzywilejowania jednego z nich. Jest to opinia uzasadniona – nawet w dwudziestowiecznej prozie – nie wspominając już o jej dziewiętnastowiecznych prototypach – polifonia nie była wcale zjawiskiem powszechnym. Proust, Gombrowicz czy Gütersloh byli z pewnością przedstawicielami prozy filozoficznej w przyjętym przez nas znaczeniu, lecz nie twórcami powieści polifonicznych. Przed czyteln-

nikami powieści Dostojewskiego, właśnie za sprawą ich polifoniczności, otwierały się perspektywy interpretacyjne, których nie mieliby jako odbiorcy jego publicystyki. Na Dostojewskiego mogli się więc powoływać myśliciele głoszący poglądy bardzo różne, na przykład Szestow i Hessen. Z obecnością ideowej polifonii w powieściach Dostojewskiego wiązał się jeszcze inny ich walor, niezmiernie istotny z punktu widzenia myślicieli rosyjskiego renesansu. Umożliwiała ona odtworzenie najważniejszych w owym czasie ideowych napięć i sporów – czy też tego, co Dostojewski za takie spory i napięcia uważał – a w konsekwencji pisarzowi ułatwiała formułowanie prognoz, czytelnikom zaś – doszukiwanie się ich *ex post* w jego dziełach. Bez polifonii Dostojewski nie cieszyłby się mniej lub bardziej zasłużenie opinią pisarza-proroka.

Wydaje się, że centralnym zagadnieniem w refleksji Dostojewskiego – a na pewno zagadnieniem, od którego można zacząć rekonstruowanie tej refleksji – była sytuacja jednostki w świecie zdominowanym przez progresywizm i ideologie sekularyzacyjne. Dostojewski – jak słusznie zauważają niezliczeni interpretatorzy jego pism – był chrześcijańskim personalistą: obdarzona wolnością osoba pozostająca w relacji do osobowego Boga była dlań wartością absolutną<sup>33</sup>. Właśnie dlatego Raskolnikow, zabijając w imię swoiście pojmowanej higieny społecznej odrażającą i „bezużyteczną” lichwiarkę, popełnił metafizyczną zbrodnię. W sferze wyobrażeń religijnych uwierzytelnieniem tej personalistycznej antropologii była oczywiście postać Bogoczłowieka, zawsze mająca dla Dostojewskiego ogromne znaczenie. Korzystając z wolności, jaka mu przysługiwała, człowiek mógł zwracać się ku Bogu lub odeń oddalać. W utworach Dostojewskiego nie brak bohaterów, którzy odwracają się od osobowego Boga w akcie „mistycznej” apostazji – „mistycznej”, gdyż zawsze dokonuje się ona gdzieś w głębinach ducha i ma charakter wyboru egzy-

<sup>33</sup> Por. S. A. Lewickij: *Oczerki po istorii russkoj filosofskoj i obszczestwiennoj mysli*, t. 1–2, Frankfurt/Main 1981, t. 1, s. 130; W. W. Zienkowskij: op. cit., t. 2, s. 230, 233, 235–6, 238.

stencjalnego, nie zaś na przykład świadomego wyboru światopoglądowego<sup>34</sup>. Jest to przypadek nie tylko Raskolnikowa, ale i Swidrygajłowa, Fiodora Karamazowa czy Stawrogina. Wybór taki może mieć przy tym charakter mniej lub bardziej trwały – niekiedy jest to tylko chwila zwątpienia, jaka przydarzyła się Ałoszy Karamazowowi po śmierci starca Zosimy<sup>35</sup>, ale może być to i fatalne zbłądzenie przesądzające na długo o losach jednostki i nadające im piętno tragizmu. Dostojewski daje jednak do zrozumienia, że niemożliwa jest apostazja nieodwracalna – upadek osoby, do którego przywiodło inicjalne zbłądzenie, okazuje się początkiem drogi powrotnej, daje możliwość wglądu w prawdę i nawrócenia<sup>36</sup>. Z tego punktu widzenia niezwykle istotną postacią, wiele mówiącą o antropologii Dostojewskiego, okazuje się Kiryłow z *Biesów*. Tylko z pozoru przypomina on wielkich odstępców i zbrodniarzy, o których przed chwilą była mowa – jest wprawdzie zdeklarowanym ateistą, gotowym popełnić samobójstwo, by potwierdzić autonomię człowieka i dowieść nieistnienia Boga, ale w głębi duszy zachował wiarę w sens i dobro stworzenia, a więc nie oddalił się wcale od źródeł bytu<sup>37</sup>.

Dramat współczesnego świata – by nie powiedzieć: dramat nowoczesności – polegał zdaniem Dostojewskiego na tym, że dominujące ideologie popadły w zasadniczą sprzeczność z tak pojętą chrześcijańską antropologią. Każda z nich, na swój sposób zaprzeczając wolności i wartości osoby, a więc głosząc impersonalizm, rzuciła wyzwanie Bogoczłowiekowi. Impersonalistyczną negacją osoby okazywało się także podniesienie człowieka

<sup>34</sup> Por. W. Iwanow: op. cit., s. 428–429; G. Fłorowski: op. cit., s. 296; szerzej na ten temat por. S. Mazurek: *Osoba i nicość (Stawrogin – interpretacja rosyjska)* [w:] idem: *Filantrop, czyli Nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004, pass.

<sup>35</sup> Por. S. Giessien: *Tragedija dobra w „Bratjach Karamazowych” Dostojewskiego* [w:] idem: *Izbrannyje soczinienija*, op. cit., s. 596–597.

<sup>36</sup> Por. W. W. Zienkowskij: op. cit., s. 233.

<sup>37</sup> Por. S. Bułgakow: *Russkaja tragedija* [w:] idem: *Tichyje dumy. Iz statiej 1911–15 gg.*, Paris 1976, s. 17.



w jego doczesnym kształcie do rangi Absolutu – fałszywa apoteoza stawiająca człekoboga [*czelowiekobog*] na miejsce Bogocłowieka. W Dostojewskim najwyższy niepokój budził więc progresywny teleologizm w historiozofii, usprawiedliwiający zagładę żyjącej tu i teraz jednostki w imię szczęścia ludzkości i mającej nastać w przyszłości społecznej harmonii. W tym wypadku uosobieniem poglądów pisarza stał się Iwan Karamazow, odmawiający zgody na zbawienie świata, gdyby miało być osiągnięte za cenę jednej łzy niewinnego dziecka. Z nie mniejszym krytycyzmem Dostojewski odnosił się do rozmaitych wariantów kolektywistycznego utopizmu. Pisarz w ogóle powątpiewał w możliwość racjonalnego zorganizowania zbiorowości i osiągnięcia tą drogą powszechnej harmonii, czemu dał wyraz już w *Notatkach z podziemia*. Ich ekscentryczny, żyjący na marginesie społeczeństwa bohater przepowiadał, że zawsze znajdzie się jednostka, która w odruchu irracjonalnej przekory zbuntuje się przeciwko panującemu porządkowi, choćby wydawał się on ze wszech miar rozumny i sprawiedliwy. W szczególności Dostojewski przestrzegał jednak przed utopiami w szerokim znaczeniu tego słowa socjalistycznymi, to jest mającymi charakter autorytarno-egalitarny. Oznaczały one oczywiście zamach na wolną, bogopodobną osobę i w tym sensie były antyontologiczne, Dostojewski nie uważał jednak, że ich urzeczywistnienie staje się przez to mniej prawdopodobne. W tym momencie popadał chyba w sprzeczność ze swoimi wcześniejszymi przekonaniem: kreśląc z niezwykłą przenikliwością wizerunek zagrażającego ludzkości totalitaryzmu, zdawał się już nie wierzyć w dezorganizującą moc irracjonalnego buntu jednostki. Dawał do zrozumienia, że metafizyczna wolność bywa przez człowieka odczuwana także jako brzemię i że istnieje potężna pokusa, by się jej wyzbyć. W powieściach Dostojewskiego odnajdujemy co najmniej dwie na zawsze zapadające w pamięć wizje społeczeństwa totalitarnego. Pierwszą jest nowy porządek społeczny projektowany przez występującego w *Biesach* rewolucjonistę i teoretyka Szygalewa, drugą – paternalistyczne rządy Wielkie-

go Inkwizytora z *Braci Karamazow*. Choć „szygalewszczyzna” ma oblicze ateistyczne i rewolucyjne, a państwo Wielkiego Inkwizytora jest katolicką teokracją, oba systemy mają wiele cech wspólnych. W obu istnieje rygorystyczny podział na sprawującą władzę warstwę wyższą i utrzymywanych w błogiej nieświadomości, zinfantylizowanych poddanych. Zbieżności te nie były przypadkowe – zdaniem Dostojewskiego historyczną antecedencją ateistycznego socjalizmu był scentralizowany, paternalistyczny katolicyzm; pisarz skłonny był wręcz traktować socjalizm jako jego zsekularyzowany wariant.

Z tego wszystkiego nie należy jednak wyciągać wniosku, że Dostojewski był obrońcą zachodnioeuropejskiego indywidualizmu i liberalizmu. Wprawdzie jako współwydawca pisma „Wriemia” deklarował dążenie do pojednania okcydentalizmu ze słowianofilstwem, jednakże w miarę, jak krystalizowały się jego poglądy ich pokrewieństwo z tradycją słowianofilską stawało się coraz wyraźniejsze<sup>38</sup>. Pisarz mógł przedstawiać propagowaną przez siebie ideologię *poczwiennictwa* jako syntezę słowianofilstwa i okcydentalizmu<sup>39</sup>, jednakże dzisiaj dla wszystkich znawców przedmiotu jest oczywiste, że stanowiła ona po prostu kontynuację słowianofilstwa. Wpisana w utwory Dostojewskiego diagnoza liberalnego Zachodu potwierdza to w całej pełni. Nawiazując do klasycznych tez słowianofilów, pisarz przedstawia Zachód jako świat, w którym patologiczny indywidualizm w połączeniu z gorączkową pogonią za dobrami materialnymi doprowadził do rozpadu międzyludzkich więzi i zatrważającej alienacji jednostki. Niewielka rozmiarami, lecz pod względem artystycznym będąca skończonym arcydziełem, powieść *Gracz*, w całości rozgrywająca się poza Rosją, w jednej ze swoich warstw jest zjadliwą satyrą na zachodnią cywilizację. Modelem panujących w niej stosunków Dostojewski uczynił niemiecki kurort, w którym kosmopolityczne towarzystwo żyje wyłącznie grą w ru-

<sup>38</sup> Por. W. W. Zienkowskij: op. cit., s. 224.

<sup>39</sup> Por. ibidem.

letkę, a o sposobie traktowania człowieka przez otoczenie przesądza wysokość wygranej, odzierający z godności lub przywracający ją „jeden obrót koła”. Historia upadku narratora, który obsesyjnie marzy o wygranej, choć wie, że pieniądze właściwie niewiele dlań znaczą, stanowi znakomitą metaforę alienacji w świecie podporządkowanym fałszywym wartościom. Dostojewski – podobnie jak klasycy słowianofilstwa – doskonale jednak zdawał sobie sprawę z wartości kulturalnego dorobku Europy i jej cywilizacyjnej wyższości. Bohater *Gracza* – by pozostać przy tym samym przykładzie literackim – uświadamia sobie w pewnej chwili, że każdy Francuz, choćby niewiele reprezentował sobą jako człowiek, ma nad nim przewagę dzięki wypracowanej w jego kraju przez pokolenia „pięknej formie”. Jeszcze bardziej znamienne są słowa Iwana Karamazowa, w rozmowie z Aloszą nazywającego Europę „najukochańszym cmentarzem” [*samoje dorogoje kładbiszcze*]. Marzącego o podróży na Zachód Iwana należy potraktować w tym momencie jako *porte parole* autora, a użyte przezeń sformułowanie daje wyobrażenie o wahaniami i złożoności stanowiska samego Dostojewskiego.

Omówiliśmy krytyczną część poglądów Dostojewskiego. Jakie były jego pozytywne propozycje? Pewne wahania i niekonsekwencje i tu dają o sobie znać, jednakże nie do tego stopnia, by niemożliwa stała się odpowiedź na postawione właśnie pytanie. W utworach Dostojewskiego powraca kilkakrotnie motyw „złego wieku” – wizja ludzkości żyjącej w stanie naturalnego szczęścia<sup>40</sup>. Istotną rolę odgrywa on chociażby w *Biesach*, gdzie pojawia się co najmniej dwukrotnie – w śnie Stawrogina, będącym reminiscencją obrazu Claude’a Lorraine’a, i w wypowiedziach Kiryłowa, przewidującego, że po przezwycięzeniu lęku przed śmiercią ludzkość osiągnie pełnię szczęścia. I choć trudno identyfikować poglądy obu tych postaci z osobistymi przekonaniami Dostojewskiego, z rozmaitych dokumentów pozostawionych

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 234–235.

przez pisarza wynika, że i jemu nieobce było podobne marzenie o „złotym wieku”<sup>41</sup>. Wasilija Zienkowskiego skłoniło to do uznania russoizmu za trwały składnik poglądów Dostojewskiego<sup>42</sup>; Dymitr Mereżkowski natomiast uważał, że świadczy to o faktycznej tożsamości idei Boga-człowieka i człowieka-Boga<sup>43</sup>. Przemyslenie którejkolwiek z nich do końca – głosił – pozwoliłoby pogodzić je w syntezie, która dopiero godna jest miana Prawdy. Obaj komentatorzy byli na właściwym tropie, jednakże sam ująłbym to inaczej. Dostojewski – jak sądzę – zastanawiał się niekiedy, czy możliwa jest taka zmiana w sposobie postrzegania i przeżywania naszej obecności w świecie, by „tu i teraz” stało się dla nas rajem (warto przypomnieć, że z własnego doświadczenia znał on stany krótkotrwałej euforii poprzedzające ataki epilepsji). Pisarz poddał krytyce socjalistyczną utopię społeczną, ale pewną pokusą pozostała dlań swoista utopia egzystencjalna, pokrewna nietzscheańskiej afirmacji istnienia bez transcendencji.

Wątek ten, sam w sobie skądinąd intrygujący, miał jednak w najlepszym razie drugorzędne znaczenie. Całkowicie przesłaniała go odgrywająca kluczową rolę w światopoglądzie Dostojewskiego koncepcja, którą określić by można jako chrześcijańską utopię moralną. Elementem ściśle z nią powiązany był propagowany przez pisarza rosyjski mesjanizm, którego manifestem stała się *Mowa o Puszkynie* z 1880 roku<sup>44</sup>. Dostojewski uważał, że przezwyciężenie kryzysu, w jaki popadł współczesny świat, równoznaczne z przezwyciężeniem aporii liberalizmu i socjalizmu, wymaga powrotu do chrześcijaństwa, uświęcającego osobę i we właściwy sposób pojmującą wspólnotę. Depozytariuszem ideałów chrześcijaństwa nie były dlań jednak oficjalne autorytety konkretnego Kościoła. Katolicyzm nie mógł być tu w ogóle

<sup>41</sup> Por. ibidem.

<sup>42</sup> Por. ibidem, s. 223, 235.

<sup>43</sup> Por. D. Mierieżkowskij: *L. Tolstoj i Dostojewskij* [w:] idem: *L. Tolstoj i Dostojewskij. Wiecznyje sputniki*, Moskwa 1995, s. 281.

<sup>44</sup> Por. A. Walicki: op. cit., s. 491.

brany pod uwagę – dla Dostojewskiego stanowił zawsze synonim niemal demonicznego zafalszowania nauk Chrystusa; jeśli zaś chodzi o instytucjonalną Cerkiew, to Dostojewski nie był – w odróżnieniu od Tołstoja – jej krytykiem, ale i nie był apologetą. Autentyczne chrześcijaństwo przetrwało jego zdaniem w wierze rosyjskiego ludu oraz na obrzeżach oficjalnego prawosławia – w życiu monastycznym, w szczególności w postaci tak zwanego *starczestwa*. Dostojewski zetknął się z tym oryginalnym wytworem prawosławnej kultury religijnej, kiedy po śmierci dziecka poszukiwał schronienia i pocieszenia w Pustelni Optyńskiej. *Starczestwo* było zjawiskiem związanym z tradycją hezychazmu, i odrodziło się, gdy ta po parusetletniej przerwie powróciła do Rosji za sprawą św. Paisjusza Wieliczkowskiego. Prawosławni starcy byli charyzmatycznymi duchowymi przewodnikami, których autorytet pozostawał niezależny od pozycji w cerkiewnej hierarchii. Niezapomnianą kreacją literacką uosabiającą wszystko, co najlepsze w rosyjskim *starczestwie*, jest oczywiście ojciec Zosima z *Braci Karamazow*, którego poglądy stanowią *credo* samego Dostojewskiego. Głosi on zasadę powszechnej solidarności moralnej („każdy odpowiada za wszystkich i przed wszystkimi”) oraz wzywa do przekształcenia państwa wraz z całą społecznością, którą ono obejmuje, w Kościół, to jest wolną od przymusu wspólnotę opartą na miłości (ideał *ocerkowlenija*). Dostojewski w oczywisty sposób jest tu kontynuatorem tradycji słowianofilskiej, a jego propozycja ma dokładnie te same wady, co słowianofilski ideał *sobornosti* czy Sołowjowowski projekt swobodnej teokracji<sup>45</sup> – jest mianowicie ogólnikowa. Z drugiej strony nie może być inaczej, gdyż jest to właśnie utopia moralno-religijna, w której osiągnięcie harmonii zależy od duchowego rozwoju jednostek i wspólnoty, nie zaś utopia społeczna, w której harmonijne stosunki międzyludzkie są produktem doskona-

<sup>45</sup> Na temat podobieństw między ideałem społecznym Sołowjowa i Dostojewskiego patrz: S. I. Giessen: *Bor'ba utopii i awtonomii dobra w mirowozzriemii F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa*, op. cit., pass.

łego ustroju<sup>46</sup>. (Z tego względu ideał Dostojewskiego nie jest przykładem utopizmu w znaczeniu, w jakim będą używali tego określenia filozofowie rosyjskiego renesansu.) Mesjanizm Dostojewskiego, którego orędzie wprawiło w stan frenezji tłum zebrany pod pomnikiem Puszkina, stanowi nadzwyczaj logiczne uzupełnienie jego wizji *ocerkowlenija*<sup>47</sup>. W optyce historii idei może być ujęty jako rozwinięcie pewnych idei Czaadajewa<sup>48</sup> i paradoksalna uniwersalizacja panslawizmu. Zdaniem Dostojewskiego rosyjski inteligent jest wprawdzie człowiekiem wykorzenionym, ale dzięki temu niezwykle chłonnym, zdolnym do empatycznego zrozumienia obcych kultur<sup>49</sup>. Gdyby doszło do pojednania inteligencji i ludu, a może ono polegać wyłącznie na uznaniu przez inteligencję przechowanej przez lud religijnej prawdy, powstałby nowy typ wszechczłowieka, zdolnego do stworzenia uniwersalnej kultury<sup>50</sup>. Zgodnie z założeniami Dostojewskiego misją Rosji było wniesienie ducha prawdziwie chrześcijańskiego w stosunki między narodami, pogodzenie ich ze sobą, w szczególności przezwyciężenie antagonizmu Europy i Rosji<sup>51</sup>. Była to w istocie wizja *ocerkowlenija* ludzkości – procesu, w którym odrodzony naród rosyjski miałby do odegrania rolę analogiczną do tej, jaka rosyjskiemu ludowi miała przypaść w procesie odrodzenia Rosji.

## Mikołaj Fiodorow

Dostojewski nigdy nie zetknął się osobiście z Mikołajem Fiodorowem, jednakże na krótko przed śmiercią dowiedział się o jego istnieniu, za pośrednictwem wspólnych znajomych poznał je-

<sup>46</sup> Por. K. Moczulskij: *Dostojewskij. Żyżń i tworczestwo* [w:] idem: *Gogol. Dostojewskij. Sołowjow*, Moskwa 1995, s. 544–545.

<sup>47</sup> Por. ibidem, s. 541–545.

<sup>48</sup> Por. A. Walicki: op. cit., s. 491.

<sup>49</sup> Por. ibidem, s. 491–493.

<sup>50</sup> Por. ibidem.

<sup>51</sup> Por. ibidem; W. W. Zieńkowskij: op. cit., s. 242.

go poglądy i był nimi wyraźnie zainteresowany. Nic w tym dziwnego, gdyż tak osoba, jak i koncepcje Fiodorowa są fascynujące, aczkolwiek w pierwszej chwili wydają się zgoła nieprawdopodobne. Sam Dostojewski był tylko pierwszym z długiego szeregu rosyjskich twórców kultury i pisarzy, którzy ulegli oczarowaniu myślą Fiodorowa. W gronie tym znajdują się osobistości tej miary, i tak różnorodne, jak Andriej Płatonow, Borys Pasternak czy Włodzimierz Majakowski. W istocie trudno w ogóle zrozumieć rosyjską kulturę, nie przyjrząwszy się postaci Fiodorowa i jego dorobkowi. Jako człowiek Fiodorow stanowił kwintesencję rdzennie rosyjskiego typu heroicznego ekscentryka, wierzącego niezłomnie w szlachetne i dziwne idee i starającego się potwierdzić to całym swoim życiem<sup>52</sup>. Jednocześnie z powodzeniem pogodził w swojej filozofii dwie tradycje, które w Rosji zawsze nie bez racji sobie przeciwstawiano – tradycję religijnej myśli eschatologicznej i scjentyistycznego, oświecenielskiego progresywizmu<sup>53</sup>.

Mikołaj Fiodorowicz Fiodorow przyszedł na świat w roku 1828 jako nieślubny syn księcia Pawła Gagarina i pochodzącej ze stanu szlacheckiego Jelizawiey Iwanowej. Okoliczność ta na zawsze zaciążyła na osobowości i biografii myśliciela – położenie nieślubnych dzieci w carskiej Rosji było niekorzystne, pozbawione pełni praw wiodły życie narażonych na upokorzenia obywateli drugiej kategorii. Tutaj między innymi należy szukać przyczyn właściwego Fiodorowowi upodobania do anonimowości, trzymania się na uboczu i statusu outsidera. Fiodorow przez wiele lat pozostawał pod opieką rodziny ojca i do pewnego momentu odbierał dość staranne wychowanie. Sytuacja zmieniła się, gdy najprawdopodobniej z braku środków, opiekunowie wstrzymali pomoc. Fiodorow zmuszony był przerwać naukę w elitarnym odesskim liceum Richelieu. Przez dziesięć lat pracował jako nauczyciel w prowincjonalnych szkołach. Nowy rozdział w jego życiu otworzył się, gdy po przeprowadzce do Moskwy uzyskał stanowisko bibliotekarza,

<sup>52</sup> Por. M. Gieller: *Andriej Płatonow w poskach szczęścia*, Paryż 1982, s. 35.

<sup>53</sup> Por. A. Walicki: *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 163.

najpierw w Bibliotece Czortkowa, a później w Muzeum Rumiancewa. Z tym ostatnim miejscem osoba Fiodorowa została trwale skojarzona przez jego legendę. Bibliotekę odwiedzało niemało osób należących do elity intelektualnej ówczesnej Rosji. Ekscentryczny bibliotekarz, górujący nad wszystkimi erudycją i propagujący niebywałe idee, wywierał silne wrażenie na swych znakomitych rozmówcach, a niektórych potrafił wręcz zdominować, nic dziwnego, że od pewnego momentu stał się postacią dość znaną w moskiewskim środowisku. Do legendy przeszedł również jego niecodzienny tryb życia. Myśliciel żył w dobrowolnym ubóstwie, dzieląc się z potrzebującymi całym swoim, bardzo skromnym mieniem; sypiał w niewygodnej pozycji na kufrze, a odżywiał głównie herbatą i sucharami. Jest całkiem prawdopodobne, że Fiodorow przez całe życie zachowywał celibat; w jego biografiiach w każdym razie nie ma żadnych wzmianek o związkach z kobietami. Ten osobliwy tryb życia pod każdym względem znajdował uzasadnienie w filozoficznych koncepcjach Fiodorowa, a zarazem, jak się wydaje, odpowiadał jego usposobieniu.

Fiodorow pisał bardzo dużo, ale za życia publikował tylko z rzadka, w mało znanych periodykach i pod pseudonimami. Pierwsze wydanie jego pism zatytułowane *Filozofia wspólnego czynu [Filosofija obščezego dzieła]*<sup>54</sup> ukazało się dopiero pośmiertnie. Było ono dość obszerne, ale nie obejmowało wszystkich rozpraw filozofa i w dodatku przez kilkadziesiąt lat doczekało się tylko jednego wznowienia<sup>55</sup>. Przez długi czas dostęp do oryginalnych prac filozofa był więc bardzo utrudniony. Zmieniło się to dopiero po upadku komunizmu, gdy ukazały się w Rosji *Dzieła zebrane w czterech tomach [Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach]*<sup>56</sup>, znakomicie opracowane, opatrzone rzetelnym

<sup>54</sup> Por. N. F. Fiodorow: *Filosofija obščezego dzieła. Statii, mysli i pis'ma Nikolaja Fiodorowicza Fiodorowa*, t. 1, Wiernyj 1907, t. 2, Moskwa 1913.

<sup>55</sup> Por. N. F. Fiodorow: *Filosofija obščezego dzieła. Statii, mysli i pis'ma Nikolaja Fiodorowicza Fiodorowa*, t. 1–2, Heppenheim 1970.

<sup>56</sup> Por. N. F. Fiodorow: *Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach*, red. A. G. Gaczewa, S. G. Siemionowa, t. 1–4, Moskwa 1995–1999.



komentarzem i znacznie obszerniejsze od *Filozofii wspólnego czynu*.

Poetyka rozpraw Fiodorowa, równie osobliwa jak jego biografia, stanowi dla czytelnika poważne wyzwanie. Jego pisma to ogromny zbiór fragmentów o tematyce filozoficznej, społecznej i naukowej, pełnych powtórzeń i chaotycznych. Czasami mają one objętość sporej rozprawy, a czasami nie przekraczają rozmiarów kilkudzaniowej notatki, jednakże zawsze sprawiają wrażenie niedopracowanych. Pisma Fiodorowa to zatem także kolosalnych rozmiarów brulion. Jednak brulion ten, jak szybko zauważamy podczas lektury, ma w sobie coś z ezoterycznego, archaicznego traktatu<sup>57</sup>. Fiodorow chętnie posługuje się alegoriami, nieraz bardzo rozbudowanymi, tworzy własną terminologię, gustuje w etymologicznych spekulacjach i egzegetycznym konceptyzmie, bo tak chyba należy nazwać jego zaskakujące interpretacje Objawienia.

Podstawową intuicją, która daje początek całej filozofii, czy raczej nauce, Fiodorowa (przez jej twórcę nazywanej supramoralizmem), jest odczucie zależności od chaotycznego bytu (przyrody, wszechświata). Świat [ros. *mir*] nie jest ładem [w starej rosyjskiej ortografii: *mip*], świadczą zaś o tym dwa charakterystyczne dla naszej kondycji zjawiska – z jednej strony to, że jesteśmy śmiertelni, a z drugiej – że możemy istnieć jedynie za cenę śmierci innych, naszych własnych przodków. „Cóż może być tragiczniejszego od położenia synów zmuszonych pożerać ojców? To nawet nie antropofagia, to już patrofagia, ojcożerstwo”<sup>58</sup> – wykrzykuje z desperacją rosyjski autor. O tym, że istniejąc, spychamy w niebyt innych, w przejmujący sposób mówił już Anaksymander, jednakże uważał on, że nasza śmierć jest właśnie sprawiedliwą karą za owo wykroczenie. Fiodorow nigdzie nie odnosi się bezpośrednio do wywodów Anaksymandra, wiadomo jednak, dlaczego nie mogłyby go one satysfakcjonować. Otóż Anaksymander proponował rozwiązanie spekulatywne, podczas gdy Fio-

<sup>57</sup> Por. S. Siemionowa: *Nikołaj Fiodorow. Twórczestwo żywni*, Moskwa 1990, s. 140.

<sup>58</sup> Por. N. F. Fiodorow: op. cit., t. 2, s. 163.

dorow jest zawsze nastawiony aktywistycznie. Zamiast doszukiwać się porządku i sprawiedliwości w chaosie istnienia, wzywa do radykalnego buntu przeciwko niepodważalnemu, jak by się zdało, prawu śmierci: wskrzeszenie zmarłych przodków uznaje za podstawowy moralny obowiązek wszystkich żyjących. Zdaniem Fiodorowa ten niesłychany w swym maksymalizmie postulat moralny nie wymaga właściwie uzasadnienia – jest oczywistością dla każdego człowieka, którego intuicje nie zostały zafalszowane przez kulturę, a zwłaszcza przez jej wyjątkowo szkodliwy produkt, jakim okazała się cała powstała dotąd myśl filozoficzna. Nie znaczy to jednak, by Fiodorow w żaden sposób nie usiłował swych postulatów uwierzytelnić. W tym celu właśnie powołuje się na swą nowatorską interpretację Apokalipsy i stwierdza, że apokaliptyczne proroctwo zapowiadające Sąd Ostateczny z podziałem na zbawionych i potępionych należy odczytywać jedynie jako przestrożę. Przynosi ono wizję katastrofy, jaką zakończą się dzieje stworzenia, jeśli człowiek nie wypełni swej moralnej misji i nie wskrzesi zmarłych. Katastrofy przerażającej, jako że w istocie nie będzie wówczas zbawionych: źródłem cierpienia dla tych, którzy unikną bezpośredniej kary, stanie się świadomość potępienia innych<sup>59</sup>. Inaczej mówiąc, zbawienie będzie powszechne, albo nie będzie go wcale, to zaś, czy będzie powszechne, zależy od aktywności samego człowieka. Tę religijną argumentację Fiodorow niewątpliwie traktował bardzo serio, nie należy stąd jednak wnosić, że obowiązek wskrzeszenia zmarłych ciążył wyłącznie na chrześcijanach, czy też, że tylko oni byli adresatami supramoralnego orędzia. W wielu miejscach myśliciel dawał wyraźnie do zrozumienia, że imperatyw wskrzeszenia zachowałby aktualność także w świecie bez Boga, będącym wytworem bezosobowych sił<sup>60</sup>. Jego prawomocność muszą

<sup>59</sup> N. F. Fiodorow: *ibidem*, t. 1, s. 402, t. 2, s. 49–50; S. Siemionowa: *op. cit.*, s. 198.

<sup>60</sup> Por. G. M. Young: *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Belmont 1979, s. 80.

zatem uznać wszyscy. Jeśli Bóg istnieje, a Objawienie jest prawdziwe, wiemy przynajmniej, że spełnienie obowiązku leży w zakresie naszych możliwości, choć nie wiemy, czy zdołamy tego dokonać – duch aktywizmu jest u Fiodorowa zbyt silny, by mogło się jeszcze znaleźć miejsce dla providencjalizmu. Jeśli Boga nie ma, nie wiemy nawet, czy nasze zuchwałe przedsięwzięcie ma jakiegokolwiek szanse powodzenia. W obu wypadkach nie pozostaje jednak nic innego niż zaangażować się w nie bez reszty. Jest to jedyny sposób, aby przekonać się, czy nie przerasta nas nasze powołanie.

Nie znaczy to oczywiście, że Fiodorow nie starał się różnymi sposobami wykazać, iż jego – jak sam mawiał – projekt nie jest czystym nieprawdopodobieństwem. Maksymalistyczne postulaty moralne rosyjskiego myśliciela wydają się mniej szokujące w kontekście jego antropologii; ta z kolei może budzić niemało zastrzeżeń, lecz nie wprawia w zdumienie, tak jak hasło immanentnego wskrzeszenia. Powiedziałbym więc, że za pośrednictwem antropologii Fiodorowa łatwiej oswoić się z jego etyką. Nie należy stąd jednak wnosić, że w jego pismach partie etyczne i antropologiczne są wyraźnie rozgraniczone ani tym bardziej że te drugie stanowią w układzie kompozycyjnym wprowadzenie do tych pierwszych. W dziełach filozofa mamy raczej do czynienia ze współistnieniem wszystkich wątków.

W ujęciu Fiodorowa człowiek to istota społeczna, stanowiąca świadomość przyrody, od początku swego istnienia zbuntowana przeciwko śmierci. Tendencje kolektywistyczne, a co za tym idzie niechęć do indywidualizmu, są u Fiodorowa tak silne, że określenie *człowiek* wydaje mu się wręcz niestosowne; woli peryfrazy *syn człowieczy* i *córka człowiecza*, które jego zdaniem mówią coś istotnego o naturze naszych związków z innymi i naszym uwikłaniu w życie zbiorowości. Miłość dzieci do rodziców – zauważa – jest specyficznie ludzkim uczuciem, w ogóle nie występującym u zwierząt. Znajduje ona ekspresję między innymi w rytuałach pogrzebowych, które są zjawiskiem tak dalece charakterystycznym dla naszego gatunku, że człowiek może być de-

finiowany jako „istota grzebiąca zmarłych”. Ich sens we wszystkich kulturach sprowadza się do protestu przeciwko śmierci i symbolicznego – w odróżnieniu od realnego – wskrzeszenia. „[...] Grzebanie zmarłych [...] oznacza wskrzeszanie stosownie do stopnia wiedzy i umiejętności”<sup>61</sup>. Cała nasza kultura – nawet jeśli pod wieloma względami uległa degeneracji – stanowi rozwinięcie rytuału pogrzebowego, ponieważ opiera się na pamięci i jest jakąś formą zachowywania przeszłości<sup>62</sup>. Także sama anatomia człowieka, to w istocie wyraz buntu przeciwko śmierci: genezę postawy wertykalnej Fiodorow wiąże z gestem istoty zwracającej się ku niebu, które jest miejscem pobytu zmarłych oraz wszechmocnego, mogącego ich wskrzesić Boga<sup>63</sup>. A ponieważ śmiertelność stanowi konsekwencję zależności od zdeorganizowanej przyrody, bunt przeciwko śmierci równa się zanegowaniu przyrody w jej obecnym kształcie. Dlatego właśnie Fiodorow powiada, że przyroda uzyskuje w człowieku świadomość.

Ze wszystkiego, co dotąd powiedzieliśmy, wynika, że zwyciężenie fatum śmierci może polegać jedynie na wyzwoleniu się z zależności od przyrody, równoznacznym z jej uporządkowaniem. Jednakże przyroda jest tu synonimem wszechświata i bytu w ogóle, toteż regulacja przyrody, bo tak nazywa Fiodorow jej uporządkowanie, staje się przebóstwieniem (*theosis*) kosmosu i stworzenia. Fiodorow podkreśla, że choć czynnikiem decydującym jest w tym procesie człowiek, wielkie przeobrażenie wymaga także wsparcia ze strony udzielającego swej łaski Boga. Człowiek jest więc z jednej strony świadomością przyrody, a z drugiej – ogniwem pośredniczącym między przyrodą a Bogiem. Uznając, że zbawienie przyrody, kosmosu i stworzenia zakłada współdziałanie człowieka i Boga, Fiodorow co najmniej

<sup>61</sup> Por. N. F. Fiodorow: op. cit., t. 2, s. 64.

<sup>62</sup> Por. S. Siemionowa: op. cit., s. 30.

<sup>63</sup> Por. A. Teskey: *Fyodorov and Platonov: The Influence of Christian Philosophy on a Soviet Writer*, Avburg, Amersham 1982, s. 12.

zbliża się do synergizmu. Szczegół to niezwykle istotny, zważywszy, że rosyjskiego myśliciela uważa się często – czemu skądinąd trudno się dziwić – za paradygmatyczny przypadek skrajnie „pełagińskiego”, głoszącego samozbawienie, utopizmu. W istocie jego stanowisko jest subtelniejsze i nie tak jednoznaczne, choć zarazem nie zawsze spójne. Łatwo wziąć je za skrajny utopizm ze względu na rolę, jaką w procesie wskrzeszenia zmarłych, to jest zbawienia kosmosu, Fiodorow przypisuje technologii. Wiele razy stwierdza on bez ogródek, że chodzi o osiągnięcie poziomu techniki umożliwiającego ożywienie zmarłych – poczynając od tych, którzy odeszli stosunkowo niedawno, poprzez coraz starsze pokolenia aż do wskrzeszenia wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek żyli na ziemi. Jest to oszalamiająca prometejska wizja mająca za scenerię cały wszechświat. Wystarczy jednak zmienić optykę, uwzględniając to, co Fiodorow ma do powiedzenia o relacjach między Bogiem, człowiekiem i kosmosem, a wszystko ukazuje się w innym świetle. W tej perspektywie człowiek wprawdzie zbawia świat, ale odbywa się to z udziałem czynnika supranaturalnego i ogranicza do przywrócenia zdeorganizowanemu kosmosowi jego pierwotnej, zgodnej z boskim zamysłem postaci. Zbawienie nie jest współkreacją kosmosu, lecz jedynie jego wytrwałą, zakładającą udział nadnaturalnej łaski, rekonstrukcją. (W świecie Fiodorowa w ogóle nie ma miejsca na jednostkowe twórcze porywy; etyczny i eschatologiczny sens ma jedynie możliwa praca ascetycznych robotników bez reszty oddanych sprawie supramoralizmu.) Co więcej, Fiodorow nie raz zastrzega, że immanentne wskrzeszenie wymaga moralnego przeobrażenia człowieka, nigdzie zresztą nie wyjaśniając ostatecznie, na czym przeobrażenie to miałyby polegać. W jego koncepcji jest więc także pewna doza spirytualizmu, którego nie powinny nam całkowicie przesłaniać rozważania o technologiach wskrzeszania dostępnych przyszłym pokoleniom.

Niezależnie od tego, jak rozłożymy akcenty, rekonstruując stanowisko Fiodorowa, jedno nie ulega wątpliwości: regulacja przyrody i wskrzeszenie zmarłych są nie do pomyślenia bez zjed-

noczenia ludzkości i podporządkowania wszystkich jej wysiłków tym właśnie celom. W tym momencie wkraczamy w dziedzinę Fiodorowowskiej historiozofii, w której wszystko obraca się wokół dwóch kwestii: krytyki współczesnej cywilizacji oraz środków prowadzących do zjednoczenia ludzkości. Zdaniem rosyjskiego myśliciela współczesna zachodnia cywilizacja industrialna jest dokładnym zaprzeczeniem stanu, do którego ludzkość powinna zmierzać. Stanowi ona inkarnację wszystkich popełnionych w przeszłości przez człowieka błędów, które zapoczątkowały dezintegrację kosmosu i panowanie śmierci. Fiodorow zalicza do nich zerwanie więzi z naturą, poddanie się władzy libido, dążenie do dominacji nad innymi. Jako błąd inicjalny, dający początek wszystkim pozostałym, wskazuje niekiedy zerwanie więzi pomiędzy wiedzą teoretyczną i praktyczną, zwrot ku czystemu poznaniu. „Obecnie istniejący wszechświat stał się ślepy, zmierza ku ruinie, ku chaosowi, ponieważ człowiek uwierzywszy szatanowi, skazał siebie na poznanie bez działania, co też zamieniło drzewo poznania w drzewo krzyża [...]”<sup>64</sup>. W Rosji nie brakowało nigdy nieprzejednanych krytyków świata zachodniego, jednakże tylko niewielu z nich osądzało go tak surowo, jak twórca supramoralizmu. W jego diagnozach pojawiają się wątki nieobecne we wcześniejszych rosyjskich krytykach Zachodu – elementy antyutopii oraz zdumiewająco dalekowzroczna, sprawdzająca się w szczegółach, wizja totalitaryzmu i społeczeństwa konsumpcyjnego. Współczesna cywilizacja industrialna – zdaniem Fiodorowa – stanowi wyjątkowo niebezpieczne połączenie industrializmu z feminocentryzmem. Pozostają one ze sobą w ścisłym związku i wzajemnie się stymulują: przemysł, nastawiony na zaspokajanie potrzeb kobiet i starających się o nie mężczyzn, wytwarza niezliczone przedmioty zbytku, służące do upiększania się i zwiększające szanse w staraniach o partnera seksualnego; powstała dzięki rozwojowi industrializmu klasa próżniacza, po-

<sup>64</sup> N. F. Fiodorow: op. cit., t. 2, s. 232; por. A. Walicki: *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 160–161.

chlonięta zabiegami o erotyczne spełnienie, idealizuje żyjącą w beczynności wytworną i rozwiązałą kobietę. Konsekwencje feminocentryzmu widoczne są przede wszystkim w sferze kultury i obyczaju. Fiodorow zalicza do nich podporządkowanie wszystkich dziedzin życia *libido* oraz wynikający stąd kult młodości, sprzyjający zapomnieniu o śmierci i wyrzeczeniu się solidarności z umarłymi. Ponieważ tak naprawdę to ona czyni nas ludźmi, feminocentryzm przynajmniej *implicite* zostaje uznany za czynnik dehumanizujący. Industrializacja z kolei wywiera decydujący wpływ na życie społeczne – prowadzi do głębokiego rozwarstwienia, które daje początek wielu groźnym zjawiskom. W cywilizacji industrialnej – inaczej niż w społecznościach rolników czy koczowników – różnice majątkowe prowadzą do różnic kulturowych i klasowych. Stan czwarty – ubodzy, proletariusze – upośledzony jest zarówno pod względem materialnym, jak i duchowym. Jego przedstawiciele wykonują mechaniczną, depersonalizującą pracę, a w czasie wolnym pozbawieni są dostępu do autentycznej kultury – upowszechniana w ich środowisku wiedza w formie uproszczonej nie rozwija intelektualnie, lecz jedynie przyspiesza ateizację i w efekcie sprzyja demoralizacji. Przy tak ogromnych różnicach społecznych nieuniknione są klasowe konflikty, zagrażające ustalonemu porządkowi, toteż w krajach Zachodu rozbudowuje się nie tylko armie potrzebne do walki o dominację polityczną i rynki zbytu, ale i siły policyjne mające terroryzować stan czwarty. W feminocentrycznej cywilizacji industrialnej proces dezintegracji społecznej osiągnął takie stadium, że względną jedność można już osiągnąć tylko siłą. Coraz wyraźniej przeistacza się ona w cywilizację policyjną.

Po zrekapitulowaniu przeprowadzonej przez Fiodorowa krytyki Zachodu trudno się dziwić, że myśliciel ten miał swoich zwolenników wśród bolszewickich działaczy różnego szczebla. Tym bardziej więc należy podkreślić, że on sam nigdy nie poczuwałby się do jakiegokolwiek z nimi pokrewieństwa. Fiodorow do socjalizmu odnosił się bardzo krytycznie, uważał bowiem, że *kwestia życia i śmierci* jest po prostu ważniejsza od *kwestii społecznej*.

Dopóki ludzie pozostają śmiertelni, nieunikniona jest zażarta walka o pozycję i dobra materialne, które umożliwiają przedłużenie życia. Dlatego zapomniawszy o kwestii społecznej, należy skupić się wyłącznie na *kwestii życia i śmierci*, której rozwiązanie jest warunkiem rozwiązania kwestii społecznej. Panując nad naturą w stopniu umożliwiającym wskrzeszanie zmarłych, nie powinniśmy mieć trudności z zaspokajaniem materialnych potrzeb żywych. Tym bardziej że nie powinny być one wygórowane – nieśmiertelni nie będą mieć przecież powodów do gromadzenia dóbr. Jednocześnie Fiodorow uważał za całkiem prawdopodobne, że władza zostanie przejęta przez stan czwarty. W odróżnieniu od socjalistów nie wiązał z tym jednak żadnych nadziei – zwycięstwo proletariatu nie tylko nie uzdrowi cywilizacji, ale pogłębi jeszcze wszystkie panujące w niej zgubne tendencje. Rewolucyjny świat będzie jedynie niższym kręgiem industrialnego piekła – rabunkowa gospodarka doprowadzi do spustoszenia przyrody, uczucia wyższe ostatecznie ustąpią miejsca nie wysublimowanemu *libido*, pamięć o przodkach zostanie z rozmysłem wykorzeniona<sup>63</sup>. Ludzkość wkroczy w ostatnie stadium dehumanizacji, bezpośrednio poprzedzające katastrofy opisane w Apokalipsie.

Samo trwanie cywilizacji industrialnej – choćby nie doszło do *rewolucji czwartego stanu* – uniemożliwia więc człowiekowi spełnienie eschatologicznej misji. Na szczęście istnieje historyczna alternatywa, którą Fiodorow omawia z właściwą sobie drobiazgowością, odwołując się przy tym, zwyczajem większości Rosjan kontestujących Zachód, do mitu Rosji – Trzeciego Rzymu. Zdaniem myśliciela w procesie zjednoczenia ludzkości i wskrzeszenia zmarłych Rosja ma do odegrania szczególną rolę ze względu na wyjątkowy charakter swej cywilizacji, systemu politycznego i duchowości. W czasach Fiodorowa był to – jak wiadomo – kraj rolniczy i prawosławny, w którym panował skrajnie auto-

<sup>63</sup> Por. G. M. Young: op. cit., s. 117.



kratyczny system rządów. W perspektywie supramoralizmu każdy z tych elementów okazywał się niezwykle cenny.

Cywilizacja wiejska przechowała – zdaniem Fiodorowa – wszystkie wartości, które zanikły w zurbanizowanym, industrialnym świecie Zachodu. Żyjący w harmonii z naturą, nie skażeni feminocentryzmem mieszkańcy wsi, zachowali patriarchalny system wartości wraz z właściwym mu kultem przodków. W społeczeństwie, gdzie upowszechniłyby się ich obyczaje i normy, także wiedza i technika służyłyby celom zgodnym z przeznaczeniem ludzkości. Cywilizacji wiejskiej jako takiej Fiodorow niewątpliwie przypisywał cechy charakterystyczne dla tradycyjnej wsi rosyjskiej. Tym bardziej więc należy podkreślić, że jego rustykalna utopia nie miała charakteru antytechnologicznego ani retrospektywnego; przesądzało to o jej zasadniczej odmienności od propozycji klasycznych słowianofilów.

Prawosławie z kolei było jedynym wyznaniem chrześcijańskim, w którym przetrwała idea powszechnej jedności i autentyczna wiara w Zmartwychwstanie. Świadczą o tym liczne tradycje i zwyczaje, między innymi praktyka wznoszenia tak zwanych jednodniowych cerkwi [*obydiennyj chram*], która wywarła na Fiodorowie wielkie wrażenie i często była przezeń przypomniana w różnych kontekstach. *Jednodniowymi cerkiewiami* nazywano świątynie w momentach zagrożenia, podczas klęsk żywiołowych i społecznych, błyskawicznie budowane przez wszystkich członków lokalnej wspólnoty, ogarniętych religijnym uniesieniem<sup>66</sup>. Fiodorow dopatrywał się w tym zwyczaju, nigdzie chyba poza Rosją nieznanym, tyleż nieświadomej, co nieprzypadkowej, prefiguracji idei wspólnego czynu. Podobnie jak wierni wnoszą wspólnym wysiłkiem cerkiew, będącą symbolicznym przedstawieniem kosmosu, aby przebłagać rozgniewanego Boga – ludzkość powinna zjednoczywszy się przebudować kosmos, by zapobiec katastrofom opisanym w Apokalipsie<sup>67</sup>. Fiodorow

<sup>66</sup> Por. np. N. F. Fiodorow: op. cit., t. 1, s. 437.

<sup>67</sup> Por. S. Siemionowa: op. cit., s. 84, 86.

przepowiadał niekiedy przyszłe pojednanie<sup>68</sup> chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, jednakże znacznie częściej zdecydowanie przeciwstawiał prawosławie katolicyzmowi. Posuwał się nawet do stwierdzenia, że katolicyzm stanowi przeszkodę w zjednoczeniu ludzkości i osiągnięciu przez nią moralnej dojrzałości. Wynikało stąd niedwuznacznie, że dopóki istnieje łacińskie chrześcijaństwo, ludzkość nie będzie w stanie wypełnić swej eschatologicznej misji.

Wielkie nadzieje Fiodorow wiązał wreszcie z samodzierzawiem; śmiało powiedzieć można, że prześcignął wszystkich jego, tak licznych w historii Rosji, apologetów. Odróżniał wprawdzie samodzierzawie idealne od realnego i to ostatnie krytykował<sup>69</sup>, ale warto pamiętać, że jego niechęć budziły między innymi „postępowe reformy”, zagrażające jakoby temu, co cenne, w rosyjskiej autokracji. Powołaniem autentycznego samodzierzawia było – jego zdaniem – zjednoczenie, zorganizowanie i moralne wychowanie ludzkości umożliwiające zdobycie pełni władzy nad przyrodą i wskrzeszenie zmarłych. „[...] Samodzierzawie jest gwarantem [*chranitel*] naszej jedności, nie tylko rosyjskiej czy słowiańskiej, ale jedności całego rodzaju ludzkiego [...]”<sup>70</sup>. Wyjątkowość rosyjskiej autokracji polegała na tym, że jej fundament stanowiła moralność, a nie prawo. Fiodorow nie był jednak ani naiwnym nihilistą prawnym, ani apologetą despotyzmu. Przyznawał, że państwo prawa ma pewne zalety, jeśli nie oceniać go wedle kryteriów supramoralizmu, tyle tylko że dla rosyjskiego myśliciela inne kryteria nie istniały. Prawo – powiadał – z jednej strony ogranicza konflikty między jednostkami, łagodzi darwinowską walkę wszystkich przeciwko wszystkim, a z drugiej podsyca ją, utwierdzając każdego w przekonaniu o słuszności jego egoistycznych roszczeń. W konsekwencji atomizuje ono społeczeństwo, choć zarazem zapewnia mu minimum spójności nie-

<sup>68</sup> Por. A. Walicki: op. cit., s. 165.

<sup>69</sup> Por. G. M. Young: op. cit., s. 129.

<sup>70</sup> Por. N. F. Fiodorow: op. cit., t. 2, s. 22.

zbędne do przetrwania. Społeczeństwo takie pozostaje niejako sparaliżowane – nie rozpada się, ale i nie jest zdolne do osiągnięcia moralnej dojrzałości. Przewycięzenie tego impasu umożliwia właśnie samodzierżawie – jako władza oparta na moralności gwarantuje bezpieczeństwo, nie utrudniając zarazem ewolucji moralnej, jest „projektem stopniowego wyzwolenia od zasad prawnych i ekonomicznych”<sup>71</sup>. Tym samym otwiera drogę do zjednoczenia ludzkości w powszechnym braterstwie, co stanowi warunek wypełnienia przez nią eschatologicznej misji. Fiodorow nadaje więc samodzierżawiu najwyższą sankcję moralną: ukazuje je jako co najmniej zaczątek antytytanicznej dyktatury prowadzącej ludzkość ku nieśmiertelności. Dodatkowym argumentem na rzecz samodzierżawia jest jego ogromny potencjał techniczno-organizacyjny – niespotykana gdzie indziej koncentracja władzy umożliwiająca planowe działania na wielką skalę. Jedynie autokratyczna Rosja jest w stanie podołać takim zadaniom jak upowszechnienie oświaty czy przekształcenie wojska w pokojową „armię pracy”, badającą i ujarzmiającą przyrodę, by uczynić człowieka nieśmiertelnym<sup>72</sup>. Wizja dyktatury dzięki armiom pracy zyskującej nad przyrodą władzę nieosiągalną w innych systemach politycznych była u Fiodorowa wątkiem istotnym, lecz nie pierwszoplanowym. Inaczej natomiast rozkładali akcenty przynajmniej niektórzy spośród jego wyznawców powiązanych z ruchem bolszewickim i w latach dwudziestych cieszących się w Rosji pewną swobodą działania. Nie jest wykluczone, że Trocki, wielki zwolennik militaryzacji pracy, czerpał za ich pośrednictwem inspiracje z Fiodorowa; zdarzają się nawet badacze gotowi stalinizm nazywać „reżimem fiodorowowskim”<sup>73</sup>.

Przekształcenie prawosławnej i rustykalnej Rosji w antytytanyczną dyktaturę dawało więc gwarancję, że ludzkiej historii zo-

<sup>71</sup> N. F. Fiodorow: op. cit., t. 2, s. 21.

<sup>72</sup> Por. S. Siemionowa: op. cit., s. 276.

<sup>73</sup> Por. D. Shlapentokh: *Bolshevism as a Fedorovian Regime*, „Cahiers du Monde Russe”, octobre–novembre 1996, pass.

stanie nadany właściwy kierunek. Omawiając różne warianty rozwoju cywilizacji, Fiodorow podkreślał, że jeśli ludzkość wypełni swą misję, jej dzieje będą się wyraźnie rozpadały na dwa etapy: fazę dzieciństwa i fazę dojrzałości. Określenia te zostały dobrane w sposób bardzo trafny i znakomicie streszczają prze-myślenia Fiodorowa na temat stadiów ludzkiej historii. W fazie dzieciństwa – która wciąż nie dobiegła końca – ludzka działalność ma charakter symboliczny, a nie praktyczny, przynajmniej gdy chodzi o rzecz najważniejszą – immanentne wskrzeszenie. Człowiek poprzestaje wówczas na symbolicznych namiastkach przeobrażenia kosmosu i ożywienia umarłych – buduje cerkwie i grobowce. Jednocześnie zaś żyje w świecie pełnym antagonizmów, rozdieranym walką wszystkich przeciwko wszystkim, która we współczesnej cywilizacji jest równie nieubłagana jak w czasach barbarzyńskich, tyle że nie toczy się jawnie. Przejście do drugiej fazy, skok do królestwa dojrzałości, jest przejściem od stanu wojny do stanu harmonii, a zarazem od działalności symbolicznej do realnej. Działalność realna stanowi jednak dalszy ciąg działalności symbolicznej. Fiodorow nieustannie o tym przypomina, a samo przeobrażanie świata prowadzące do jego zbawienia nazywa kosmiczną Paschą. W jego dziełach powraca w różnych odmianach poetycki obraz cerkwi, która rozrasta się do rozmiarów kosmosu, tak iż odprawiana w niej liturgia staje się realnym przekształcaniem świata i zarazem jego przeobstwianiem. To ostatnie jest jednak długotrwałym procesem, nie zaś natychmiastowym osiągnięciem pełni. „Skok do królestwa dojrzałości” otwiera epokę, w której ludzka aktywność uzyskuje charakter eschatologiczny, i zamyka epokę chaosu, ale nie kończy dziejów stworzenia.

Przekształcenie samodzierżawia w antytytanatyczną dyktaturę i skok do królestwa dojrzałości zakładały gigantyczny wysiłek całej ludzkości i skupienie się wszystkich na jednym jedynym celu – wskrzeszeniu zmarłych. Było to nie do pomyślenia bez radykalnego przewrotu w dziedzinie etyki, polegającego na zdezawuowaniu wszystkich poczynań nie służących immanentnemu

wskrzeszeniu. A ponieważ – o czym już wiemy – poczynania te, na które ludzie marnotrawili większość swej energii, zawsze pośrednio lub bezpośrednio wiązały się z zaspokajaniem popędu płciowego i prokreacją, immanentne wskrzeszenie wymagało uprzedniego zastąpienia woli rodzenia wolą wskrzeszania. Reorientacja ta stanowiła istotę postulowanej przez Fiodorowa rewolucji etycznej, aczkolwiek w rozważaniach na jej temat pojawiały się jeszcze inne ważne wątki. Na podkreślenie zasługuje choćby to, że Fiodorowowska rewolucja etyczna była nie tylko radykalna, ale i w pełni świadoma swego radykalizmu. Rosyjski autor nieustannie przypominał, że wszyscy poprzedzający go filozofowie moralni na skutek uznania prymatu wiedzy teoretycznej przed praktyczną i prymatu jednostki przed zbiorowością popełniali zasadnicze błędy, uniemożliwiające im choćby zbliżenie się do prawdy. Jedynym wyjątkiem – a i to w bardzo ograniczonym zakresie – był Nietzsche, który niekiedy mgliście przeczuwał prawdy supramoralizmu, choć ostatecznie zawsze tracił je z oczu lub straszliwie deformował. Fiodorow przyznawał, że w ideale woli mocy było coś słusznego, zastrzegał jednak, że autentyczna wola mocy spełnia się w panowaniu ludzkości nad przyrodą, nie zaś – jak chciał Nietzsche – w panowaniu jednostki nad innymi jednostkami<sup>74</sup>. Podobnie, prawdziwe nadczłowieczeństwo mogła osiągnąć jedynie zjednoczona ludzkość, nie zaś wyzwolona od norm moralnych jednostka. Nie trzeba dodawać, że nie do przyjęcia były dla Fiodorowa Nietzscheański estetyzm i idea *amor fati*.

Odżegnawszy się w ten sposób od całej poprzedzającej go tradycji filozoficznej, Fiodorow mógł odwołać się już tylko do tradycji religijnej. Imperatyw zjednoczenia ludzkości i wskrzeszenia zmarłych pozostał nieznany filozofom, ale można go odnaleźć w Nowym Testamencie. Fiodorow był przekonany, że wzywając

<sup>74</sup> Por. G. M. Young: op. cit., s. 166–167; T. D. Zakydalsky: *Fedorov's Critique of Nietzsche, the „Eternal Tragedian”* [w:] *Nietzsche in Russia* [red.] B. G. Rosenthal, Princeton 1986, s. 122.

do szerzenia wiary (Mt 28,19) i dorównania Bogu doskonałością (Mt 5, 48), Chrystus miał na myśli – odpowiednio – zjednoczenie ludzkości i immanentne wskrzeszenie. Charakterystyczna dla Fiodorowowskiej interpretacji Pisma i w konsekwencji dla całej filozofii moralnej, której miała ona dostarczyć podbudowy, była zasada „etycyzacji dogmatów”<sup>75</sup> – należy je tak zreinterpretować, by stały się nakazami moralnymi. Na przykład dogmat św. Trójcy należy odczytywać jako wezwanie do zjednoczenia ludzkości (powinna ona osiągnąć stan harmonii i jedności właściwy boskim hipostazom), oraz wskrzeszenia przodków (których należy kochać tak, jak Syn Boży kocha Ojca)<sup>76</sup>. Stanowisku Fiodorowa trudno odmówić w tym punkcie logiki i konsekwencji, nawet jeśli jego tezy wydają się dziwaczne. Jest on co najmniej skłonny utożsamiać immanentne wskrzeszenie – jedyne zadanie, jakie ludzkość ma do wypełnienia – z przeobstwowieniem świata. Skoro tak, etycyzacja dogmatów jest czymś naturalnym – wszak sprowadza się ona do wezwania, by przekształcać świat, upodabniając go do Boga, którego naturę dogmaty opisują. Widać tu bardzo wyraźnie, że Fiodorow, choć pogodził w swoim supramoralizmie tradycję oświeceniowsko-scjentystyczną z eschatologicznym chrześcijaństwem, a swój moralny apel kierował zarówno do osób religijnych, jak i do ateistów, był przede wszystkim myślicielem religijnym. Dwie tradycje rosyjskiej myśli, poza filozofią Fiodorowa zawsze ze sobą skłócone, w filozofii tej nie łączyły się bynajmniej w równych proporcjach. Pomimo że u Fiodorowa znajdujemy mnóstwo szczegółowych rozważań na tematy praktyczne – czasami bliskich fantastyce naukowej, a czasami zawierających trafne intuicje, które później znalazły potwierdzenie w rozwoju nauki – perspektywa religijna ma przewagę choćby z tego względu, że stanowi ogólną ramę, w którą ujęte zostały wszelkie „scjentystyczne”, „techniczne” rozważania. Doskonale zdawała sobie z tego sprawę radziecka cenzura, która, pomimo intrygujących

<sup>75</sup> Por. A. Walicki: op. cit., s. 161; S. Siemionowa: op. cit., s. 239.

<sup>76</sup> Por. ibidem, s. 235–241.

zbieżności między supramoralizmem Fiodorowa i bolszewickim wariantem marksizmu oraz zrozumiałego w takiej sytuacji zainteresowania Fiodorowem ze strony niektórych intelektualistów i działaczy związanych z rządzącą partią, nie dopuszczała do wznowienia jego pism i konsekwentnie eliminowała z druku wzmianki o twórcy supramoralizmu.

## Włodzimierz Sołowjow

Trzeci z prekursorów rosyjskiego renesansu znał osobiście zarówno Fiodorowa, jak i Dostojewskiego. Sołowjow zetknął się z Fiodorowem w roku 1881<sup>77</sup>, a z jego poglądami już kilka lat wcześniej<sup>78</sup>. Nie ma wątpliwości, że zarówno osobowość Fiodorowa, jak i jego idee wywarły na Sołowjowa silny wpływ. Fiodorow nigdy nie chciał być człowiekiem znanym, przeciwnie – robił wszystko, by zachować anonimowość, zależało mu jednak na utrzymywaniu dobrych stosunków z ludźmi znanymi, ponieważ liczył, że rozpropagują oni jego poglądy. Sołowjow nie miał nic przeciwko temu – próbował popularyzować idee Fiodorowa, nawet za cenę narażenia się na śmieszność. Nie uchroniło go to przed krytyką ze strony Fiodorowa, wszystkich oceniającego surowo, ale szczególnie wysokie wymagania stawiającego swym przyjaciółom.

W jeszcze bliższych stosunkach pozostawał Sołowjow z Dostojewskim. Łączącą ich przyjaźń Sergiusz Hessen nazwał „jedną z najwspanialszych stron w historii rosyjskiej myśli”<sup>79</sup>. Wielki pisarz pomimo znacznej różnicy wieku traktował Sołowjowa w sposób najzupełniej partnerski, czemu skądinąd trudno się dziwić: wyjątkowe uzdolnienia Sołowjowa rzucały się w oczy, a jego

<sup>77</sup> Por. S. Siemionowa: op. cit., s. 105.

<sup>78</sup> Por. J. Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości twórczej*, Warszawa 2002, s. 271.

<sup>79</sup> Por. S. I. Giessen: op. cit., s. 609.

niezwykła osobowość, ekscentryczność i uduchowienie – jeśli nie śmieszyły – mogły tylko urzekać. Włodzimierz Siergiejewicz Sołowjow przyszedł na świat w roku 1853 w rodzinie znakomitego historyka Sergiusza Sołowjowa. Studiował na wydziale historyczno-filologicznym, i przez krótki okres na wydziale fizyczno-matematycznym, Uniwersytetu Moskiewskiego, a także w moskiewskiej Akademii Duchownej. W latach siedemdziesiątych pracował jako wykładowca akademicki w Moskwie i w Petersburgu. W roku 1881 zaprotestował publicznie przeciwko skazaniu na śmierć sprawców zamachu na cara, po czym zrezygnował z pracy uniwersyteckiej. Od tej pory prowadził żywot niezależnego intelektualisty, bardzo aktywnie uczestniczącego w życiu publicznym. Nie tylko wydawał kolejne prace filozoficzne, ale i zabierał głos we wszystkich ważnych dyskusjach na tematy polityczne i społeczne. Niejednokrotnie były to wystąpienia otoczone aurą skandalu i zaskakujące także dla jego zwolenników. Sołowjow często opuszczał Rosję; dwukrotnie wybrał się nawet do Egiptu, przy czym za pierwszym razem uczynił to na polecenie Wiecznej Kobiecości – Sofii, która objawiła mu się w widzeniu mistycznym<sup>80</sup>. Trzeba tu dodać, iż nie było to jedyne tego rodzaju doświadczenie w biografii filozofa. Sołowjow był przekonany, iż miewa wglądy w rzeczywistość nadnaturalną, część współczesnych uważała go co najmniej za jednostkę o wyjątkowych uzdolnieniach parapsychicznych. W mistycznych widzeniach przeżył on zresztą kilkakrotnie nie tylko spotkanie z Sofią, ale i z demonicznym złem. To ostatnie, zdaniem wielu interpretatorów, miało zdecydowanie wpłynąć na jego poglądy i pod koniec życia skłonić go do radykalnej rewizji własnego stanowiska. Nigdy nie zdołamy ustalić, co w rzeczywistości się wydarzyło. Nie ulega natomiast wątpliwości, że Sołowjow, który oprócz dzieł filozoficznych pisywał poezję, był człowiekiem obdarzonym niezwykle żywą wyobraźnią i w sposób właściwy poetom mógł wła-

<sup>80</sup> Por. A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, op. cit., s. 525.



sne myśli postrzegać w postaci wizji i obrazów. Charakterystyczną cechą osobowości Sołowjowa była skłonność do egzaltacji, zwłaszcza egzaltacji erotycznej – filozof-poeta wciąż wynajdywał sobie nowe obiekty adoracji, jednakże nigdy nie pozostawał w związku z żadną kobietą.

W roku 1896 w życiu Sołowjowa miał miejsce doniosły akt religijny, o którym mówi się niekiedy jako o „przejściu na katolicyzm”, co jest daleko idącym uproszczeniem. Niełatwo odpowiedzieć na pytanie, jakie były autentyczne motywy Sołowjowa i jaki sens nadawał on swojemu postępowaniu. Wiadomo, że unicki duchowny udzielił Sołowjowowi komunii, nie wiadomo jednak, czy dla samego Sołowjowa oznaczało to przejście na katolicyzm, przyłączenie się do Kościoła zachodniego bez zrywania więzów z Cerkwią czy jeszcze coś innego<sup>81</sup>. Z pewnością był to co najmniej wyraz bardzo silnych sympatii prokatolickich.

Sołowjow, któremu nie dane było długie życie – zmarł w wieku lat czterdziestu siedmiu – pozostawił po sobie zdumiewająco obszerną spuściznę: dzieła zebrane w wydaniu brukselskim liczą dwanaście tomów. Jego poezje nie przez wszystkich są cenione wysoko, ale dwa utwory – *Ex Oriente lux* i *Panmongolizm* zaliczają się do najsłynniejszych rosyjskich wierszy. Do najważniejszych prac filozoficznych należą z kolei: *Filozoficzne zasady wiedzy integralnej* [*Filosofskie naczala celnogo znanija*] (1877), *Wykłady o Bogocztowieczeństwie* [*Cztienija o Bogoczełowieczeństwie*] (1878), *Krytyka zasad abstrakcyjnych* [*Kritika otwleczonych naczał*] (1877–1880), *Historia i przyszłość teokracji* [*Istorija i buduszcznost' tieokratii*] (1885–1887), *Rosja i Kościół Powszechny* [*La Russie et Eglise Universelle*] (1889), *Sens miłości* [*Smysł ljubwi*] (1892–1894), *Trzy rozmowy* [*Tri razgowora*] wraz z *Krótką opowieścią o Antychryście* [*Kratkaja powiest' ob Antichristie*] (1899–1900). Wyjątkową pozycję w dorobku Sołowjowa zajmuje *Apologia dobra* [*Oprawdanije dobra*] (1897), dość powszech-

<sup>81</sup> Por. A. Walicki: *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 232–234.

nie uważana za dzieło najbardziej dlań reprezentatywne. Sam Sołowjow radził, by czytać ją wraz z *Duchowymi podstawami życia* [*Duchownyje osnovy žyzi*] (1882–1884) – pracą, w której zwięźle i posługując się raczej językiem teologii niż akademickiej filozofii, naszkicował poglądy rozwinięte później w *Apologii dobra*<sup>82</sup>.

Twórczość Sołowjowa, jak często dzieje się w wypadku autorów tak płodnych, była na niezliczone sposoby porządkowana i periodyzowana przez badaczy. Dyskusja na temat etapów jego ewolucji intelektualnej toczy się od bez mała stu lat, a odtworzenie jej w tym miejscu nie byłoby ani potrzebne, ani możliwe. Powiem tylko, że w moim przekonaniu, opisując stanowisko Sołowjowa, lepiej kłaść nacisk na jego „polifoniczność” niż na jego zmienność. Stanowisko to z pewnością ewoluowało, jednakże w mniejszym stopniu, niż się zazwyczaj sądzi. W filozoficznych rozważaniach Sołowjowa zawsze natomiast obecnych jest kilka tematów przewodnich (wszechjedność, teokracja, Bogoczłowieczeństwo), aczkolwiek zmienna jest ich hierarchia i rozłożenie akcentów. To, że w pewnym okresie jeden z nich zostaje wysunięty na plan pierwszy i szczegółowo opracowany, a pozostałe stanowią dlań niejako tło, nie oznacza jeszcze, że poglądy Sołowjowa uległy zasadniczej zmianie.

Tym, co utrudnia rekonstrukcję jego poglądów, nie jest ich zmienność, ale ich rozległość i niezwykle różnorodność poruszanej przez Sołowjowa problematyki. Sołowjow, który łączył ogromne ambicje systemowe z wiarą w nieograniczone możliwości poznania metafizycznego dzięki spekulacji i *intellektuelle Anschauung*, podejmował fundamentalne problemy z zakresu filozofii bytu, epistemologii, historiozofii, filozofii prawa i etyki. Fakt, że granice pomiędzy poszczególnymi działami jego filozofii pozostają nieostre, raczej potwierdza jej systemowy charakter, niż

<sup>82</sup> Por. A. N. Gołubiew, L. W. Konowałowa: *Władimir Sołowjow i jego nrawstwiennaja filozofija* [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, Moskwa 1996, s. 9.

mu przeczy. Wyczerpująca rekonstrukcja systemu filozoficznego Sołowjowa wymagałaby oczywiście napisania odrębnej pracy; w tym miejscu skupimy się na tych jego aspektach, które wydały się najważniejsze ze względu na przyświecający nam cel, a jest nim ukazanie znaczenia Sołowjowa dla myśli rosyjskiego renesansu.

Filozofia Sołowjowa – uderza to każdego nieuprzedzonego badacza – jest tworem wybitnie eklektycznym. Pierwszy profesjonalny rosyjski filozof – jak nazywa się niekiedy autora *Apologii dobra* – czerpał z najróżniejszych źródeł – z Schellinga, z Hegla, z Kabały, z gnostycyzmu, z klasycznego słowianofilstwa; zdarzało mu się powoływać na Comte'a i na teorię ewolucji, której ustalenia do pewnego stopnia uwzględniał w swojej metafizyce, choć przede wszystkim z nimi polemizował. Decydującą rolę odegrały inspiracje w szerokim znaczeniu tego słowa neoplatońskie, sam Sołowjow mieści się w nurcie szeroko rozumianego neoplatonizmu; neoplatoński charakter ma także jego podstawowa filozoficzna intuicja – przeciwstawienie dezintegracji i harmonii, wielości i jedności w wielości, pojawiające się na wszystkich poziomach jego filozoficznych dociekań.

Istotą Sołowjowowskiej metafizyki stanowi przekonanie o dwoistości Absolutu. Zdaniem rosyjskiego myśliciela bycie w ogóle ma charakter relatywny i, zarówno w wypadku bytów stworzonych, jak i Absolutu, polega na przejawianiu się istniejącego [*suszczeje*]. Łatwo to pojąć, gdy mówimy o bytach stworzonych, których jest wiele, trudniej w przypadku jednego jedyne Absolutu. Należy przyjąć, że jest on wewnętrznie rozszczępiony na to-co-się-przejawia i na to-wobec-czego-przejawia-się to-co-się-przejawia. Oba bieguny Absolutu – w terminologii Sołowjowa: istniejące jako takie i *materia prima* – wzajemnie się warunkują, wchodząc ze sobą w skomplikowane pozaczasowe relacje. *Materia prima* w stopniu, w jakim jest określana przez pierwszy biegun Absolutu i przyjmuje jego projekcję, staje się ideą, przy czym idea jest wewnętrznie zróżnicowanym, stanowiącym jedność w wielości, konkretnym bytem, który ma charakter oso-

bowy i którego momenty również są osobami-monadami. Ideę Sołowjow utożsamia z Sofią: Bożą mądrością mającą charakter osobowy i obdarzoną wolnością<sup>83</sup>. Doczesny, naznaczony złem świat, w którym żyjemy, jest produktem upadku Duszy Świata, która oddzieliła się od Absolutu. Jest ona albo identyfikowana z Sofią (wcześniejsza wersja), albo wyraźnie od niej odróżniana, przy czym Sofię uważa się za jej idealny odpowiednik (wersja późniejsza)<sup>84</sup>. W obu wariantach upadek, wyłonienie się skażonego złem świata i uwolnienie chaosu dokonuje się za przyzwoleniem Boga, który do pewnego momentu zapobiegał im, ograniczając wolność Duszy Świata. Jednakże skutkiem upadku Duszy Świata (Sofii) jest jedynie jej oddalenie się od Absolutu, a nie całkowite z nim zerwanie<sup>85</sup>. W przeciwnym wypadku zamiast narodzin świata, nastąpiłoby unicestwienie Duszy Świata czy wręcz, przekraczające możliwości naszego pojmowania, unicestwienie Sofii. Dzięki zachowaniu przez nią więzi z Absolutem możliwe jest jej podźwignięcie się i reintegracja<sup>86</sup>. Całe dzieje stworzenia, jego naturalna ewolucja, a później historia człowieka, to nic innego jak proces jej mozolnego odradzania się<sup>87</sup>. W pewnej fazie owego procesu pojawia się człowiek, który jest świadomością świata a zarazem sprawcą powtórnego upadku, oznaczającego spowolnienie procesu powrotu do Boga, lecz nie jego zahamowanie<sup>88</sup>.

Świat powstały w wyniku odpadnięcia Duszy Świata (Sofii) jest dotkliwie skażony złem, którego najdrastyczniejszy przejaw

<sup>83</sup> Por. A. Kożew [A. Kojève]: *Religioznaja mietafizika Władimira Sołowjowa*, przeł. W. Kozyriew, „Woprosy Filozofii”, 2000 nr 3, s. 108.

<sup>84</sup> Por. M. Zdziechowski: *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Warszawa 1993, t. 1, s. 328; J. Krasicki: *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 77–78.

<sup>85</sup> Por. A. Kożew: op. cit., s. 125.

<sup>86</sup> Por. ibidem, s. 126; M. Zdziechowski: op. cit., s. 338–339.

<sup>87</sup> Por. A. Kożew: op. cit., s. 126–127; K. Moczulskij: op. cit., s. 116; M. Zdziechowski, op. cit., s. 339–340.

<sup>88</sup> Por. A. Kożew: op. cit., s. 126–127; M. Zdziechowski: op. cit., s. 339.

stanowi wszechwładne panowanie śmierci (wyraźna analogia do Fiodorowa). Wbrew twierdzeniom licznych komentatorów i krytyków, Sołowjowa trudno uznać za zwolennika prywatnej koncepcji zła. Cały świat i każda jego cząstka zostały w wyniku upadku do tego stopnia zdeintegrowane, chaos tak głęboko wniknął w każdą drobinę stworzenia, że i owo stworzenie w całości, i żaden z przynależących do niego jednostkowych bytów, nie byłyby godne istnienia, gdyby nie mogły ewoluować i na koniec zjednoczyć się z Absolutem<sup>89</sup>. Ewolucja ta przebiega jednak w sposób szczególny. Istotną cechą metafizycznej koncepcji Sołowjowa jest w zasadzie nieobecność – tak ważnej dla szeroko rozumianej tradycji neoplatońskiej – idei samowzbogacającej się alienacji (co nie wyklucza wprowadzania jej na innych poziomach refleksji, na przykład w rozważaniach historiozoficznych). Absolut nie jest tu dynamiczny, nie rozwija się, a więc i upadek nie może być – jak ma to miejsce w schemacie samowzbogacającej się alienacji – koniecznym warunkiem jego przyrostu. Powrót upadłego stworzenia, Sofii, Duszy Świata do Absolutu jest raczej powrotem do pierwotnej harmonii niż osiągnięciem nowego, wyższego stadium.

Jedną z faz ewolucji bytu jest u Sołowjowa proces kosmogoniczny, opisywany w kategoriach ewolucjonistyczno-kreacjonistycznych. Stworzenie, począwszy od najniższego poziomu materii, mocą własnej dynamiki jest w stanie organizować się tylko w pewnych granicach, wytwarzając formy, które umożliwiają kolejne interwencje Boga, niezbędne do przejścia na wyższy szczebel ewolucji (na przykład od świata mineralnego do roślinnego, od roślinnego do zwierzęcego, od zwierzęcego do ludzkiego). Koncepcja Sołowjowa jest więc kreacjonizmem, ponieważ wyższe formy nie dają się tu w naturalny sposób wyprowadzić z niższych, lecz muszą być stworzone. Zarazem jednak jest ona ewo-

<sup>89</sup> Por. W. Sołowjow: *Krasota w prirodie* [w:] idem: *Izbrannyje proizwiedienija*, Rostow na Donu, s. 290.

lucjonizmem, ponieważ kolejny akt stwórczy może nastąpić dopiero wówczas, gdy rozwijające się swobodnie od momentu poprzedniej kreacji formy niższe osiągną niezbędny stopień złożoności. Proces kosmiczny, zdaniem Sołowjowa, zbliża się właśnie do momentu przełomowego, jakim byłoby przeobrażenie istniejącego w tej chwili *człowieka naturalnego* w *człowieka duchowego*. Ewolucyjnym precedensem, który ów przełom wyraźnie zapowiada, były narodziny indywidualnego Bogoczłowieka – Jezusa. Samo określenie „człowiek naturalny” brzmi zresztą nieco myląco. Sołowjow podkreśla, że człowiek naturalny jest już istotą wyposażoną w pierwiastek duchowy, o czym świadczy przede wszystkim jego zdolność do moralnego doskonalenia się. Czyni to zeń jedyny we wszechświecie byt zdolny do przyjmowania łaski, które dokonuje się w wolności i stosownie do osiągniętego poziomu moralnego. Jeśli ludzkość osiągnie w przyszłości odpowiedni stopień moralnej doskonałości, możliwe stanie się jej przeobstwienie dzięki udzielonej przez Boga łasce. Będzie to zarazem przeobstwienie całego kosmosu, gdyż człowiek jest pośrednikiem między światem boskiej idei a stworzeniem – jego aktywność umożliwi realizację idei w materialno-przyrodniczym substracie, w wyniku czego chaotyczny świat w coraz większym stopniu przekształca się w harmonijną wszechjedność.

Okolicznością utrudniającą zrozumienie Sołowjowowskiej antropologii – a w konsekwencji także filozofii bytu, filozofii moralnej i historiozofii – jest wieloznaczność pojęcia *człowiek* w rozważaniach rosyjskiego myśliciela. Może się ono odnosić do ludzkości idealnej, utożsamianej z Sofią i istniejącej w głębi Absolutu; do ludzkości empirycznej, będącej niedoskonałym odzwierciedleniem ludzkości idealnej, ale zachowującej z nią więź, dzięki temu mogącej się doskonalić i dostąpić przeobstwienia; a wreszcie do empirycznej jednostki, która pozostaje w skomplikowanych relacjach z empiryczną zbiorowością.

Sołowjow nie ukrywał, że wysoko ceni Comte’owską koncepcję ludzkości jako *Grand Être* i niewątpliwie pozostawał pod jej

wpływem<sup>90</sup>. Nie wykluczało to jednak istotnych różnic pomiędzy stanowiskami obu myślicieli. Koncepcja Comte'a cechowała się jawnym impersonalizmem, podczas gdy Sołowjow starał się pogodzić holizm ze stanowiskiem personalistycznym. Rosyjski myśliciel podkreślał wielokrotnie, że indywidualizm i kolektywizm są dwiema skrajnościami, które należy porzucić w imię głębszego ujęcia relacji między jednostką i zbiorowością. Jednostki, choćby nie zdawały sobie z tego sprawy, powiązane są więzami solidarności, ponieważ swe absolutne cele moralne i eschatologiczne mogą osiągnąć jedynie wraz z innymi. Zbiorowość Sołowjow skłonny jest więc traktować jako rozwinięcie duchowych kwalifikacji jednostki, a jednostkę jako „kondensację” kwalifikacji moralnych zbiorowości. Przyznaje, że może dochodzić między nimi do konfliktów, jednakże nie wierzy, by miały one charakter trwałe i nieusuwalny. Ich występowanie jest jedynie przejawem moralnej niedoskonałości zbiorowości i osób, która może być przewyżczona. Wprawdzie tendencja holistyczna zaznacza się tu silniej niż „syngularystyczna”, ale Sołowjowski holizm pozostaje wolny od tendencji „totalitarnej”. Myśliciel wielokrotnie stwierdza, że osoba jest wartością absolutną, która nie może być traktowana instrumentalnie, a kreśląc wizję sprawiedliwego społeczeństwa, powołuje się na Kantowski ideał państwa celów. W metafizyce Sołowjowa stanowisko takie ma wyjątkowo mocne przesłanki – wszak każdej jednostce odpowiada tu ponadczasowa idea będąca momentem wiecznej Sofii, która sama jest harmonijną jednością zróżnicowanych idei. Empiryczna osoba jest więc powiązana z wiecznym bytem, który stanowi konieczny składnik doskonałego kosmosu i z którym zjednoczy się w momencie finalnego przeobrażenia. Sołowjowowi udaje się doskonale uzgodnić perspektywę holistyczną z perso-

<sup>90</sup> Por. K. Moczulskij: *Sołowjow. Żyć i uczenie* [w:] idem: *Gogol. Sołowjow. Dostojewskij*, op. cit., s. 119; P. P. Gajdienko: *Czełowiek i czełowieczestwo w uczeniu W. S. Sołowjowa*, „Woprosy Filosofii”, 1994 nr 6, s. 49–50; A. Kożew: op. cit., s. 119.

nalistyczną: o wartości indywidualnej osoby i o wyjątkowym znaczeniu ludzkości przesądza to samo – odniesienie do świata idei, możliwość duchowego doskonalenia się i przebóstwienia. Dowartościowanie osoby zbiorowej nie dokonuje się za cenę odwartościowania osoby indywidualnej, ponieważ jedno i drugie staje się możliwe dzięki odniesieniu do obecnej w Absolucie Sofii, będącej idealną jednością w wielości, która nie może być uszczuplona o żaden element.

Konkretna osoba jest w tym ujęciu bytem dynamicznym i stającym się o paradoksalnym, pogranicznym statusie: człowiek jest nosicielem duchowego pierwiastka uwikłanym w upadłą doczesność. Pierwszym rozpoznaniem własnej kondycji, danym każdemu z nas, jest przeżycie wstydu, mające wedle Sołowjowa fundamentalne znaczenie. W *Apologii dobra* człowiek zostaje wręcz zdefiniowany jako „zwierzę wstydzące się”<sup>91</sup>. Sformułowanie to jest w istocie oksymoronem, albowiem to właśnie w przeżyciu wstydu człowiek odkrywa, iż nie jest zwierzęciem, lecz wyposażoną w świadomość moralną, supranaturalną osobą, stanowiącą absolutną wartość. Reakcja wstydu odnosi się w swej pierwotnej postaci do tego, co jest w nas przyrodnicze, przede wszystkim do sfery płci i prokreacji. Sołowjow uważa, że ulegając popędowi seksualnemu, w akcie prokreacji, człowiek staje się ślepym narzędziem natury. Podkreśla też, że seksualizm jako siła czysto przyrodnicza jest najściślej związany ze złem doczesnego świata – z chaotycznością, rozpadem, egoizmem. Samo istnienie dwóch płci dowodzi, że człowiek jest bytem zdeintegrowanym, a seksualizm to siła utrzymująca świat w stanie dysharmonii. Jeszcze dobitniej świadczy o tym „zła nieskończoność” procesu prokreacji, sprowadzającego się do absurdalnego mnożenia skonfliktowanych i wzajemnie spychających się w nicość jednostek. Reakcja wstydu jest zdystansowaniem się od tego, co w człowieku naturalne, w szczególności zaś jest wyrazem niezgody na dezintegrację stworzenia – równoznaczną

<sup>91</sup> W.S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, Moskwa 1996, s. 157.



z ekspansją zła – i podporządkowanie osoby ślepych instynktowym siłom.

Zdecydowane potępienie seksualizmu i prokreacji nie pociągało jednak za sobą potępienia erotyzmu. Przeciwnie – w słynnym, i przez niektórych badaczy uważanym za dzieło wręcz genialne<sup>92</sup>, studium *Sens miłości* Sołowjow zawarł apologię erosa jako siły reintegrującej byt. Praca ta – niewątpliwie zasługująca na uwagę, nawet jeśli odmówimy jej genialności – stanowi ważne dopełnienie i rozwinięcie fenomenologii wstydu. Zdaniem Sołowjowa, sens miłości erotycznej tkwi nie w przedłużaniu gatunku, ale w przewyciężeniu metafizycznego egoizmu, odtworzeniu *androgynie* i przywróceniu jedności bytu. Jest ona w istocie działaniem zmierzającym do urzeczywistnienia w innym jego idei, co zakłada oczywiście wcześniejsze tej idei rozpoznanie. Przedmiot miłości jest zatem „dwoisty” – obejmuje ona zarówno osobę idealną, jak i osobę realną, która w momencie rozpoznania jej idei staje się dla nas absolutną wartością. Aktywność stanowiąca treść miłości ma raczej charakter jednostronny: kobieta jest w tej relacji stroną receptywną, rola podmiotu działającego na rzecz realizacji idei przypada mężczyźnie, występującemu jako medium pomiędzy światem idei i realną osobą ukochanej. Paradoksalna dialektyka miłości erotycznej sprawia jednak, że tylko w ten sposób, to jest przyczyniając się do realizacji idei w swoim „kobiecy *alter ego*”, może on urzeczywistnić własną ideę. Zdaniem Sołowjowa dochodzi w ten sposób do narodzin *androgynie*, czyli zreintegrowanego człowieka, będącego obrazem Boga. Dziwić nas może, że relacja erotyczna ma tu charakter tak dalece asymetryczny; w kontekście metafizyki Sołowjowa jest to jednak całkiem zrozumiałe. Sofia jest istotą żeńską – uznanie, że w doczesnym świecie przedmiotem miłości może być tak naprawdę jedynie kobieta, pozwalało stwierdzić, że jej przedmiotem idealnym jest zawsze Sofia. Wiązało się to ze zmodyfikowaniem samej koncepcji Sofii, która w *Sensie miłości* jawi się raczej jako Wiecz-

<sup>92</sup> Por. K. Moczulskij: op. cit., s. 178.

na Kobiecość niż jako Dusza Świata czy ludzkość idealna. Ważnym wątkiem w Sołowjowskiej apologii erotyzmu było uznanie go za zdolność, która tylko w niewielkim stopniu – jeśli w ogóle – została dotąd przez człowieka rozwinięta i wykorzystana. „Miłość dla człowieka jest na razie tym, czym był rozum dla świata zwierzęcego: istnieją jedynie jej zaczątki czy zarodki, ale nie ona sama naprawdę”<sup>93</sup>. Przyjęcie takiej optyki pozwalało się uporać z egzystencjalnym tragizmem miłości i pogodzić go z eschatologicznym optymizmem. Miłość prowadząca do odtworzenia *androgynie*, stanowiącego obraz Boga i medium Dobra o wiele doskonalsze niż jednostka w stanie dezintegracji, powinna stać się impulsem inicjującym eschatologiczne przeobrażenie; tymczasem zawsze dzieje się inaczej: odrodzona osoba rozpada się wraz z przemijaniem fascynacji, a *theosis* wszechświata oddala w nieskończoność. Skłaniałoby to do traktowania miłości erotycznej jako skazanego na niepowodzenie, „syzyfowego” buntu przeciwko dezintegracji świata. Jednakże jeśli erotyzm jest potencją jeszcze nie rozwiniętą przez ewolucję, ów tragizm miłości erotycznej zostanie kiedyś przewyżczony, a każda klęska kochanków przybliży ten moment.

Pojawienie się człowieka naturalnego otwierało w ewolucji stworzenia fazę historyczną, stanowiącą dalszy ciąg fazy naturalnej i na równi z nią będącą jednym z etapów Sołowjowskiej kosmogonii. W tym momencie wkraczamy w dziedzinę historiozofii Sołowjowa. Nie napisał on wprawdzie osobnego dzieła poświęconego wyłącznie zagadnieniom historiozoficznym, ale nieustannie powracał do nich w swoich pracach. (Rosyjscy myśliciele religijni w ogóle rzadko pisywali traktaty *stricte* historiozoficzne, a przecież historiozofia była dziedziną wyraźnie przez nich uprzywilejowaną.) Odtworzenie historiozofii Sołowjowa nie przedstawia więc większych trudności, co nie oznacza, że nie ma w niej kwestii spornych, nastroczających od dawna wątpliwości inter-

<sup>93</sup> W. S. Sołowjow: *Smysł łubwi* [w:] idem: *Izbrannyje proizwiedienija*, op. cit., s. 453.

pretacyjne. Największą trudnością jest może to, że w ciągu stu lat ustaliła się już pewna tradycja interpretowania historiozofii Sołowjowa, utrzymująca się, pomimo że przemawiają przeciwko niej bardzo poważne argumenty. Już w swoim pierwszym względnie dojrzałym dziele, *Filozoficznych zasadach wiedzy integralnej*, Sołowjow nakreślił ogólny schemat procesu rozwojowego. Odnosił się on w założeniu zarówno do zjawisk naturalnych, jak i historycznych, jednakże zastosowanie znalazł przede wszystkim na gruncie historiozofii. Wszelkie procesy rozwojowe – zdaniem Sołowjowa – polegają na tym, że pierwotna, niezróżnicowana jedność w pewnym momencie rozpada się na skonfliktowane ze sobą elementy, które przez jakiś czas rozwijają się niezależnie od siebie, by następnie zjednoczyć się w syntezie wyższego rzędu. W pierwszej fazie ludzkich dziejów panował ustrój teokratyczny, który współistniał z pierwotną formą twórczości – teurgią oraz pierwotną formą wiedzy – teozofią<sup>94</sup>. W drugiej fazie z pierwotnej teokracji wyłoniły się autonomiczne sfery ekonomii, państwa i Kościoła; z pierwotnej teurgii autonomiczne sfery sztuki, techniki i mistyki; a z pierwotnej teozofii – autonomiczne sfery filozofii, teologii i nauki<sup>95</sup>. Gdy dobiegnie końca druga faza, każda z wyodrębnionych dyscyplin osiągnie dojrzałość i wyzyska możliwości samodzielnego rozwoju, na powrót zjednoczą się one w syntezach wyższego rzędu – swobodnej teokracji, swobodnej teozofii i swobodnej teurgii<sup>96</sup>. Historiozoficzny schemat Sołowjowa, o wyraźnie słowianofilskiej proweniencji, nie pozostał bez wpływu na myśl rosyjskiego renesansu – jego przedstawiciele nawiązywali doń, ilekroć zdarzało im się mówić o historycznym następstwie kultury organicznej, kultury krytycznej i nowej kultury organicznej. Sam Sołowjow nie posługiwał się raczej takimi określeniami, jednakże bardzo

<sup>94</sup> Por. A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, op. cit, s. 530–531.

<sup>95</sup> Por. ibidem.

<sup>96</sup> Por. ibidem.

dobrze charakteryzują one trzy wyróżnione przezeń dziejowe fazy.

Jednej z trzech „swobodnych syntez” mających pojawić się w stadium nowej kultury organicznej Sołowjow poświęcił w swoich dziełach zdecydowanie więcej uwagi niż dwóm pozostałym. Mowa o ostatniej fazie polityczno-społecznej ewolucji ludzkości, nazywanej przez Sołowjowa swobodną teokracją lub – bo i takim terminem niekiedy się posługiwał – „normalnym ludzkim społeczeństwem” [*normalnoje czetowieczeskoje obszczestwo*]<sup>97</sup>. Sołowjow wyobrażał ją sobie jako strukturę opartą na dobrowolnym podporządkowaniu się organizacji politycznej (państwa) i ekonomicznej (*ziemstwa*) Kościołowi. Drugi z tych elementów – *ziemstwo*, miał stosunkowo najmniejsze znaczenie – na plan pierwszy wysuwał się duumwirat państwa i Kościoła, z czasem uzupełniony o trzecią władzę – proroka, czyli niezależny autorytet moralny cieszący się nieograniczoną wolnością wyrażania opinii. Do idei swobodnej teokracji Sołowjow był bardzo przywiązany, powracał do niej i dopracowywał ją w kolejnych dziełach, poczynawszy od *Filozoficznych zasad wiedzy integralnej* aż po *Apologię dobra*, a w pewnym sensie nawet *Trzy rozmowy*. Co więcej, w latach osiemdziesiątych nadał jej postać konkretnego, dopracowanego w szczegółach projektu politycznego, w którego propagowanie zaangażował się z wielkim poświęceniem. Remedium na duchowy i polityczny kryzys świata zachodniego upatrywał wówczas w pojednaniu caratu z papieżstwem w ramach nowej monarchii uniwersalnej. Było to politycznym rozwinięciem już wcześniej obecnych w jego wypowiedziach idei ekumenicznych i wezwań do pojednania Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Ponieważ żaden z czynników politycznych, których bezpośrednio dotyczyło, nie wykazał zainteresowania ideami Sołowjowa, również on sam, w poczuciu porażki, zrezygnował z bezpośred-

<sup>97</sup> Por. W. S. Solowjow: *Kritika otwleczonnych naczał* [w:] idem: *Potnoje sobranije soczinienij i pisiem w dwadcati tomach. Soczinienija w piatnadcati tomach*, t. 3, Moskwa 2001, s. 172.

nich zabiegów o ich urzeczywistnienie. Niektórym badaczom dało to asumpt do stwierdzenia, że pod koniec życia Sołowjow w ogóle wyrzekł się idei swobodnej teokracji. Moim zdaniem nie jest to prawdą. Najostrożniej rzecz ujmując: brak podstaw, by twierdzić, że Sołowjow kiedykolwiek przestał wierzyć w możliwość nastania swobodnej teokracji<sup>98</sup>, aczkolwiek nie ma wątpliwości, że w pewnym momencie wyrzekł się papocezarystycznej utopii Trzeciego Rzymu.

Obecność rozważań na temat swobodnej teokracji i potraktowanie jej przez Sołowjowa jako idealnego modelu ustrojowego, ku któremu powinna zmierzać ludzkość, przyczyniło się do niesłuchanego zamętu interpretacyjnego w poświęconych rosyjskiemu myślicielowi opracowaniach. Uważano, że wprowadzając ten wątek, terrestrializuje on zbawienie i tym samym przechodzi na pozycje utopijne. W rzeczywistości Sołowjow nigdy nie był utopistą, to jest rzecznikiem poglądu, iż do zbawienia nie jest potrzebna interwencja nadnaturalna i że dokona się ono w planie historycznym (a nie eschatologicznym). Był natomiast w pełni świadomym zwolennikiem utopii, czyli tworzenia i realizowania śmiałych projektów przebudowy politycznej i społecznej, bez czego nie wyobrażał sobie rozwoju ludzkości (mówił o tym otwarcie w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*<sup>99</sup>). Niektóre z nich, zwłaszcza teokratyczna wizja Trzeciego Rzymu, nie miały szans urzeczywistnienia i przy próbie realizacji stałyby się własną karykaturą, a więc odznaczały się utopijnością. Wielu interpretatorów Sołowjowa nie rozróżniało właśnie tych trzech pojęć – utopii, utopijności i utopizmu – i w konsekwencji, pomimo najlepszych chęci, nie było w stanie poprawnie zinterpretować jego poglądów.

Należy podkreślić, że wbrew skojarzeniom, jakie zwykło budzić słowo *teokracja*, Sołowjow nie był ani konserwatystą, ani

<sup>98</sup> Por. A. F. Łosiew: „*Najboleje Sołowjewskoje*” *proizwiedienije* [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, op. cit., s. 443–450, zwłaszcza s. 449.

<sup>99</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Kritika otwleczonnych naczał*, op. cit., s. 116–117.

przeciwnikiem nowoczesności. Wręcz przeciwnie – wielokrotnie wypowiadał się w duchu progresywizmu, a nowoczesność uważał za okres, w którym wreszcie zaczęto realizować w życiu społecznym ideały chrześcijaństwa. Przyznawał też, że dla ich urzeczywistnienia nieraz więcej czynili ateści i „bezbożnicy” niż osoby lojalne wobec historycznego Kościoła. Ów Sołowjowowski progresywizm miał jednak cechy szczególne – by nie powiedzieć wręcz, że podlegał pewnym ograniczeniom – które musimy uwzględnić, chcąc zdać sprawę z poglądów rosyjskiego myśliciele. Przy sposobności uzyskamy zresztą wgląd w tak istotne dziedziny jego refleksji jak filozofia moralna czy filozofia prawa. Te dwa istotne ograniczenia Sołowjowowskiego progresywizmu, którymi przyjdzie się zająć, określiłbym jako moralizm i katastrofizm. Przez postęp Sołowjow rozumiał przede wszystkim moralny postęp ludzkości, którą pojmował jako zbiorowy podmiot zdolny do doskonalenia się (*Grand Être*); jednocześnie uważał, że jeśli ewolucja moralna ludzkości będzie przebiegać w sposób optymalny, w pewnym momencie stanie ona przed koniecznością dokonania „wielkiego wyboru”, który przesądzi o jej losach – wyboru między absolutnym Dobrem i demonicznym złem.

Zdaniem Sołowjowa, walor etyczny mają wszystkie działania, które przyczyniają się do przezwyciężenia dezintegracji stworzenia, będącej źródłem cierpienia, zła i śmierci. Trwała reintegracja bytu byłaby jednak równoznaczna z jego eschatologiczną przemianą – celem moralnych wysiłków człowieka jest więc przebóstwienie świata. Zostało to dobitnie ujęte w podsumowującej etyczną refleksję Sołowjowa dyrektywie, którą możemy nazwać *imperatywem przebóstwienia*: „W doskonałej wewnętrznej harmonii z najwyższą wolą, uznając absolutne znaczenie, czyli wartość, wszystkich, o ile obecny jest w nich obraz i podobieństwo Boże, staraj się w miarę możliwości zabiegać o własną i powszechną doskonałość w celu ostatecznego objawienia się w świecie Królestwa Bożego”<sup>100</sup>. Ponieważ działanie

<sup>100</sup> W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, op. cit., s. 185.

etyczne sprowadzało się do naprawy zdeintegrowanego świata, Sołowjow naturalną podstawę moralności upatrywał w reakcji wstydu – będącej w istocie protestem przeciwko chaotyczności stworzenia i wynikającemu stąd uzależnieniu tego, co duchowe, od tego, co instynktowne – oraz w uczuciach *litości* i *czci*, które uważał za odmiany wstydu. Uczucia te wyrażają naszą solidarność i więź z innymi, równymi nam (*litość*) lub nas przewyższającymi (*cześć*), a więc podobnie jak wstyd świadczą o dążeniu do reintegracji świata, wtrąconego w stan chaosu przez siły metafizycznego egoizmu. Sołowjow nie utożsamiał jednak norm moralnych z naturalnymi skłonnościami – wszak różni ludzie miewają różne skłonności, zaś normy muszą mieć walor uniwersalny. Norma pojawia się dopiero z chwilą przekształcenia przez rozum naturalnej skłonności w powszechnie obowiązującą powinność. Takie stanowisko było oczywiście nie do pogodzenia z Kantowską etyką czystego obowiązku, od której Sołowjow nieustannie się dystansował, na przykład podkreślając, że działanie płynące z poczucia obowiązku i naturalnej skłonności ma większą wartość niż podyktowane wyłącznie obowiązkiem<sup>101</sup>. Ponieważ zło (dezintegracja świata) było w filozofii Sołowjowa następstwem nadnaturalnej katastrofy – upadku Sofii – a aktywność moralna sprowadzała się do usuwania jej skutków, niezbędna była nadnaturalna instancja gwarantująca wykonalność postulatów etycznych. Sołowjow upatrywał jej w absolutnym Dobru, czyli Bogu, udzielającym się światu i oczekującym współdziałania ze strony człowieka. Uważał, że jest ono bezpośrednio dostępne w przeżyciu religijnym, a ponadto w zauważalny sposób uobecnia się w historii w postaci stałego postępu moralnego.

Proces ten nie był identyczny z moralnym doskonaleniem się jednostek, ale i nie był od niego niezależny. Na czym zależność ta polegała – tego Sołowjow nigdy chyba nie opisał w sposób wystarczająco precyzyjny. Rosyjski filozof nie zauważał wyraźne-

<sup>101</sup> Por. *ibidem*, s. 170; *Kritika otwleczonnych naczał*, op. cit., s. 69.

go przyrostu kwalifikacji etycznych poszczególnych osób, był jednak przekonany, że „coraz wyższy jest średni poziom powszechnie obowiązujących i spełnianych wymagań moralnych”<sup>102</sup>. Nie wątpił też, że postęp moralny ma charakter kumulatywny – niższe formy świadomości moralnej nie są wypierane przez wyższe, lecz raczej inkorporowane przez nie na zasadzie Heglowskiego *Aufhebung*. Sołowjow często wypowiadał się w taki sposób, jakby finał ludzkich dziejów był już bliski, ale często też temu przeczył – na przykład dawał do zrozumienia, że „uetycznienie” stosunków międzyludzkich wymagać będzie jeszcze wiele pracy. Zastanawiając się nad środkami, jakimi można się posłużyć, by przyspieszyć moralny postęp, dochodził do wniosku, że dokonuje się on dzięki instytucjom i formom organizacji społecznej. Same w sobie są one wprawdzie moralnie neutralne, możliwe jest jednak podporządkowanie ich moralnym celom. Odpowiednie formy organizacji sprzyjają moralnemu samodoskonaleniu się jednostek, „pobudzają” je do etycznego rozwoju. Było to stwierdzenie, zdawałoby się, sprzeczne z innymi, przytaczanymi przez nas opiniami rosyjskiego myśliciela. Sołowjow nie widział tu jednak niekonsekwencji – uważał zapewne, że choć liczba osób zdolnych w każdych okolicznościach do moralnego samodoskonalenia się jest stała, poprzez odpowiednie formy i instytucje można skutecznie oddziaływać na pozostałych, skłaniając ich do autentycznego rozwoju moralnego. Żadne formy i instytucje nie są natomiast w stanie ograniczyć „autonomii złej woli” – w każdych warunkach i w każdym systemie społecznym człowiek pozostaje zdolny do czynienia zła. (Jest to jeszcze jeden wątek w filozofii Sołowjowa, którego obecność jednoznacznie dowodzi, że nie był on utopistą.) Instytucją o szczególnym znaczeniu, predestynowaną do odegrania decydującej roli w procesie moralnej ewolucji ludzkości jest prawo. Sołowjow definiował je jako ściśle określone minimum moralności wymagane pod groźbą przymusu. Z formuły tej można wyczytać, że moral-

<sup>102</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, op. cit., s. 172.



ność jest zespołem norm pierwotnym i nadrzędnym w stosunku do prawa i że podlega ono moralnej ocenie. Sołowjow w istocie tak uważał, podkreślał jednak, że celem prawa nie jest zmuszenie kogokolwiek do moralnego doskonalenia się, lecz jedynie zapewnienie każdemu niezbędnej do tego wolności. Właśnie dlatego nie mogło ono wykraczać poza ramy koniecznego minimum.

Podsumowaniem refleksji Sołowjowa na temat warunków moralnego doskonalenia się zbiorowości oraz żyjącej w niej jednostki było stwierdzenie, że społeczeństwo (państwo) powinno stać się „zorganizowaną moralnością”<sup>103</sup>. Warunek ten całkowicie spełnia jedynie taka zbiorowość, która nie jest zatamizowana (jest wszechjednością), a zarazem zawsze szanuje godność osoby, to znaczy nie traktuje jej instrumentalnie, lecz uznaje ją za samoistny cel. (Jak widać, inspiracje Kantowskie w tym wypadku Sołowjow potrafił pięknie pogodzić z tradycją słowiańską.) Droga do przekształcenia współczesnego społeczeństwa w *sobornost’ celów* prowadziła poprzez humanitaryzację wielu dziedzin życia społecznego, w których człowiekowi wciąż odmawiano personalnego statusu. Wielką wagę Sołowjow przywiązywał między innymi do przekształcenia przez prawo sfery stosunków ekonomicznych – był przekonany, że odpowiednio użyte może ono stać się skutecznym narzędziem w walce z przerażającym zjawiskiem proletaryzacji. Była to kwestia o znaczeniu wręcz eschatologicznym. Proletaryzacja oznaczała bowiem pauperyzację uniemożliwiającą człowiekowi duchowy rozwój, tymczasem warunkiem finalnego przeobstwienia świata było wewnętrzne przeobrażenie wszystkich osób, niewyobrażalne jeśli choćby jedna z nich pozbawiona została możliwości duchowego doskonalenia się. Świat nie mógł być więc zbawiony bez wyzwolenia ostatniego proletariusza, które wymagało jedynie położenia kresu pauperyzacji poprzez zagwarantowanie chroniącego przed wyzyskiem minimum dóbr.

<sup>103</sup> Por. *ibidem*, s. 245.

Subtelność Sołowjowowskiej historiozofii i eschatologii polegała na tym, że ustanowienie swobodnej teokracji, stworzenie „normalnego społeczeństwa” czy, mówiąc jeszcze inaczej, wyzwolenie ostatniego proletariusza jedynie umożliwiała eschatologiczną przemianę, lecz jej nie gwarantowało. Kresem postępu był tu stan pełnej wolności duchowej człowieka i ludzkości, umożliwiający dokonanie eschatologicznego wyboru. W tym kontekście dopiero zrozumiałe staje się ostatnie dzieło filozofa – *Trzy rozmowy*, a zwłaszcza stanowiąca ich najważniejszą część, i przysparzająca tyle kłopotów interpretatorom, *Krótką opowieść o Antychryście*. Przypomnijmy, że jest to utrzymane w konwencji apokryfu prorocstwo dotyczące ostatnich chwil ludzkości. Sołowjow opisuje w nim podbój Europy przez panmongolskie imperium, po krótkim czasie jego upadek i następnie zjednoczenie ludzkości w pokoju i dobrobycie pod rządami genialnego przywódcy, nazywanego w tekście Filantropem. W decydującym momencie zostaje on zdemaskowany przez przywódców głównych wyznań chrześcijańskich jako Antychryst. Nadchodzą apokaliptyczne katastrofy, które udaje się przetrwać garstce chrześcijan, tworzących odnowiony, ekumeniczny Kościół, oraz Żydom, którzy wcześniej wystąpili przeciwko rządowi Filantropa. Następuje paruzja, zmartwychwstanie i pojednanie chrześcijan z Żydami w tysięcletnim Królestwie Bożym na Ziemi. *Krótką opowieść*, dziełko mało udane pod względem literackim, lecz ważne w intelektualnej biografii Sołowjowa, od dawna stanowi przedmiot zażartych sporów badaczy. Nie ma tu dość miejsca, by szczegółowo je omówić, poprzestańmy więc na zasygnalizowaniu, że gdy jedni zdecydowanie przeciwstawiali *Trzy rozmowy*, a zwłaszcza *Krótką opowieść* wcześniejszej twórczości Sołowjowa, inni starali się tę opozycję złagodzić<sup>104</sup>. Zwolennicy pierwszej opcji mieli przy tym przewagę zarówno ilościową, jak i – na pozór przynajmniej – merytoryczną, stawiane przez nich tezy były bardziej wyraziste i już przez to bardziej przekonujące. *Krótką opowieść* przedstawiali ja-

<sup>104</sup> Na ten temat por. J. Dobieszewski: op. cit., s. 61–67.

ko dzieło przełomowe, w którym Sołowjow odżegnuje się od własnych poglądów z wcześniejszego okresu i z pozycji progresywno-utopijnych przechodzi na pozycje konserwatywno-katastroficzne. W rzeczywistości brakuje przesłanek, by uznać, że *Krótką opowieść* wyznacza zasadniczą cezurę w ewolucji filozoficznej Sołowjowa. Wręcz przeciwnie – stanowi ona logiczne rozwinięcie i dopełnienie poglądów głoszonych przezeń już w *Duchowych podstawach życia*, które ze swej strony nie pozostawały w opozycji do prac jeszcze wcześniejszych. W *Krótkiej opowieści* Sołowjow przedstawił po prostu jedną z możliwości otwierających się przed ludzkością po wyzyskaniu całego progresywnego potencjału historii, po przezwycięzeniu wszystkich praktycznych problemów i przekształceniu społeczeństwa w „zorganizowaną moralność”. Jest to jeden z dwóch i wcześniej omawianych przezeń historyczno-eschatologicznych scenariuszy – ten mianowicie, w którym osiągnąwszy cywilizacyjne apogeum, w momencie „wielkiego wyboru” ludzkość, czy też znaczna jej część, występuje przeciwko Dobru.

\*

Każdy z omówionych przez nas „fundatorów” rosyjskiego renesansu oddziaływał na jego przedstawicieli w inny sposób, także „siła” oddziaływania nie była we wszystkich przypadkach jednakowa. Stosunkowo najmniejszą rolę odegrały inspiracje Fiodorowowskie, co nie oznacza bynajmniej, iż były one w ogóle nieistotne. Trudno oszacować w podobny sposób zakres oddziaływania Dostojewskiego i Sołowjowa. W pracach filozoficznych dziedzictwo Sołowjowa jest zdecydowanie bardziej widoczne, ale też był on filozofem, a nie pisarzem: inni filozofowie mogli doń nawiązywać w bezpośredni sposób, zachowując nawet jego terminologię, co wszelkie zapożyczenia czyni łatwiejszymi do wykrycia. Wszyscy trzej omówieni przez nas autorzy uprawiali filozofię religijną i zdecydowanie przyczynili się do no-

bilitacji tego sposobu filozofowania. Przesunięcie całej rosyjskiej kultury filozoficznej w kierunku myślenia religijnego było ich wspólnym dokonaniem. Dostojewski potrafił w sposób niezwykle sugestywny przedstawić egzystencjalne zaplecze problemów religijnych, ich zakorzenienie w ludzkich doświadczeniach i namiętnościach, co skutecznie dezawuowało oświecenielską krytykę religii, której tradycje wciąż były w Rosji żywotne. Sołowjow i Fiodorow z kolei, każdy na swój sposób, udowadniali, że myślenie religijne jest do pogodzenia z postawą nowoczesną. W przypadku Sołowjowa oznaczało to przede wszystkim pogodzenie myślenia religijnego z nowoczesnym podejściem do kwestii społecznych, w przypadku Fiodorowa – z afirmacją postępu technologicznego.

Specyficzny wpływ samego Fiodorowa polegał na zaszczepieniu rosyjskiemu renesansowi idei eschatologii aktywnej, na którą taki nacisk będzie kładł później nie tylko Bierdiajew – niewątpliwie zwolennik skrajnego aktywizmu eschatologicznego – ale i Frank, Jewgienij Trubieckoj, Łoski, Fiedotow, Wyszelsławcew. Nie należy też w żadnym wypadku bagatelizować oddziaływania koncepcji immanentnego wskrzeszenia. Jej recepcja wśród filozofów była szersza, niż zwykło się sądzić. Idea immanentnego wskrzeszenia – wprawdzie z pewnymi modyfikacjami, bez Fiodorowskiej wiary w technologię – pojawia się u Sołowjowa w *Sensie miłości*; w swym najważniejszym dziele z filozofii moralnej – *O powołaniu człowieka* [O naznaczeniu człowieka] Bierdiajew przywoływał ją i reinterpretował, uzasadniając imperatyw powszechnego zbawienia; w pełni uznawał jej słuszność Borys Wyszelsławcew w pracy *To, co wieczne w rosyjskiej filozofii* [Wieczność w ruszkiej filozofii].

Co do Dostojewskiego, to jakkolwiek dziwnie by to brzmiało, myśliciele rosyjskiego renesansu raczej przejmowali i rozwijali jego pozytywne propozycje (filozoficzne, nie ideologiczne!), niż podejmowali postawione przezeń problemy. Personalizm, antyutopizm, krytyka nihilizmu, egzystencjalna koncepcja wiary – wszystkie te tak bliskie im idee odnajdujemy już u autora

*Zbrodni i kary*. Pod jednym względem wszakże pozostali oni zupełnie niewrażliwi na jego oddziaływanie – nie tylko nie przyśwoili sobie mitu rosyjskiego ludu jako depozytariusza autentycznego chrześcijaństwa, ale zdecydowanie go odrzucili, już w *Drogowskazach* występując przeciwko szeroko rozumianemu narodnictwu.

Sołowjow wreszcie wprowadził do rosyjskich debat filozoficznych kilka podstawowych tematów, które następnie niemal przez wszystkich były rozwijane i przetwarzane (z tendencji tej wyłamał się jedynie Lew Szestow<sup>105</sup>). Jako tematy „zadane” rosyjskiej myśli przez Sołowjowa wymienia się zazwyczaj Bogocześnienie, Sofię i wszechjedność. Nie jest to wyliczenie wyczerpujące, gdyż Sołowjow wprowadził do rosyjskiej myśli jeszcze co najmniej dwa tematy. *Sens miłości* zapoczątkował intrygującą debatę erotologiczną, w której mieli swój udział Rozanow, Karsawin, Mereżkowski, Wyszesławcew, Łoski, Bierdiajew. Prace z dziedziny filozofii prawa miały zaś ogromne znaczenie dla kształtowania się rosyjskiej myśli liberalnej, która często pozostawała w symbiozie z myślą religijną lub wręcz wtapiała się w jej uniwersum, w obu wypadkach zyskując cenne filozoficzne zaplecze<sup>106</sup>. Dzięki temu rosyjscy liberałowie – Frank, Hessen, Wyszesławcew, Fiedotow – lepiej sprostali intelektualnemu wyzwaniu, jakim były katastrofy dwudziestego wieku, niż wielu teoretyków liberalizmu na Zachodzie.

<sup>105</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 435.

<sup>106</sup> Por. *ibidem*, pass.

## Pierwsze pokolenie

Przyglądając się z perspektywy całego stulecia pierwszej fazie rosyjskiego renesansu, przypadającej w przybliżeniu na lata 1900–1917, odnosi się nieodparte wrażenie, iż decydującą rolę odegrali w tym okresie dwaj myśliciele – Dymitr Mereżkowski i Wasilij Rozanow. Jest to do pewnego stopnia skutkiem złudzenia wynikającego stąd, że w twórczej biografii ich obu był to okres szczytowy: Rozanow zmarł w roku 1919, stworzywszy swe najwybitniejsze dzieła na krótko przed śmiercią; Mereżkowski zaś, choć żył jeszcze długo (zm. 1941), nie stworzył już nic, co cieszyłoby się zainteresowaniem choćby w przybliżeniu porównywalnym z tym, jakie budziły jego prace z początków stulecia. Nie jest wykluczone, że zastanawiając się nad wkładem obu tych autorów w rozwój rosyjskiej myśli religijnej, niepostrzeżenie przyjmujemy, iż najważniejszy dla nich okres był zarazem okresem, w którym oni sami byli najważniejsi. Jednakże podobna deformacja, nawet jeśli rzeczywiście ma miejsce, nie wprowadza w błąd, tak dalece, jak mogłoby się wydawać. Nie zafalszowuje ona radykalnie obrazu sytuacji, lecz jedynie uwypukla rzeczywiście istniejące relacje i hierarchie. W pierwszej fazie rosyjskiego renesansu aktywni byli niemal wszyscy jego wybitni przedstawiciele, jednakże często byli oni wówczas autorami, jeśli nie początkującymi, to jeszcze nie w pełni dojrzałymi. Jedynym myślicielem, o którym powiedzieć można, że osiągnął już wówczas pełną dojrzałość był Mikołaj Łoski<sup>99</sup>. Jego ówczesna filozofia była jednak

zanadto specjalistyczna, by mogła odegrać decydującą, czy choćby istotną, rolę w stadium kształtowania się interesującego nas nurtu. Kwestie czysto teoretyczne odgrywały w tej fazie na pewno mniejszą rolę niż problemy „światopoglądowe”, tak chętnie podejmowane przez Rozanowa i Mereżkowskiego, a przy tym bardziej zrozumiałe i bardziej stymulujące dla potencjalnych współtwórców nowego ruchu, wśród których profesjonalni filozofowie nie mieli zdecydowanej przewagi nad zdrazczającymi inklinacje filozoficzne literatami, krytykami i humanistami różnych profesji. Mereżkowski i Rozanow, których stanowiska pod wieloma względami były do siebie zbliżone, nie tylko posługiwali się nie nastroczającym trudności językiem literatury, ale i kwestie w owym czasie istotne dla tożsamości nowego nurtu filozoficznego formułowali w sposób niezwykle dobitny.

## Dymitr Mereżkowski

Dymitr Siergiejewicz Mereżkowski przyszedł na świat 2 VIII 1866 roku w Petersburgu. Jego ojciec był związanym z dworem urzędnikiem w randze tak zwanego cywilnego generała [*sztatskiej gienierał*] (jeden z najwyższych czynów w carskiej Rosji, zapewniający bardzo dobrą pozycję materialną), nie bez skłonności do ekstrawagancji i samodzielnych poszukiwań duchowych – na starość uległ fascynacji spirytyzmem, co zdaniem niektórych badaczy nie pozostało bez wpływu na umysłowość Dymitra<sup>1</sup>. Przyszły pisarz i myśliciel studiował na uniwersytecie w Petersburgu, na wydziale historyczno-filologicznym. Debiutował zbiorem wierszy w 1888 r. Początek oszałamiającej karier-

<sup>1</sup> Por. W. Rudicz: *Dmitrij Mierieżkowskij* [w:] Ż. Niwa, I. Sierman, W. Strada, Je. Etkind [red.]: *Istorija russkoj literatury. XX wiek. Sieriebrianyj wiek*, Moskwa 1995, s. 219; S. Ziénkowskij: *D. S. Mierieżkowskij* [w:] N. P. Połtorackij [red.]: *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, Pittsburg 1975, s. 279.

rze Mereżkowskiego dał opublikowany w pięć lat później artykuł *O przyczynach upadku i o nowych prądach we współczesnej literaturze rosyjskiej* [O przyczynach upadku i o nowych tечениях современной русской литературы], przez historyków literatury powszechnie uważany za wystąpienie, od którego zaczyna się rosyjski modernizm. W 1889 Mereżkowski poślubił intrygującą młodą poetessę Zinaidę Gippius (ur. 1869), która przez następnych kilkadziesiąt lat pozostała jego towarzyszką życia; sama Gippius zmarła w cztery lata po Mereżkowskim. Małżeństwo dwojga pisarzy wyraźnie odbiegało od mieszczańskich wzorów, lecz mniej już od zwyczajów panujących wówczas w kręgach wytwornej petersburskiej bohemy. Pomiędzy małżonkami brakowało więzi erotycznej, istniała natomiast rzadko spotykana symbioza duchowa i ideowa; relacje te wzbogacała dodatkowo obecność Dymitra Filosofova (1872–1940), przez lata towarzyszącego małżeństwu Mereżkowskich we wszystkich przedsięwzięciach, akceptowanego przez Dymitra i cieszącego się szczególnymi względami Zinaidy. Ich drogi rozeszły się dopiero, gdy po rewolucji wszyscy troje emigrowali do Polski – Mereżkowsy po pewnym czasie przenieśli się do Paryża, natomiast Filosofov zdecydował się pozostać w Polsce. Przed rewolucją Mereżkowski był jedną z najaktywniejszych postaci w rosyjskim życiu kulturalnym i literackim; żadne ważne przedsięwzięcie nie mogło się obejść bez jego udziału – uczestniczył we wszystkich polemikach, współtworzył kolejne czasopisma, a co najważniejsze, wraz z Gippius i Filosofovem walnie przyczynił się do powstania w 1901 Towarzystwa Religijno-Filozoficznego. W założeniu było ono miejscem spotkań przedstawicieli Cerkwi z intelektualistami odkrywającymi na nowo wartość religii, w rzeczywistości zaś stało się miejscem niezwykle inspirujących religijno-filozoficznych dyskusji z udziałem twórców rosyjskiego renesansu. W środowisku emigracyjnym sytuacja Mereżkowskiego przedstawiała się już zupełnie inaczej – nigdy nie odgrywał w nim istotnej roli, z upływem lat był coraz bardziej izolowany, choć w tym samym czasie stał się europejską sławą i miał realne szanse



na Nagrodę Nobla<sup>2</sup>. Ostatecznie Europa poszła w ślady rosyjskiej emigracji, a międzynarodowa sława Mereżkowskiego okazała się efemerydą<sup>3</sup>. Tuż przed śmiercią jego sytuacja stała się jeszcze trudniejsza po tym, jak w wystąpieniu radiowym udzielił poparcia Niemcom, które właśnie zaatakowały Związek Radziecki<sup>4</sup>. Zdaniem niektórych badaczy, ta zdumiewająca z pozoru deklaracja była jednak w pełni zrozumiała w kontekście politycznego programu Mereżkowskiego: uważał on, że kres władzy sowieckiej może położyć tylko zbrojna interwencja z zewnątrz, i na Hitlera przeniósł nadzieje wcześniej pokładane w Piłsudskim<sup>5</sup>.

Mereżkowski był pisarzem niezwykle płodnym: wydał ponad pięćdziesiąt tomów prozy i eseistyki<sup>6</sup>, niepodobna więc wymienić tu wszystkie jego dzieła. Jednocześnie – rzecz niemal niespotykana u autorów tak wiele piszących – właściwie nie zmieniał swego stanowiska, można go posądzać o wszystko, a zwłaszcza o ogólnikowość i schematyzm, lecz nie o brak konsekwencji<sup>7</sup>. Za najwybitniejsze dzieło prozatorskie Mereżkowskiego uchodzi trylogia *Chrystus i Antychryst* [*Christos i Antichrist*], publikowana w latach 1896–1905; tworzą ją powieści *Śmierć bogów* – *Julian Apostata* [*Julian Odstupnik (Śmierć bogów)*] (1896), *Zmartwychwstali Bogowie* – *Leonardo da Vinci* [*Woskriesszije bogi – Leonardo da Winczi*] (1901), *Antychryst* – *Piotr i Aleksy* [*Antichrist (Piotr i Aleksiej)*] (1905). Bardzo wysoko ceniono w swoim czasie monumentalne studium *Tolstoj i Dostojewski* [*L. Tołstoj i Dostojewskij*] (1901–1902), w którym rozważania historycznoliterackie stały się dla Mereżkowskiego pretekstem do przedstawienia własnych poglądów filozoficznych i religij-

<sup>2</sup> Por. W. Rudicz: op. cit., s. 216.

<sup>3</sup> Por. ibidem.

<sup>4</sup> Por. O. D. Wołkagonowa: *Religioznyj anarchizm* [w:] idem: *Obraz Rosii w filozofii ruskogo zarubieźja*, Moskwa 1998, s. 193.

<sup>5</sup> Por. G. Struwie: *Russkaja literatura w izgnanii*, Paryż–Moskwa 1996, s. 69.

<sup>6</sup> Por. S. Zieńkowskij: op. cit., s. 278.

<sup>7</sup> Por. W. Rudicz: op. cit., s. 218; S. Zieńkowskij: op.cit., s. 287.

nych. Dla zrekonstruowania poglądów pisarza-myśliciela duże znaczenie mają również zbiory esejów: *Nadchodzący cham* [*Griaduszczij cham*] (1906), *Nie pokój, ale miecz* [*Nie mir no miecz*] (1908), *Chora Rosja* [*Bolnaja Rossija*] (1910) oraz trudne do zaklasyfikowania pod względem gatunkowym, utrzymane we fragmentarycznej poetyce rozprawy historiozoficzno-religioznawcze *Tajemnica Trójcy* [*Tajna Trioch*] (1925), *Atlantyda–Europa* [*Atlantida–Jewropa*] (1930). W latach 1914–1915 ukazało się w Moskwie zbiorowe wydanie dzieł Mereżkowskiego w 24 tomach – fakt wiele mówiący o pozycji, jaką na krótko zdołał osiągnąć w rosyjskiej kulturze.

W tej chwili niełatwo autorytatywnie odpowiedzieć na pytanie, do jakiego stopnia Mereżkowski, przez część współczesnych uważany za nowatora, a nieraz wręcz za proroka, był oryginalnym autorem. Teza, iż walenie przyczynił się do wejścia rosyjskiej literatury w epokę modernizmu, jest historycznoliterackim truizmem powtarzającym przez wszystkie podręczniki. Mereżkowski z pewnością torował też drogę pewnym ideom ważnym dla rosyjskiej filozofii, przyczynił się na przykład do spopularyzowania w rosyjskim środowisku koncepcji joachimistycznych, bez których trudno sobie wyobrazić choćby filozofię Bierdiajewa. Jednocześnie – jak często dzieje się z autorami o przeciętnych uzdolnieniach, lecz nadzwyczajnej erudycji – umiał intuicyjnie rozpoznawać rodzące się właśnie mody intelektualne i przyłączał się do nich jako jeden z pierwszych, co niekiedy trudno odróżnić od aktywnego współtworzenia nowych trendów<sup>8</sup>. Sam czerpał z wielu źródeł – przeżył fascynację filozofią Nietzschego i na przełomie stuleci był w Rosji jednym z głównych jego popularyzatorów<sup>9</sup>, silnie oddziałal nań Rozanow<sup>10</sup>. Podczas wojny światowej i po rewolucji

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 278.

<sup>9</sup> Por. B. G. Roziental: *Stadii nicszeanstwa: intellektualnaja ewolucyjna Mierieżkowskiego*, przeł. Ju. W. Sinieokaja, N. W. Motroszyłowa [w:] *Istoriko-filozofskij żezegodnik 1994*, Moskwa 1995, pass.

<sup>10</sup> Por. N. Bierdiajew: *Nowoje christianstwo (D. S. Mierieżkowskij)* [w:] *idem: Tipy religioznoj mysli w Rossii*, Paris 1989, s. 488.

żywo interesował się również polskim mesjanizmem<sup>11</sup>. Nie było to wprawdzie źródło inspiracji równie ważne jak wcześniej wymienione, jednakże Mereżkowski natrafił u Mickiewicza na koncepcje historiozoficzne bardzo podobne do własnych i w efekcie utwierdził się w przekonaniu o słuszności swej drogi<sup>12</sup>.

Wydawać by się mogło, że twórczość Mereżkowskiego, jakkolwiek istotną rolę odegrała w swoim czasie w rozwoju rosyjskiej myśli i literatury, dzisiaj ma już wyłącznie znaczenie historyczne – że innymi słowy, współczesnemu czytelnikowi, o ile zechce po nią sięgnąć, musi się wydać czymś martwym. Podobnie oceniał to w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku Sergiusz Zieńkowski, gdy pisał, że „[...] reputacja Mereżkowskiego należy prawie całkowicie do przeszłości, a czas na nową ocenę jego twórczości – jeśli w ogóle się to wydarzy – jeszcze nie nadszedł”<sup>13</sup>. W kilkanaście lat później Wasilij Rudicz wypowiedział się już w zupełnie innym tonie. „Wiele z rzeczy, o których pisał Mereżkowski, a które w swoim czasie wydawały się fantastycznym koszmarem, stało się smutną rzeczywistością. W ostatnich latach coraz bardziej zdajemy sobie z tego sprawę i już pojawia się tendencja, by inaczej oceniać jego wkład we współczesną kulturę. [...] Należy więc przyznać, że pytanie o znaczenie Mereżkowskiego dla współczesności i przyszłości pozostaje otwarte”<sup>14</sup>. Warto zdawać sobie sprawę z istnienia tej kwestii, choć w niniejszym omówieniu, które ma przede wszystkim charakter historyczny, nie rozstrzygniemy jej w sposób autorytatywny. Być może jednak uda nam się zebrać chociaż część przesłanek niezbędnych do jej rozstrzygnięcia i w ten sposób, choćby częściowo i pośrednio, udzielić odpowiedzi na pytanie o aktualność Mereżkowskiego.

<sup>11</sup> Por. A. Walicki: *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model Polski* [w:] W. Rydzewski, A. Ochotnicka [red.]: *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 41.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*.

<sup>13</sup> Por. S. Zieńkowskij: *op. cit.*, s. 278.

<sup>14</sup> Por. W. Rudicz: *op. cit.*, s. 216.

Nieomal wszyscy myśliciele rosyjskiego renesansu odnosili się w sposób mniej lub bardziej krytyczny do historycznego chrześcijaństwa. Mereżkowski podjął ten wątek jako jeden z pierwszych, częściowo pod wpływem Rozanowa<sup>15</sup>, a częściowo pod wpływem Nietzschego<sup>16</sup>. Często zarzuca mu się, że formułował swoje argumenty w sposób niezwykle schematyczny, operując uproszczonymi dychotomiami, co bez wątplenia jest prawdą, warto jednak zauważyć, że większość argumentów przeciwko historycznemu chrześcijaństwu wysuwanych później przez rosyjskich myślicieli odnajdujemy już u Mereżkowskiego. Przede wszystkim był on głęboko przekonany, że obrawszy orientację spirytualistyczną i skupiwszy się na sprawach Ducha, chrześcijaństwo zaniedbało sferę Ciała [ros. *plot'*]. W sformułowanej przez Mereżkowskiego krytyce były to kategorie kluczowe, ale i bardzo mgliste. Przez ciało Mereżkowski rozumiał zarówno cielesność w znaczeniu biologicznym, z wyróżnioną sferą erotyzmu, jak i całą kulturę artystyczno-intelektualną czy życie społeczne. Być może był to dlań po prostu poręczny, kierujący uwagę ku zamierzonym skojarzeniom z seksualizmem, synonim *profanum*. Należy pamiętać, że Mereżkowski – na co słusznie zwracano uwagę – w każdej sytuacji pozostawał literatem zręcznie manipulującym efektownymi, ale mało precyzyjnymi, formułami<sup>17</sup>. W krytyce chrześcijańskiego złego spirytualizmu udaje się wyróżnić kilka zależnych od siebie wątków. Z pewnością była ona wymierzona przeciwko chrześcijańskiemu ascetyzmowi i brała w obronę erotyzm, w którym Mereżkowski widział, najzupełniej w duchu Rozanowa, łącznik z transcendencją<sup>18</sup>. Przyjęta przez historyczne chrześcijaństwo koncepcja Świętej Trójcy – głosił autor *Chrystusa i Antychrysta* – jest błędna, ponieważ nie uwzględ-

<sup>15</sup> Por. N. Bierdiajew: op. cit., s. 488.

<sup>16</sup> Por. B. Rozialtal: op. cit., s. 200.

<sup>17</sup> Por. N. Bierdiajew: op. cit., s. 490.

<sup>18</sup> Por. P. P. Gajdienko: *Władimir Solowjow i filozofia Sieriebrianego wieku*, Moskwa 2001, s. 338–339.

nia momentu płci<sup>19</sup>. W istocie trzecia osoba Trójcy – Duch – jest pierwiastkiem żeńskim, triadyczny Bóg to istota płciowa, a sam erotyzm winien być uświęcony, nie zaś napiętnowany jako grzech<sup>20</sup>. Ekskomunikowanie płci przez chrześcijaństwo doprowadziło do zaniku poczucia więzi między stworzeniem a Bogiem, immanencją i transcendencją, co w historii dawało o sobie znać na różne sposoby<sup>21</sup>. Ponieważ erotyzm ustanawia więź pomiędzy osobami, konsekwencją jego napiętnowania stało się, właściwe chrześcijańskiej cywilizacji, zainteresowanie wyłącznie losem izolowanej jednostki<sup>22</sup>. Perspektywa indywidualnego doskonalenia i indywidualnego zbawienia całkowicie przesłoniła problem zbawienia zbiorowego i naprawy życia społecznego<sup>23</sup>. A że od tej ostatniej kwestii – podobnie jak od wielu innych pytań odnoszących się do człowieka jako istoty cielesnej, społecznej i historycznej – kultura nie mogła abstrahować, religia znalazła się z nią w trwałym konflikcie<sup>24</sup>.

Zdaniem Mereżkowskiego ten stan rzeczy niósł ze sobą ogromne zagrożenie – wynikające zeń napięcia mogły doprowadzić do historycznej katastrofy, którą Mereżkowski najczęściej wyobrażał sobie jako tryumf cywilizacji masowej, zarazem totalitarnej i drobnomieszczańskiej (skojarzenia z prognozami S. I. Witkiewicza są w tym miejscu nieuniknione, a hipoteza, że Mereżkowski oddziałał na autora *Nienasyceńia*, wydaje się więcej niż prawdopodobna). „Być może – pisał rosyjski autor w jednej ze swoich najgłośniejszych książek – wojna rasy żółtej i białej jest tylko nieporozumieniem: swój nie poznał swego. Gdy się rozpoznają, wojna zakończy się pokojem i będzie to już »pokój powszechny«, ostateczna cisza i niebiański spokój. Niebiańskie

<sup>19</sup> Por. ibidem; T. Š. Spidlik: *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 326.

<sup>20</sup> Por. P. P. Gajdienko: op. cit., s. 338–339.

<sup>21</sup> Por. S. Zieńkowskij: op. cit., s. 284.

<sup>22</sup> Por. P. P. Gajdienko: op. cit., s. 342.

<sup>23</sup> Por. ibidem; O. D. Wołkogonowa: op. cit., s. 185.

<sup>24</sup> Por. S. Zieńkowskij: op. cit., s. 284; O. D. Wołkogonowa: op. cit., s. 172.

Imperium, Państwo Środka na całej Ziemi, od Wschodu po Zachód, końcowa »krystalizacja«, ogólnoludzki ul i mrowisko, gęsto oblepiająca kulę ziemską ikra mieszczaństwa, a nawet nie mieszczaństwa, ale chamstwa, dlatego że mieszczaństwo posunięte do ostatnich granic i królujące, jest chamstwem<sup>25</sup>». Nie był to zresztą jedyny pesymistyczny scenariusz brany pod uwagę przez Mereżkowskiego. Nie wykluczał on, że współczesna ludzkość, niczym Atlantyda, zostanie doszczętnie zmieciona przez dziejowy kataklizm, pozostawiając po sobie jedynie mgliste wspomnienie w pamięci nowej ludzkości, która zajmie jej miejsce<sup>26</sup>. Cała historyczna wizja Mereżkowskiego miała charakter katastroficzny – historię ludzkości postrzegał on jako ciąg realnych katastrof i katastroficznych zagrożeń, którym w ostatniej chwili udało się zapobiec dzięki rewitalizującemu religijnemu przełomowi<sup>27</sup>. Pograżoną w kryzysie współczesną kulturę mogło więc uratować jeszcze nowe objawienie, dopełniające dwa poprzednie i ustanawiające Kościół Ducha<sup>28</sup>. Mereżkowski, otwarcie nawiązywał tu do Joachima z Fiore, walnie przyczyniając się do spopularyzowania wśród myślicieli i literatów Wieku Srebrnego tradycji eschatologicznego chrześcijaństwa wywodzącej się od kalabryjskiego herezjarchy<sup>29</sup>. Rozprawiając o treściach nowego objawienia posługiwał się w różnych okresach różnymi metaforami i skrótami pojęciowymi: mówił, iż będzie ono syntezą ciała i ducha, pogaństwa i chrześcijaństwa, Chrystusa i Antychrysta. W rzeczywistości zawsze miał na myśli to samo – usunięcie istniejącej wciąż przepaści między *sacrum* i *profanum*, które umożliwi osiągnięcie społecznej harmonii oraz symbiozę religii

<sup>25</sup> Por. D. Mierieżkowskij: *Griaduszczij cham* [w:] idem: *Połnoje sobranije soczinienij*, t. XIV, Moskwa 1914, s. 11.

<sup>26</sup> Por. O. D. Wołkogonowa: op. cit., s. 200–201.

<sup>27</sup> Por. ibidem, s. 178.

<sup>28</sup> Por. ibidem; P. P. Gajdienko: op. cit., s. 342–346; W. Rudicz: op. cit., s. 222; S. Zieńkowskij: op. cit., s. 286.

<sup>29</sup> Por. I. Iljin: *Ruskieje pisatieli, litieratura i chudożestwo*, Washington 1973, s. 115.

i kultury. Bardzo charakterystyczne dla myśli religijnej Mereżkowskiego, i w pełni zrozumiałe, wzięwszy pod uwagę jej założenia, było wyekspozowanie problematyki społecznej. Ocalająca kulturę „rewolucja religijna” miała przynieść efekty, jakich zwykle oczekiwano po rewolucjach społecznych, to jest wprowadzić ludzkość do królestwa wolności i społecznej sprawiedliwości. Co więcej, nie była ona wcale przeciwstawiana rewolucjom społecznym – Mereżkowski niechybnie wierzył w możliwość symbiozy rewolucjonizmu mistycznego z rewolucjonizmem po prostu, choć nigdy nie wyjaśnił, jak w szczegółach miałyby się ona przedstawiać. Dlatego, w przeciwieństwie do większości myślicieli religijnych Srebrnego Wieku, zdecydowanie przeciwstawił się krytyce etosu radykalnej inteligencji zawartej w almanachu *Drogowskazy*<sup>30</sup>. Przyszłe harmonijne społeczeństwo wyobrażał sobie jako chrześcijańską anarchię, w której zniesiona zostałaby własność prywatna, struktury władzy, instytucjonalny Kościół i tradycyjna rodzina<sup>31</sup>. W duchu Sołowjowa – który poza tym nie był dlań ważnym źródłem inspiracji – przepowiadał, że nowe chrześcijaństwo będzie religią uniwersalną, łączącą tradycje prawosławia i chrześcijaństwa zachodniego<sup>32</sup>.

Występując z takich pozycji, musiał zdecydowanie potępić rewolucję bolszewicką – nie miała ona wszak charakteru anarchistycznego i chrześcijańskiego, lecz etatystyczny i antyreligijny. W latach dwudziestych był radykalnym krytykiem bolszewizmu, nie dostrzegającym w nowej władzy nic pozytywnego i wykluczającym wszelki z nią kompromis – dość powiedzieć, że wydany przezeń zbiór artykułów na temat Rosji Radzieckiej i bolszewickiego zagrożenia nosił tytuł *Królestwo Antychrysta* [*Carstwo Antichrista*]. Tytuł ten nie pełnił jedynie funkcji retorycznej, ale całkiem precyzyjnie streszczał poglądy Mereżkowskiego: rosyjski

<sup>30</sup> Por. W. Rudicz: op. cit., s. 223; O. D. Wołkogonowa: op. cit., s. 174.

<sup>31</sup> Por. P. P. Gajdienko: op. cit., s. 352–353; O. D. Wołkogonowa: op. cit., s. 182.

<sup>32</sup> Por. ibidem.

autor – podobnie jak powołujący się nań w Polsce Marian Zdziechowski – uważał reżim bolszewicki za rzeczywiste wcielenie demonicznego zła. „Wiem, jakie to straszne, powiedzieć o dziesiątkach, setkach tysięcy ludzi, nie żartując, wierząc w realne istnienie diabła: *wszystko to synowie diabła!* A jednak, choćby i było to straszne, tak właśnie powiadam. Nie inaczej mówił Dostojewski w *Biesach*”<sup>33</sup>. Ton podobnych wypowiedzi może nas dziś zdumiewać, jednakże jeśli pamiętać o przesłankach religijnej historiozofii Mereżkowskiego, wydają się one najzupełniej logiczne. Rewolucja bolszewicka opóźniła wejście w trzecią epokę chrześcijaństwa, była przeszkodą dla nowego objawienia. W takich okolicznościach przypisanie jej charakteru demonicznego wydaje się całkiem naturalne. Mereżkowski podkreślał, że bolszewicy stworzyli w Rosji tyranie nie mającą precedensu w dziejach i że stanowi ona zagrożenie dla świata Zachodu, który wkrótce może podzielić los Rosji. W ostatecznym rozrachunku rosyjski myśliciel nie był jednak pesymistą, ponieważ, mimo wszystko, nie wierzył w trwałość bolszewickiej władzy; uważał, że straszliwe doświadczenie rewolucji stanie się dla Rosji wstrząsem otwierającym drogę do religijnej prawdy, a jej poznanie umożliwi uwolnienie się od „demonicznego” reżimu. (Widać tu pewne rozbieżności, choć nie sprzeczności, między historiozofią rewolucji i programem politycznym Mereżkowskiego.) Od pewnego momentu „nowe chrześcijaństwo” opisywał jako jedyną siłę mogącą przeciwstawić się bolszewizmowi i kapitalizmowi oraz doprowadzić do pojednania Rosji i Europy. Należy podkreślić, że przeprowadzona przez Mereżkowskiego krytyka bolszewizmu była zjawiskiem nie mającym analogii w piśmiennictwie rosyjskiej emigracji – stanowiła jedyne w swoim rodzaju połączenie radykalnego antykomunizmu z anarchistycznym rewolucjonizmem i chrześcijańskim eschatologizmem<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> D. S. Mereżkowskij: *Carstwo Antichrista*, München 1921, s. 17.

<sup>34</sup> Por. O. D. Wołkogonowa: op. cit., s. 192; P. P. Gajdienko: op. cit., s. 352–353.



Mereżkowskiemu wielokrotnie zarzucano ogólnikowość, zwłaszcza koncepcja nowego chrześcijaństwa wydawała się już to nader mglista, już to banalna. Nie szczędził mu w związku z tym uszczypliwości Andriej Biełyj<sup>35</sup>, krytycznie wyrażał się o religijnym „projekcie” Mereżkowskiego Bierdiajew<sup>36</sup>, ale najdalej posunął się chyba Iwan Iljin, który stwierdzał z bezlitosną szczerością: „Mereżkowski nosił się z zamiarem stworzenia jakiegoś uniwersalnego neo-chrześcijaństwa, ale najwyraźniej nie zauważył, że treść tej idei skrywa w jakiejś wielomównej mgle [...], że ściśle mówiąc, sam nie bardzo wie, o co mu właściwie chodzi [...]”<sup>37</sup>. W zarzutach tych było niewątpliwie więcej niż ziarno prawdy, co twórczości Mereżkowskiego nie pozbawia wszelkiego znaczenia, ale tłumaczy, dlaczego mogła być ona odczytywana na różne sposoby. Tak współcześni pisarza, jak i późniejsi badacze mieli zwłaszcza trudności z interpretacją i zaklasyfikowaniem jego eschatologizmu. Dwie rozbieżności interpretacyjne wydają się mieć tutaj największe znaczenie.

Po pierwsze trudno rozstrzygnąć, czy Mereżkowski był zwolennikiem eschatologicznego pasywizmu, jak chce Bierdiajew, czy eschatologicznym aktywistą, za jakiego skłonna jest go uważać wielokrotnie przywoływana przeze mnie rosyjska badaczka jego myśli Wołkogonowa. W kontekście rosyjskiej filozofii religijnej, od czasów Fiodorowa zdecydowanie opowiadającej się za eschatologizmem aktywnym, jest to pytanie doniosłe. Uważam, że nie ma przesłanek do stwierdzenia, iż Mereżkowskiemu obcy był eschatologiczny aktywizm. Zauważmy, że nie rozgraniczał on wyraźnie rewolucji religijnej i społecznej, która jakąś formę aktywizmu musiała przecież zakładać. Mereżkowski wielokrotnie zresztą pisał, iż losy nowego chrześcijaństwa zależą od wyboru, jakiego dokona ludzkość w momencie próby. Być może punkt ciężkości

<sup>35</sup> Por. A. Bielyj: *Miereżkowskij* [w:] idem: *Simwoliizm kak miroponimani-je*, Moskwa 1994, pass.

<sup>36</sup> Por. N. Bierdiajew: op. cit., pass.

<sup>37</sup> Por. I. A. Iljin: op. cit., s. 113.

został tu przeniesiony z aktywności indywidualnej na zbiorową, nie wystarcza to jednak, by uznać, że wątki aktywistyczne są w ogóle nieobecne w eschatologii Mereżkowskiego. Wszystko to oczywiście mogło nie satysfakcjonować Bierdiajewa, rzecznika najskrajniejszego aktywizmu eschatologicznego, jaki kiedykolwiek pojawił się nie tylko w rosyjskiej, ale i w europejskiej filozofii.

Druga wątpliwość dotyczyłaby tego, czy Mereżkowski jest terestrializującym zbawienie millenarystą, czy też zwolennikiem eschatologizmu w ścisłym znaczeniu, przenoszącym finał historii w wymiar „pozaświatowy”, „metahistoryczny” etc. Nie podejmuję się w tej chwili jednoznacznie rozstrzygnąć tej kwestii; być może Mereżkowski zajmował stanowisko dwuznaczne lub był po prostu niekonsekwentny. Nie mam natomiast wątpliwości, że nawet jeśli nie był millenarystą we właściwym znaczeniu tego słowa, to zbliżył się do millenaryzmu bardziej niż inni myśliciele rosyjskiego renesansu.

We wczesnej fazie rosyjskiego renesansu Mereżkowski nie bez naiwnego rozmachu podjął – choć niekoniecznie wprowadził – tematy, które znalazły się później wśród *leitmotivów* dwudziestowiecznej rosyjskiej myśli religijnej, takie jak deformacje historycznego chrześcijaństwa, konflikt religii i kultury, zagrożenie totalitarne. Upływ czasu bezlitośnie ujawnił naiwność jego pozytywnych propozycji, także dlatego że wyczerpał się mit rewolucji. Mereżkowski – tu wypada się zgodzić z Bierdiajewem czy Glebem Struwe<sup>38</sup> – nie był jednak wyłącznie upozowany. Sądzę, iż rzeczywiście boleśnie przeżywał konflikt między religią i kulturą, zdając sobie sprawę z niewystarczalności tego, co można by nazwać głównym nurtem chrześcijaństwa. W drugiej i trzeciej części swojej najgłośniejszej trylogii usiłował pokazać złożoność, synkretyzm i sprzeczności europejskiej tradycji religijnej. To, że ma ona wiele pięt, odgałęzienia akceptowane i zakazane, i że wielość ta świadczy o niewystarczalności nurtu dominującego. Była to myśl nieobca najwybitniejszym dwudziestowiecznym fi-

<sup>38</sup> Por. N. Bierdiajew: op. cit., s. 514–515; G. Struwe: op.cit., s. 74.

lozofom religijnym. Czy nie to samo miała na myśli Simone Weil, gdy mówiła, że nie może przyjąć chrześcijaństwa, bo równałoby się to odrzuceniu dziedzictwa albigensów? Porażka Mereżkowskiego była porażką myśliciela, ale i w znacznej mierze porażką artysty, który nie zdołał stworzyć formy umożliwiającej sugestywny przekaz własnych intuicji. Konstandinos Kawafis – jeśli tylko Josif Brodski właściwie odczytał jego twórczość<sup>39</sup> – doświadczył podobnych rozterek jak Mereżkowski, którego był niemal rówieśnikiem, konflikt pogaństwa i chrześcijaństwa przeżywał jako osobisty egzystencjalny kryzys, uległ fascynacji tymi samymi epokami i postaciami historycznymi (hellenizm, Julian Apostata), wszystko to jednak potrafił ująć w doskonałą poetycką formę, toteż nigdy nie posądzano go o brak głębi czy schematyzm.

## Wasilij Rozanow

W odróżnieniu od Mereżkowskiego Rozanow nie był za życia autorem cenionym poza granicami Rosji, a i po śmierci nie od razu został odkryty przez Zachód. Z czasem jego dorobek stawał się jednak coraz bardziej znany także poza Rosją, powoli przybierało przekładów i obcojęzycznych opracowań. I dziś nie jest on postacią równie popularną jak Szestow czy Bierdiajew, nie ma jednak wątpliwości, że jego piarstwo filozoficzno-religijne znacznie lepiej wytrzymało próbę czasu niż piarstwo Mereżkowskiego. Nie stało się tak za sprawą przypadku, ale dzięki zaletom Rozanowowskiej prozy filozoficznej, które nietrudno wymienić. Rozanow cechował się wyjątkową intuicją piarską i znacznie lepiej przewidział kierunki rozwoju literatury niż Mereżkowski, który nie wyszedł poza konwencję dziewiętnastowiecznej prozy historycznej. Rozanow stworzył i doprowadził

<sup>39</sup> Por. J. Brodski: *Śpiew wabadła*, przeł. K. Tarnowska, A. Konarek [w:] idem: *Śpiew wabadła*, Paryż 1989, s. 46, pass.

do perfekcji własny gatunek literacki, który w uproszczeniu można scharakteryzować jako fragmentaryczny dziennik łączący treści filozoficzne z intymnymi. Jego piarstwo zyskało dzięki temu walor niezwyklej autentyczności i nawet jeśli ocierało się o ekslibicjonizm, nie umniejszało to siły wyrazu. Rozanow nie analizował problemów filozoficznych, nieczęsto argumentował, wolał ograniczać się do notowania rozbłyskujących nagle myśli-objawień. Nie wszystkie jego dzieła utrzymane są w tej poetyce – pisywał też bardziej konwencjonalne rozprawy i szkice literackie – ale to ona była dlań najbardziej reprezentatywna. Innym atutem Rozanowa była niezwykle wyrazistość i oryginalność poglądów, nie wykluczająca jednak pewnego pokrewieństwa z duchem epoki. Jego krytyka chrześcijaństwa z pozycji neopogańskiego fallizmu nie miała analogii ani w Rosji, ani w Europie, a jednocześnie na tyle mieściła się w nurcie szeroko rozumianego modernistycznego panseksualizmu, że Rozanow nie musiał się obawiać gwałtownego odrzucenia.

Wasilij Wasiliewicz Rozanow urodził się w 1856 roku, w guberni kostromskiej w rodzinie urzędnika. Studiował na Uniwersytecie Moskiewskim, a potem przez długi czas pracował jako nauczyciel na prowincji. Jego filozoficzny debiut, obszerna rozprawa *O rozumieniu* [*O ponimanii*] (1886), zdradzający wpływy heglizmu i w niczym nie zapowiadający późniejszej twórczości, przeszedł zupełnie nie zauważony. Przełom w twórczej biografii Rozanowa nastąpił dopiero po przeniesieniu się do Petersburga i nawiązaniu współpracy z pravicową prasą. Pisarz znalazł oparcie w środowisku tak zwanych żywych słowianofilów, skupionym wokół N. Strachowa (1828–1896). Od tej pory niemal aż do śmierci utrzymywał się z pióra, co zmuszało go do niezwykle wyężonej aktywności publicystycznej i krytycznoliterackiej, ale i pozwoliło wydzwignąć się z ubóstwa i uczyniło znanym. Profesję publicysty Rozanow musiał jednak odczuwać jako przykre brzemię – z goryczą pisał o roli, jaką prasa odgrywa we współczesnej cywilizacji, a nawet sam wynalazek druku skłonny był traktować jako jedną z patologii nowoczesności. Latami wy-

konywał zawód dziennikarza, ale nieustannie marzył o świecie bez gazet. Jak nieraz bywa, marzenie to spełniło się w szyderczy sposób: gdy bolszewicy zlikwidowali tytuły prasowe, z którymi współpracował, Rozanow znalazł się z dnia na dzień bez środków utrzymania. Wegetował w Siergijewskim Posadzie pod Moskwą, gdzie przeniósł się z ogarniętego chaosem Piotrogradu. Było w tej przeprowadzce, czy też ucieczce, coś symbolicznego – w miejscowości, gdzie wraz z najbliższymi szukał schronienia, znajdował się słynny klasztor, od wieków będący jednym z duchowych centrów rosyjskiego prawosławia. Niezwykle trudne warunki egzystencji w zrewolucjonizowanej Rosji okazały się ponad siły pisarza, który zmarł z wycieńczenia na początku 1919 roku. W dniach historycznej katastrofy i w dramatycznej sytuacji życiowej Rozanow przeżył nadzwyczajny przypływ sił twórczych – właśnie wtedy powstało jego najsłynniejsze dzieło – *Apokalipsa naszych czasów* [*Apokalipsis naszego wriemieni*] (1917–1918).

W życiu Rozanowa istotną rolę odegrały dwie kobiety, z których jedna była jego fatum, a drugą on sam uważał za swego dobrego ducha. W wieku dwudziestu czterech lat Rozanow poślubił znacznie starszą od siebie Apolinarię Susłową, znaną nam z rozdziału o Dostojewskim. Nie ma wątpliwości, że był to związek nieudany, a z rozmaitych aluzji rozsianych w pismach Rozanowa można wywnioskować, że Susłowa bezlitośnie wykorzystywała psychologiczną przewagę nad młodym małżonkiem<sup>40</sup>. Po rozstaniu z Susłową Rozanow spotkał miłość swojego życia Warwarę Rudniewą, z którą miał kilkoro dzieci. Ze względu na brak rozwodu z Susłową miał jednak zasadnicze trudności z zalegalizowaniem nowego związku.

Dorobek Rozanowa jest kolosalny, ograniczę się więc do wliczenia najważniejszych pozycji (on sam uważał zresztą, że nie

<sup>40</sup> Por. A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 740; J. Czapski: [Wstęp do:] *Rozanov: La face sombre du Christ*, Paris 1964, s. 19–20 [podaję za A. Walicki: op. cit., s. 740].

wszystko, co napisał, warte jest zachowania w pamięci potomnych). Pierwszą wartościową pracą Rozanowa, zapowiadającą już wyraźnie jego późniejszą problematykę, było studium historyczno-literackie *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F. M. Dostojewskiego* [*Legenda o Wielkim inkwizitorze F. M. Dostojewskiego*] (1891); z przełomu stuleci pochodzą dwa ważne zbiory: *Religia i kultura* [*Rieligija i kultura*] (1899) – ze szkicem *Embriony*, bodaj pierwszą próbką charakterystycznej dla Rozanowa fragmentarycznej poetyki – oraz *Przyroda i historia* [*Priroda i istorija*] (1900). Liczne książki wydane w następnych latach można uporządkować, wyróżniając wśród nich dwa cykle. Na pierwszy składają się prace, w których Rozanow przeprowadza, z czasem coraz bardziej radykalną, krytykę chrześcijaństwa – *Opodal cerkiewnych murów* [*Okolo cerkownych stien*] (1906); *Mroczne oblicze* [*Tiomnyj lik*] (1911) i *Ludzie księżycowego światła* [*Ludi lunnogo swieta*] (1913). Drugi cykl tworzą książki utrzymane w specyficznej Rozanowskiej konwencji diarusza filozoficzno-intymnego – z upływem lat coraz odważniej wykorzystywanej przez pisarza – w których treści antychrześcijańskie nie zawsze są wyeksponowane: *Osamotnienie* [*Ujedinionnoje*] (1911) i dwa tomy *Opadłych liści* [*Opasznye listja*] (1913, 1915). Zdaniem niektórych badaczy dziełem, w którym te dwa cykle znajdują syntezę i kulminację, jest wspomniana już *Apokalipsa naszych czasów*<sup>41</sup>, będąca zarazem traktatem historiozoficznym, dokumentalnym zapisem życia codziennego w pierwszych miesiącach po rewolucji i apokryfem, o ile nie księgą objawioną nowej religii. Jeszcze przed rewolucją Rozanow wydał zbiór *Z motywów wschodnich* [*Iz wostocznych motiwow*] (1916–1917), pełen może nienaukowych, lecz przez to nie mniej sugestywnych intuicji na temat starożytnego pogańskiego Wschodu, dla rosyjskiego myśliciela będącego utraconym rajem ludzkości.

Najważniejszym wątkiem dojrzałej twórczości Rozanowa, z którego można wywieść wszystkie pozostałe, jest krytyka

<sup>41</sup> Por. R. Poggioli: *Rozanov*, New York 1962, s. 23.

chrześcijaństwa jako religii akosmicznej. W latach dziewięćdziesiątych i na przełomie wieków, Rozanow znajdował się pod wpływem tradycji słowianofilskiej. Jej dziedzictwem był antyokcydentalizm, który sprawiał, że obecne już wówczas w jego refleksji przeciwstawienie religii kosmicznej i akosmicznej nie prowadziło jeszcze do antychryścianizmu. Innymi słowy, w miarę, jak nasilał się w refleksji Rozanowa antychryścianizm, antyokcydentalizm wyraźnie słabł. W okresie, o którym mówimy, krytykę Zachodu pisarz łączył z wiarą w dziejową misję Rosji i prawosławia, przechowujących jakoby ideały pogodnego, ewangelicznego chrześcijaństwa (w odróżnieniu od wrogiego naturze, ascetycznego katolicyzmu). Cywilizacji zachodniej i katolicyzmowi stawiał wówczas zarzuty, które później miał powtórzyć pod adresem całej cywilizacji chrześcijańskiej. Europę Zachodnią opisywał jako świat kultury tkniętej martwością (charakterystyczne określenia to: „zgrzybiała”, „wyjałowiona”, „bezpłodna”). Przyznawał jednak, że kryzys, w którym Zachód pogrążony jest od około dwustu lat, spotęgował jeszcze jego agresywność i zdolność ekspansji.

Różnica pomiędzy Wschodem i Zachodem straciła zupełnie na znaczeniu z chwilą, gdy Rozanow doszedł do wniosku, że akosmiczność jest przypadłością wszystkich odłamów chrześcijaństwa, należy do jego istoty. Oznaczało to, że swą krytykę kierował odtąd nie przeciwko chrześcijaństwu historycznemu, ale przeciwko samemu chrześcijańskiemu ideałowi<sup>42</sup>. Na czym jednak polegała akosmiczność chrześcijaństwa i dlaczego okazała się tak zgubna? Otóż zdaniem Rozanowa chrześcijaństwo stanowiło całkowitą antytezę pogańskich religii opartych na afirmacji życia, przyrody i płodności, wyrażającej się najpełniej w sakralizacji seksualizmu. Wedle Rozanowa eros jest boską siłą przenikającą wszechświat, z którą kochankowie wchodzi w mistyczną unię w momencie kopulacji (*coitus mysticus*). Starożytne pogaństwo, którego jedynym reliktem we współczesnym świecie jest

<sup>42</sup> Por. W. Krzemień: *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 93–94.

judaizm, doskonale zdawało sobie z tego sprawę; tryumf chrześcijaństwa, które seksualizm piętnowało i demonizowało, musiał stać się dla ludzkości straszliwym kataklizmem. Rozanow precyzyjnie opisuje różne jego aspekty.

Przed wszystkim chrześcijaństwo zburzyło istniejący w starożytności harmonijny porządek społeczny i nie zdołało zastąpić go niczym równie wartościowym. Istniejące w przeszłości pogańskie społeczeństwa były zdaniem Rozanowa przyjaznymi życiu teokracjami, w których podstawę stosunków międzyludzkich stanowiły zgodne z naturą nakazy religii. Odznaczały się solidaryzmem, który skutecznie chronił jednostki przed ubóstwem, i niezwykłą stabilnością polityczną – tak iż można powiedzieć, że istniały poza historią. Chrześcijaństwo ustanowiło teokrację wrogaż życiu, która nie była w stanie zaspokoić nawet podstawowych doczesnych potrzeb człowieka (zwłaszcza że dla swojej „nieefektywności” w tym zakresie znalazła doskonale wytłumaczenie w postaci kultu ubóstwa). Doprowadziło to do społecznego zamętu, który od stuleci stanowi treść ludzkiej historii. W słowach Jezusa o ostatnich, którzy będą pierwszymi, Rozanow dostrzegł przepowiednię cyklu rewolucji, który dobiegnie końca dopiero wraz z upadkiem chrześcijaństwa: „[...] zaszumiała historia: spiski, burze, przewroty. Zmieszane fale ludów. I wszyscy walczą o prymat. A nikt nie może go dłużej utrzymać, i osuwa się na dno”<sup>43</sup>.

Oprócz permanentnego kryzysu politycznego chrześcijaństwo przyniosło ze sobą również dogłębny kryzys kultury. O kreatywności danego społeczeństwa przesądza – wedle Rozanowa – jego stosunek do seksualizmu. Niezwykle dokonania twórcze Żydów i Greków stały się możliwe dzięki temu, że odnosili się doń afirmatywnie, bez lęku i podejrzliwości właściwych chrześcijanom. U Greków wyraziło się to w kulcie miłości homoseksualnej, a u Żydów w sakralizacji seksualizmu i płodności. Ci

<sup>43</sup> W. Rozanow: *Apokalipsis naszego wriemieni* [w:] idem: *Izbrannoje*, München 1970, s. 496–497.



ostatni uczynili obrzezanie najważniejszym obrzędem swej religii, ponieważ zdawali sobie sprawę ze znaczenia płci jako mistycznej siły łączącej człowieka z Bogiem. Grecy mimo wszystko nie byli tego świadomi, toteż ich kultura, w odróżnieniu od żydowskiej, nie zdołała przetrwać. Dla Rozanowa było oczywiste, że konflikt religii i kultury (sztuki, filozofii, nauki) nie jest nieunikniony – wszak wspólnym ich źródłem jest erotyzm; równie oczywiste było dlań jednak i to, że jest to konflikt nie do przewyciężenia na gruncie chrześcijaństwa ekskomunikującego płęć. Oderwanie twórczości od religii prowadziło zresztą nie tylko do ich skłócenia, ale i do degeneracji samej twórczości. Sztuka albo obumierała, albo przybierała charakter świadomej antyreligijnej prowokacji. Degeneracji uległa także nauka, która w miejsce jednolitej, witalistycznej wizji świata, umożliwiającej objaśnianie zjawisk w porządku teleologicznym, zaproponowała mechanistyczny model kosmosu. „W tajemniczy sposób chrześcijaństwo zaczęło zajmować się błahostkami. Na pytanie o Ziemię i Księżyc odpowiedziało *sześcianami odległości*, a na pytanie o gąsienicę, poczwarzkę i motyla jeszcze gorzej: że tak *bywa*. *Nauka chrześcijańska* zaczęła się sprowadzać do głupstw, poztywizmu i bezsensu”<sup>44</sup>.

Na początku stulecia Rozanowowi zdarzyło się napisać, że załamanie się systemu geocentrycznego, umieszczającego człowieka w sercu wszechświata i dającego mu poczucie bezpieczeństwa, zostało zrekompensowane przez odkrycia historiozofii – ład utracony we wszechświecie, został odzyskany w historii<sup>45</sup>. Chrześcijaństwo – mógłby powiedzieć później – odebrało człowiekowi jedno i drugie – wprawiło ono w ruch historię, która nie jest niczym innym niż chaosem kolejnych przewrotów, i walnie przyczyniło się do tego, że wszechświat zaczęto przedstawiać jako przestrzeń wypełnioną martwymi bryłami. Rozanow posuwał

<sup>44</sup> Ibidem, s. 468.

<sup>45</sup> Por. W. W. Rozanow: *Rieligija i kultura* [w:] idem: *Rieligija, filozofija, kultura*, Moskwa 1992, s. 32.

się nawet dalej i co najmniej sugerował, że chrześcijaństwo do pewnego stopnia wręcz uśmierciło wszechświat. Z jego punktu widzenia było to najzupełniej logiczne – jeśli za sprawą akosmicznej religii pod słońcem, które wcześniej karmiło niezliczone rzesze, zapanował niedostatek, to istotnie można powiedzieć, że kosmos przestał rodzić i że ubyło w nim życia. Chrześcijańską cywilizację Rozanow postrzegał w istocie jako antyontologiczną utopię, a więc tak jak Bierdiajew, Frank czy Hessen postrzegali sowiecki komunizm. Z tą różnicą, iż dla wymienionych właśnie krytyków utopii jej realizowanie było tragedią dobrej woli połączonej z ontologiczną ignorancją; utopijny bunt przeciwko dobremu stworzeniu, czyli akosmiczność, wynikały zaś z ignorancji ontologicznej skojarzonej z ignorancją etyczną.

Tak głęboki konflikt pomiędzy chrześcijaństwem z jednej strony, a kulturą i naturą z drugiej musiał doprowadzić wreszcie do dramatycznego buntu przeciwko samemu chrześcijaństwu. Tym bardziej że proponowany przez nie wzorzec moralny był dla człowieka nie do udźwignięcia, a więc także okazywał się utopijny i antyontologiczny. Inaczej niż Nietzsche, Rozanow krytykował chrześcijaństwo z pozycji skrzywdzonych i poniżonych, którym kazano nosić ciężary ponad siły, nie zaś z pozycji silnej jednostki, której przywileje uszczuplono<sup>46</sup>. Fatalne dziejowe nieporozumienie polegało na tym, że skrzywdzony przez chrześcijaństwo człowiek cechy tej właśnie religii przypisał religii w ogóle i religii w ogóle się wyrzekł. Główny zarzut stawiany chrześcijaństwu sprowadzał się więc do stwierdzenia, że jest ono odpowiedzialne za ateizację ludzkości; ludzkość wciąż jeszcze mogła się uratować, ale wymagało to nadania antychrześcijańskiej rewolucji charakteru religijnego. Okoliczności te przesądzały o skomplikowanym stosunku rosyjskiego myśliciela do tradycyjnego prawosławia, o jego diagnozie rosyjskiej

<sup>46</sup> Por. A. Siniawskij: *Opawszyje listja W. W. Rozanowa*, Paryż 1982, s. 62; J. Czapski: *Sprzeczne widzenie: Rozanow–Mauriac* [w:] idem: *Czytając*, Kraków 1990, s. 274.

rewolucji i o nakreślonej przezeń wizji ostatecznych przeznaczeń ludzkości.

W życiu prywatnym Rozanow nigdy nie zerwał ostatecznie z Cerkwią, brał udział w jej obrzędach, nie ukrywał fascynacji rodzimą tradycją religijną. Historycy filozofii chętnie tłumaczą to oddziaływaniem *poczwiennictwa*<sup>47</sup>. Od siebie możemy dodać, że w jakimś stopniu wynikało to zapewne także z odruchowego oportunistycznego, do którego Rozanow prowokacyjnie sam się przyznawał. Najważniejsze wydaje się jednak to, że ambiwalentny stosunek Rozanowa do kultury religijnej, w której wyrósł, na gruncie jego historiozofii nie był niczym zaskakującym. Rozanow potępiał chrześcijaństwo jako przyczynę złowrogiego historycznego procesu ateizacji ludzkości, bronił go zaś jako ostatniej religii. Zastanawiał się zresztą, czy nie ma możliwości uratowania go poprzez wprowadzenie elementów religii kosmicznych. Chwilami Rozanowowi marzyło się nawet przekształcenie chrześcijaństwa w religię falliczną, czemu miało służyć postulowane przezeń tworzenie w pobliżu cerkwi „ogrodów miłości”, w których świeżo poślubieni małżonkowie przebywaliby aż do poczęcia dziecka.

W krytykę chrześcijaństwa znakomicie wpisywała się, a zarazem uzupełniała ją, Rozanowowska diagnoza rosyjskiej rewolucji. Myśliciel stwierdzał *expressis verbis*, że jest ona pierwszą fazą uniwersalnej katastrofy, stanowiącej kulminację kosmicznego kryzysu zawinionego przez chrześcijaństwo. Ponosiło ono odpowiedzialność zarówno za powszechny chaos społeczny, niedostatek i proletaryzację mas, jak i za pojawienie się fałszywego antidotum na te bolączki w postaci socjalizmu. Socjalizm był w oczach Rozanowa skazaną na klęskę próbą stworzenia *sobornosti*, wspólnoty bezkonfliktowej (a więc podobnej do istniejących w starożytności), bez odwoływania się do religii. Antyreligij-

<sup>47</sup> Por. S. A. Lewickij: *Oczerki po istorii russkoj filosofskoj i obszczestwiennoj mysli*, t. 2, Frankfurt 1981, s. 56–63; G. Florowski: *Puti russkogo bogostowija*, Paryż 1988, s. 460.

ny charakter socjalizmu, nawet jeśli odpowiadał usposobieniu jego przywódców, był w ostatecznej instancji skutkiem skompromitowania religii przez chrześcijaństwo i widocznej niemożności stworzenia w oparciu o nie stabilnej zbiorowości. „Nie ma wątpliwości – pisał rosyjski autor – że istotna przyczyna wszystkiego, co właśnie ma miejsce, tkwi w tym, że europejska ludzkość (cała – więc i jej rosyjska część) została w kolosalny sposób spustoszona przez minione chrześcijaństwo. W tę próżnię zapada się wszystko: trony, klasy, stany, praca, bogactwo. Wszyscy doznali wstrząsu. Wszyscy giną, wszystko ginie. Lecz to wszystko zapada się w próżnię duszy, która wyzbyła się starożytnej treści”<sup>48</sup>.

Rozanow nie potrafił ostatecznie odpowiedzieć na pytanie, jaki będzie finał owego kryzysu – wyraźnie wahał się między dwiema możliwościami. Ta słabość jego historiozofii jest zarazem mocną stroną jego filozoficznego pisarstwa: widać tu, że pozostaje on wierny swojemu sposobowi filozofowania, nawet gdy prowadzi to do sprzeczności, które łatwo mógłby usunąć zdradzając swe intuicje na rzecz logiki. Jedna z dwu możliwości branych pod uwagę przez Rozanowa wydaje się pod każdym względem logiczną konkluzją całej jego historiozofii, a jednak rosyjski autor nie uznaje jej za obowiązującą, skoro wchodzi ona w sprzeczność z tak drogimi mu intuicjami – „pół-myślami, pół-uczuciami”, które „dopiero co *wydobyły się z duszy*”. Naturalną konkluzją całej historiozofii Rozanowa byłoby uznanie, że oto nadchodzi kres ludzkości w ogóle, nieodwracalnie skorumpowanej przez antyontologiczną utopię chrześcijaństwa. I rzeczywiście myśl ta pojawia się w pismach rosyjskiego autora. Jednocześnie Rozanow często miewa przeczucie, że rozgrywający się na jego oczach kataklizm to tylko wstęp do regeneracji wszechświata i odrodzenia kosmicznego pogaństwa.

Rosyjski myśliciel nie opowiada się ostatecznie za żadną z tych optyk. Dylemat skrajnego pesymizmu historiozoficznego i opty-

<sup>48</sup> W. W. Rozanow: *Apokalipsis naszego wriemieni*, op. cit., s. 444.

mistycznego katastrofizmu pozostaje nierozstrzygnięty. Być może jednak ma to mniejsze znaczenie, niż w pierwszej chwili gotowiśmy sądzić. Zauważmy, że odpowiedź na zasadnicze pytanie każdej historiozofii – pytanie o sens dziejów – pozostaje u Rozanowa niezależna od wyboru finalnego scenariusza. W każdym wypadku historia pozostaje absurdem, ponieważ nie ma u Rozanowa nawet zarysów schematu samowzbogacającej się alienacji, którego przydatność polega na możliwości usensownienia każdej ujętej weń katastrofy. Pesymistyczna wersja historiozofii nie mieści się w tym schemacie, gdyż dzieje są tu jedynie rozłożoną na stulecia agonią religii, kultury, człowieka i kosmosu – ich jałowość nie podlega dyskusji. W wersji „optymistycznej”, przewidującej regenerację po okresie katastrof, nic się w istocie nie zmienia, ponieważ regeneracja ta nie jest niczym więcej niż powrotem do punktu wyjścia. Niebo i ziemia nowego, „postchrześcijańskiego” pogaństwa nie będą się niczym różnić od nieba i ziemi pogaństwa starego, „przedchrześcijańskiego” – historia wraz ze wszystkimi jej cierpieniami i katastrofami okazuje się zupełnie zbędna, jest tylko zagadkową pustką w dziejach świata, oddzielającą od siebie dwie epoki harmonii i szczęścia w pogaństwie.

Niechęć do historii jest czymś charakterystycznym dla wrażliwości apokaliptycznej w ogóle<sup>49</sup> – obecność słowa apokalipsa w tytule Rozanowowskich zapisków z czasów rewolucji jest więc ze wszech miar uzasadniona. Wizerunek Rozanowa będzie jednak pełniejszy, zależności między historiozofią i innymi wątkami jego refleksji łatwiej uchwytnie, a jego sytuacja w rosyjskim środowisku bardziej zrozumiała, jeśli na koniec powiemy, że niechęć do historii była charakterystycznym elementem jego postawy i nie pojawiła się bynajmniej dopiero w okresie „apokaliptycznym”. Wiązało się to z Rozanowowską apologią prywatności i zwyczajności oraz ściśle z nią związaną niechęcią do heroizmu. Rozanow

<sup>49</sup> Por. S. Awierincew: *Porządek kosmosu i porządek historii* [w:] idem: *Na skrzyżowaniu tradycji*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 270.

reprezentował paradoksalne połączenie personalizmu z moralnym minimalizmem i antyindywidualizmem. Intymny świat jednostki, jej emocje, doznania i instynkty afirmował bez ograniczeń – nie odnosił ich do sfery wartości i nie zapytywał, co należałoby z nich zachować. Jeśli typowy personalizm, umieszczając w centrum osobę, kładzie nacisk zarówno na jej autentyzm, jak i na samodoskonalenie, to w specyficznym personalizmie Rozanowskim postulat samodoskonalenia został całkowicie wyparty przez wymóg autentyzmu<sup>50</sup>. Często było to postrzegane jako usprawiedliwianie cynizmu, i może osąd ten nie jest do końca niesprawiedliwy, tyle że w ówczesnej Rosji postawa taka była równoznaczna z buntem przeciwko moralizmowi rewolucyjnej inteligencji, sprawującemu rząd dusz i, jak każda poprawność polityczna, nie znoszącemu sprzeciwu. Podobnie jak autorzy *Drogowskazów* Rozanow zaatakował więc ideologię rosyjskiej inteligencji, choć w odróżnieniu od nich nie krytykował jej w imię wartości kulturowych, politycznych i religijnych, ale w imię prawa jednostki do prywatności i nieuczestniczenia w historii.

\*

Między Mereżkowskim a Rozanowem istniało wiele różnic, które kolejno uwidoczniły się w trakcie naszego omówienia. Mereżkowski identyfikował się z tradycją inteligenckiego rewolucjonizmu, a nawet radykalizował ją w duchu religijnym, w historii dostrzegał dialektyczny ruch prowadzący ku ustanowieniu prawdziwej, nie uszczuplonej o żaden istotny element religijności. Wierzył, że religijność ta będzie aktualizacją wszystkich wartościowych potencji tkwiących w chrześcijaństwie. U Rozanowa nie pojawia się żadna z tych idei. Mereżkowski w znacznym stopniu zdawał sobie sprawę z tych różnic, o czym świadczy mocno

<sup>50</sup> Na ten temat por. R. Poggioli: op. cit., s. 46.

krytyczny wobec Rozanowa artykuł z 1913 roku<sup>51</sup>. Stosunki pomiędzy ekscentrycznymi pisarzami były dość skomplikowane. W życiu prywatnym, chociaż nie brakowało kryzysów i napięć, łączyła ich na dłuższą metę przyjaźń. Rozanow jeszcze w grudniu 1918 roku, a więc tuż przed śmiercią, pisał do Mereżkowskiego, we wzruszających słowach dziękując mu za wsparcie<sup>52</sup>. Wiele było, nieuniknionych wobec opisanej przez nas różnicy stanowisk, konfliktów o charakterze teoretycznym, które nieraz miały przebieg dość gwałtowny. Ostatecznie wszystkie te rozbieżności tracą na znaczeniu wobec podstawowego podobieństwa – obaj niesłychanie dobitnie postawili problem konfliktu między religią a kulturą. Śmiało powiedzieć można, że wysiłki większości rosyjskich myślicieli w późniejszym okresie zmierzały do rozwiązania tego problemu. Dążenie takie zawierało się już w samym projekcie filozofii religijnej, z założenia będącej syntezą refleksji i wiary. Oczywiście problem ten został podjęty już przez Fiodorowa, Sołowjowa i Dostojewskiego. Mereżkowski i Rozanow ujęli go jednak w terminach charakterystycznych dla ich epoki – powiedziałbym nawet: przystosowali do panujących wówczas mód intelektualnych – i w ten sposób nadali mu niezwykłą wyrazistość. Obaj byli też herezjarchami, którzy, częściowo świadomie, a częściowo mimo woli – przez sam fakt rozpowszechniania swych poglądów – uczynili niemało dla zapewnienia filozofii religijnej swobody myśli. Dotyczy to zwłaszcza Rozanowa – po jego skandalicznych, obrazoburczych wystąpieniach nic już nie wydawało się niedopuszczalne.

<sup>51</sup> Por. D. S. Mierieżkowskij: *Rozanow* [w:] idem: *Akropol. Izbrannyje literaturno-kriticzeskije statji*, Moskwa 1991, pass.

<sup>52</sup> Por. W. W. Rozanow: *Mysli o literaturie*, Moskwa 1989, s. 526–527.

## Filozofia wszechjedności

Żaden z nurtów rosyjskiego renesansu nie jest tak łatwy do zidentyfikowania jak filozofia wszechjedności, bo też żaden nie odznaczał się taką wyrazistością i nie miał tylu cech szkoły w tradycyjnym rozumieniu. Z nurtem tym byli bezpośrednio związani i powszechnie uważani są za jego przedstawiciele tacy filozofowie jak: Siemion Frank, Lew Karsawin, Sergiusz Bułgakow i Paweł Florenski. Grono to można jeszcze rozszerzyć, jeśli uwzględni się dwóch autorów nie będących ściśle rzecz biorąc przedstawicielami filozofii wszechjedności, ale pozostających do tej tradycji w szczególnej historycznej relacji. Mowa o Mikołaju Łoskim i Jewgieniju Trubieckoju. Pierwszy z nich kontynuował przede wszystkim tradycje rosyjskiej monadologii – był wręcz ostatnim rosyjskim monadologiem – a zarazem rozwijał własną, oryginalną epistemologię. Ta ostatnia wywarła niewątpliwie wpływ na niektórych przedstawicieli filozofii wszechjedności i okazała się istotnym czynnikiem przyspieszającym jej kryształizację. Nie przeszkadzało to Łoskiemu występować z krytyką filozofii wszechjedności, którą uznawał za kryptopanteizm, zacierający granicę między Stwórcą i stworzeniem i w konsekwencji nie mogący się uporać z problemem zła<sup>1</sup>. Łoski najwyraźniej

<sup>1</sup> Por. P. P. Gajdienko: *Władimir Sotowjow i filozofia Sieriebrianego wieku*, Moskwa 2001, s. 227, 241; S. A. Lewickij: *N. O. Łoskij* [w:] N. O. Łoskij: *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994, s. 393, 399, 404.



nie zdawał sobie sprawy z tego, jak wiele go z filozofią wszechjedności łączyło, czy też nie chciał się do tego przyznać. Nie zmienia to faktu, że wychodząc z założeń monadologicznych, zaproponował rozwiązanie pewnych kwestii, które filozofom wszechjedności istotnie sprawiały kłopot (pogodzenie zbawienia powszechnego z jednostkową odpowiedzialnością za własne zbawienie), choć stało się to za cenę wyłonienia się nowych problemów, filozofii wszechjedności nie znanych (zagadnienie realności empirycznego świata). W filozofii Jewgienija Trubieckoj z kolei pojęcie wszechjedności odgrywało istotną rolę, jednakże nie zostało ono tak rozwinięte, jak u jej klasycznych reprezentantów. Trubieckoj, który był o czternaście lat starszy od Franka i o dwadzieścia od Karsawina, należałoby raczej uznać za poprzednika filozofii wszechjedności i ogniwo łączące ją z religijną metafizyką Sołowjowa.

Filozofia wszechjedności miała kilka charakterystycznych rysów, które nietrudno zidentyfikować. Była oczywiście kontynuacją i rozwinięciem propozycji Sołowjowa, nie tylko jego koncepcji wszechjedności, ale i ściśle z nią powiązanych koncepcji Bogoczłowieczeństwa i Sofii. Nie znaczy to, by nazwa nadana jej przez historyków idei była myląca. Położenie nacisku na ideę wszechjedności jest rzeczywiście najbardziej charakterystyczną cechą tego nurtu. Tylko część jego przedstawicieli podejmuje problematykę sofiologiczną; co do problemu Bogoczłowieczeństwa zaś – to zainteresowanie nim jest w filozofii rosyjskiego renesansu zjawiskiem powszechnym, przekracza granice wszelkich nurtów i nie może być traktowane jako wyróżnik jednego z nich. Inną specyficzną cechą filozofii wszechjedności, czyniącą z niej zresztą ewenement także na tle dwudziestowiecznej myśli europejskiej, jest nastawienie systemotwórcze, najwyraźniejsze może u Franka i Karsawina. Częściej też i w większym stopniu niż inne nurty rosyjskiej myśli religijnej filozofia wszechjedności wchodziła w bliskie związki z teologią, co brało się pewnie i stąd, że wśród jej twórców znalazło się aż dwóch duchownych – Paweł Florenski i Sergiusz Bułgakow. Miała ona również

własne, specyficzne źródła inspiracji, niewiele znaczące dla innych rosyjskich myślicieli, przede wszystkim wielkiego niemieckiego neoplatonczyka z piętnastego stulecia – Mikołaja z Kuzy.

Poglądy filozofów wszechjedności były do siebie pod wieloma względami zbliżone, dlatego nie wszystkich będę tu omawiał w sposób jednakowo obszerny. Zacniemy od omówienia stanowiska przygotowującego filozofię wszechjedności Jewgienija Trubieckoja, następnie zajmiemy się filozofią Siemiona Franka, w opinii wielu badaczy najwybitniejszego przedstawiciela tego nurtu. Bułgakowa, Florenskiego i Karsawina uwzględnimy w niezbędnym zakresie, ograniczając się do tego, co w ich koncepcjach najbardziej charakterystyczne. Suplementem do tej prezentacji będzie rekonstrukcja stanowiska Mikołaja Łosskiego, krytyka filozofii wszechjedności występującego ze zbliżonych do niej pozycji.

## Jewgienij Trubieckoj

Filozofię Jewgienija Trubieckoja w opracowaniach omawia się zazwyczaj łącznie z filozofią jego starszego o rok brata Sergiusza. Odejdziemy tu od tej praktyki – po prostu dlatego, że Jewgienij wydaje się postacią wybitniejszą i bardziej znaczącą w historii rosyjskiej filozofii niż Sergiusz. Ten ostatni nie zdążył rozwinąć i dopracować swoich poglądów<sup>2</sup>, a ich recepcja w następnych latach była ograniczona. Obaj bracia zmarli przedwcześnie, jednak Jewgienij miał mimo wszystko więcej szczęścia i o dwadzieścia lat więcej czasu na dopracowanie swej filozofii. Omówienia koncentrujące się wyłącznie na poglądach Jewgienija Trubieckoja, bez odwoływania się do poglądów jego brata, nie są zresztą czymś niespotykanym, choć istotnie zdarzają się rzadziej. W taki sposób potraktował go na przykład autor pierwsze-

<sup>2</sup> Por. L. Szein: *S. N. i Je. N. Trubieckije* [w:] *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, red. N. P. Poltorackij, Pittsburg 1975, s. 339.

go polskiego szkicu na jego temat, wielki admirator jego myśli Marian Zdziechowski<sup>3</sup>.

Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj urodził się w 1863 roku, w znanej rodzinie arystokratycznej, której sytuacja materialna, nim osiągnął dorosłość, wyraźnie się pogorszyła. Studiował prawo i filozofię na uniwersytecie moskiewskim, następnie wykładał na uniwersytecie w Kijowie, a od 1905 roku na uniwersytecie w Moskwie. Należał do założycieli wydawnictwa *Put'*, w którym ukazywały się dzieła współczesnych mu rosyjskich myślicieli religijnych. W czasie wojny domowej opowiedział się po stronie białych, znalazł na Kaukazie i tam zmarł w roku 1920.

Trubieckoj był człowiekiem o niezwykle wyrafinowanej formacji kulturalnej, wrażliwym estetycznie erudytą, znawcą muzyki i malarstwa (a są to dziedziny, w których filozofowie często mają tylko powierzchowną orientację). W jego dorobku na szczególnie uwagę zasługują dwa obszerne dzieła – *Światopogląd Włodzimierza Sołowjowa* [*Mirosoziercanije Władimira Sołowjowa*] (1913) – monografia o wielkim filozofie, dotąd nie mająca sobie równych – oraz *Sens życia* [*Smysł żyznii*] (1918) – praca podsumowująca przemyślenia filozoficzne Trubieckoj. W tym samym roku co *Sens życia* ukazał się zbiór artykułów na tematy polityczne *Dwie bestie* [*Dwa zwieria*], a rok wcześniej ważna praca filozoficzna *Metafizyczne założenia poznania. Próba przewyciężenia Kanta i kantyzmu* [*Mietafiziczeskije przedpołożenija poznania. Opyt priedolenija Kanta i kantianstwa*]. Prócz tego Trubieckoj pozostawił po sobie cenne szkice z pogranicza filozofii i historii sztuki – *Dwa światy w staroruskiej ikonie* [*Dwa mira w driewnierusskoj ikonopisi*] (1916) oraz *Rozmyślenia w kolorach. Pytanie o sens życia w staroruskim malarstwie religijnym* [*Umozrienije w kraskach. Wo-pros o smysle żyznii w driewnierusskoj rieligioznoj żywopisi*] (1916).

Styl filozofowania Trubieckoj – co dobrze widać na przykładzie *Sensu życia* – był szczególny i do dziś musi wywierać silne

<sup>3</sup> Por. M. Zdziechowski: *Testament Księcia Eugeniusza Trubeckiego* [w:] idem: *Wybór pism*, Kraków 1993.

wrażenie. Trubieckoj potrafił stworzyć dyskurs, w którym harmonijnie współistniały ze sobą egzystencjalne „przekłête problemy”, formułowane w przejmujący sposób, fachowy warsztat filozoficzny, zagadnienia religijne i ekskursy publicystyczne.

Podobnie jak wielu rosyjskich filozofów w owym czasie – włącznie z tymi, którzy, jak Bierdiajew, mieli później zmienić stanowisko – Trubieckoj wyszedł od krytyki współczesnej mu antyontologicznej filozofii zachodniej, zdominowanej przez psychologizm, relatywizm i epistemologizm. Teza, że ich dominacja prowadzi do podania w wątpliwość obiektywnego istnienia świata i zagraża idei obiektywnej prawdy, a przez to stanowi śmiertelne niebezpieczeństwo dla kultury, była wówczas standardem rosyjskiej myśli religijnej. Błędem filozofii zachodniej Trubieckoj przeciwstawiał tezę o istnieniu absolutnej świadomości, będącej wszechjednością wszystkich adekwatnych [*diejstwitielnyj*] przedstawień i tożsamej z prawdą. Absolutna świadomość – przez rosyjskiego myśliciela *en passant* utożsamiona także z Bogiem – gwarantowała prawdziwość i obiektywizm ludzkiego poznania, ludzkie poznanie zaś sprowadzało się do aktu uczestniczenia w absolutnej świadomości. „Wszechjeden umysł widzi i wie, a my ludzie za jego pośrednictwem widzimy i wraz z nim po-znajemy. W odniesieniu do nas partykuła po- w czasowniku po-znawać wyraża *uwarunkowanie* naszego poznania, jego zależność od nieuwarunkowanego wszechwidzenia i wszechwiedzy”<sup>4</sup>.

Od pytania o warunki możliwości (sens) poznania Trubieckoj przechodzi do pytania o sens ludzkiej egzystencji i sens istnienia świata. Zwraca uwagę, że wszystkim nam znane jest dojmujące poczucie absurdałności istnienia, nieuniknione w obliczu złej nieskończoności wysiłków służących wyłącznie podtrzymaniu egzystencji, w obliczu wszechobecności przemocy i cierpienia. To poczucie dowodzi jednak, paradoksalnie, że wykraczamy poza absurdałny byt i mamy niejasną intuicję ładu – w przeciwnym

<sup>4</sup> Je. N. Trubieckoj: *Smysł żyźni*, Moskwa 1994, s. 21.

wypadku bowiem nie byłoby niejako tła, niezbędnego, by uwi-  
doczniła się absurdalność świata. A ponieważ sensowny byłby  
dopiero świat stanowiący wszechjedność w aspekcie moralnym,  
materialnym i poznawczym, naszą troskę spowodowaną autop-  
sją absurdalnej empirii należy uznać za „tęsknotę za wszechjed-  
nością”<sup>5</sup>.

Źródłem poczucia absurdalności świata, i wynikających stąd  
cierpień, jest więc dysharmonia między immanencją i transcen-  
dencją, światem empirii i światem idei. Odzyskanie poczucia ła-  
du, „usensownienie” świata wymaga jej usunięcia, a jest to przed-  
sięwzięcie, do którego, przynajmniej z pozoru, można się zabierać  
na różne sposoby. Iluzoryczne, chybione próby usensownienia ży-  
cia polegają zawsze na dowartościowaniu jednej sfery kosztem zi-  
gnorowania innej. W taki sposób dionizyjscy Grecy afirmowali  
doczesne życie wraz ze wszystkimi jego sprzecznościami – zda-  
aniem Trubieckoja nie oznaczało to jednak nadania mu sensu,  
lecz ostateczne pograżenie się w absurdalnym chaosie. „Dionizyj-  
ska »ekstaza« nie jest iluminacją [*proswietlenie*], ale zezwierzę-  
ceniem; nie jest wzlotem człowieka w wyższą, nadludzką dziedzi-  
nę, lecz przeciwnie – upadkiem w *podludzką* sferę istnienia”<sup>6</sup>.  
W religiach Indii punkt ciężkości został z kolei całkowicie prze-  
niesiony na transcendencję – wzywały one do bezwzględnego wy-  
rzeczenia się świata i pograżenia we własnym wnętrzu, by tam  
odnaleźć absolut. Jednak i to rozwiązanie – jak zauważa Tru-  
bieckoj – było złudne: jedyną nadzieją na osiągnięcie sensu było  
wyłączenie się ze stworzenia, które na zawsze pozostawało we  
władaniu chaosu; zamiast „zbawienia życia” [*spasienije żyznii*] hin-  
duizm i buddyzm proponowały jedynie „zbawienie od życia”  
[*spasienije ot żyznii*]<sup>7</sup>. Inaczej zgoła wypadała ocena chrześcijań-  
skiej koncepcji zbawienia, która jako jedyna wytrzymała filo-  
zoficzną krytykę. Chrześcijaństwo nie oddzielało transcendencji

<sup>5</sup> Ibidem, s. 38.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 42.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 44.

od immanencji – zbawienie pojmowało jako przebóstwienie stworzenia, czyli syntezę obu tych sfer. Istnienie świata, wraz z całym właściwym mu chaosem i cierpieniem stawało się sensowne, ponieważ było procesem zmierzającym do urzeczywistnienia tej syntezy. Zdaniem Trubieckoja czyniło to z chrześcijańskiej koncepcji *theosis* jedyny model, w którym byt miał sens. Nie oznaczało to jeszcze, że jest ona prawdziwa, lecz tylko, że jeśli jest fałszywa, to świat i nasze w nim istnienie sensu mieć nie mogą. „Jedno z dwojga – pisał filozof – albo unia świata i Boga bez rozdziału i bez mieszania dokonuje się i dokona, albo całe istnienie świata jest pozbawione sensu”<sup>8</sup>. Sformułowałszy taką alternatywę, Trubieckoj mógł już tylko skupić się na rozważaniu możliwych zarzutów przeciwko chrześcijańskiej wizji świata, tak natury „empirycznej” – na przykład: jak pogodzić obecność zła w świecie z jego sensownością – jak i teoretycznej – na przykład: czy istnienie piekła oznacza rozpad wszechjedności. Chcąc ocalić wiarę w sens życia, musiał się z nimi wszystkimi uporać, co sprawiło, że jego główne dzieło stało się, do pewnego stopnia, traktatem apologetycznym. Tym bardziej że rozpatrywane przez niego argumenty przeciwko chrześcijańskiej wizji świata albo były klasycznymi argumentami filozoficznymi, albo typowymi wątpliwościami egzystencjalnymi.

Nie sposób omówić tu wszystkich punktów jego apologii, skupimy się więc na jej najistotniejszym, i poniekąd najoczywistszym, wątku, jakim jest problem zła. Trubieckoj niezwykle intensywnie przeżywał obecność zła w świecie – świadczy o tym wiele fragmentów jego dzieła, w tym i takie, w których skłonny jest porównywać otaczającą go rzeczywistość do piekła<sup>9</sup>. Nie przywiązywał przy tym szczególnej wagi do rozróżnienia na zło metafizyczne i historyczne, traktując to drugie jako manifestację tego pierwszego. Toteż doznanie obecności zła ściśle wiązało się

<sup>8</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>9</sup> Por. ibidem, s. 27-37, 91, 191, 196; M. Zdziechowski: op. cit., s. 322-323.

u niego z poczuciem katastroficzności momentu historycznego, z przekonaniem o niezwyklej koncentracji zła w życiu współczesnych społeczeństw i narodów. Zdaniem Trubieckoją zarówno wojna światowa – którą uważał za bezprecedensową, pierwszą w dziejach świata wojnę totalną – jak i rewolucja proletariacka świadczyły o kruchości kultury, niezdolnej do przeciwstawienia się destrukcyjnym, barbarzyńskim instynktom drzemającym w człowieku. Jest w wyznaniach Trubieckoją coś, co pomimo odmienności formy, może się kojarzyć nawet z pisarstwem polskich powojennych „nihilistów”, takich jak Tadeusz Różewicz. Z tą różnicą, że Trubieckoją zawsze znajduje w końcu religijną odpowiedź na dręczące go pytania. Jego teodycea nie jest szczególnie oryginalna, z czego Trubieckoją sam zdaje sobie sprawę – przyznaje, że wszystkie chrześcijańskie teodycece wychodzą od uznania ludzkiej wolności za przyczynę zła i świadomie podąża tą drogą. Wolność, jak podkreśla, jest warunkiem „przyjaźni” [*družestwo*] między Bogiem i stworzeniem oraz warunkiem udziału człowieka w boskim akcie twórczym<sup>10</sup>. Grzech nie od razu niszczy więź między człowiekiem a Bogiem, przeciwnie może nawet stać się zaczątkiem doświadczenia religijnego zbliżającego do Boga. Nasze poczucie obecności zła jest zresztą mylące, ponieważ obejmujemy zawsze tylko pewien wycinek dziejów stworzenia, które w całości są procesem *theosis*. Nie znaczy to, by Trubieckoją, jak ma to miejsce w niektórych teodyceach, uważał, że doświadczenie zła jest złudzeniem wynikającym z ograniczenia ludzkiej percepcji bytu. Przeciwnie, bardzo mocno podkreśla, że zło jest realne.

Jako dopełnienie tych rozważań można potraktować jego spekulacje na temat piekła i potępienia. Filozofowie wszechjedności byli zazwyczaj zdeklarowanymi zwolennikami nauki o powszechnym zbawieniu, chociaż każdy z nich ujmował ją nieco inaczej i wносił do niej własne pomysły. To upodobanie do apokatastazy jest najzupełniej zrozumiałe: wszechjedność, nie będą-

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, s. 81.

ca abstrakcją, ale konkretną wszechogarniającą całością, mogła być zbawiona także tylko w całości; zbawienie wybranych oznaczałoby jakieś, nie dające się w ogóle wyobrazić, jej rozerwanie. Stanowisko Trubieckoj na tym tle wydaje się dość nietypowe, ponieważ stara się on pogodzić możliwość „wiecznego potępienia” z ideą wszechjedności. Ktoś mógłby postawić zarzut, iż samo dążenie do zachowania idei piekła dowodzi, że nie jest on filozofem wszechjedności z prawdziwego zdarzenia. Jest to o tyle słuszne, że Trubieckoj, w odróżnieniu od innych reprezentantów tego nurtu, nie był panenteistą – wszechjedność pojmował nie jako jedność w wielości „spoczywającą” w Absolucie, ale raczej jako unię hipostatyczną stworzenia i Stwórcy – bez rozdziału i bez mieszanina. Cały czas powtarzał, że w wyniku kosmicznego procesu zbawczego świat, który jest „innym” [drugoj] w stosunku do Boga, powinien stać się jego „przyjacielem” [drug]. Wyraźnie stwierdzał jednak, że będzie to równoznaczne z urzeczywistnieniem się wszechjedności. Jego „infernologiczne” spekulacje dowodzą zresztą, że doskonale zdawał sobie sprawę z trudności nastroczających się przy próbie pogodzenia wiary w możliwość potępienia z wiarą w *theosis* wszechjedności. Możliwość potępienia musiała zaś być zachowana w imię wolności człowieka i wynikającej stąd możliwości odmowy udziału we wszechjedności. Trubieckoj rozwiązywał ten problem, stwierdzając, że potępienie oznacza „śmierć wtórą”, jest metafizycznym samounicestwieniem, nie dokonującym się zresztą w jednej chwili, lecz mającym charakter procesu. Nie oznacza więc ono, że poza wszechjednością istnieje coś, co zostało od niej odłączone, a teraz z zewnątrz ją ogranicza – to, co odłączone od wszechjedności (a ściślej: to, co samo się od niej na własne życzenie odłącza), traci substancjalność i przepada w nicości. Występującego w Piśmie określenia „wieczne męki” nie należy rozumieć dosłownie. „Rzecz jasna, cierpienie związane ze »śmiercią wtórą« nie może być ani przedłużającym się przeżyciem w czasie, bo czas dla umarłego tą śmiercią na zawsze się zatrzymał, ani *stanem wiecznego życia*, bo właśnie wiecznego życia da-



na istota na zawsze się wyrzekła. Cierpienie to przeżywającej je istocie, jak zostało powiedziane, może wypełnić tylko *jedną jedyną chwilę* – tę, którą kończy się dla niej czas. Ale właśnie w tej chwili duchowe oblicze istoty, która ją przeżywa, zostaje określone na wieki wieków: *na zawsze zwraca się ona ku śmierci*<sup>11</sup>.

Teodycea Trubieckoja musiała się też jakoś uporać z tak boleśnie przeżywanymi przez niego dziejowymi katastrofami – musiała je usensownić. Filozof zwracał uwagę, że dziejowe kataklizmy – rewolucje, wojny, upadki imperiów, mają charakter apokaliptyczny, to jest przybliżają kres świata, choć nie należy tego pojmować na sposób naiwnie temporalny. Przybliżają one przemianę eschatologiczną i nastanie Królestwa, w tym sensie, że każdorazowo ujawniają znikomość tego, co doczesne, tym samym usposabiając człowieka do duchowej reorientacji, do ulokowania swych nadziei w planie transcendentnym po tym, jak spotkała je ruina w planie immanentnym. Nic dziwnego zatem, że epoki wielkich katastrof są zarazem epokami wielkich religijnych objawień i przełomowych odkryć w dziedzinie filozofii i moralności. Gdyby nie wstrząsy wojny peloponeskiej, nie byłoby filozofii Sokratesa i Platona<sup>12</sup>.

Przyjęcie takiego punktu widzenia, opowiedzenie się po stronie katastrofizmu eschatologicznego, prowadziło natychmiast do nowej trudności – umożliwiało „usensownienie” dziejowych kataklizmów, lecz podawało w wątpliwość wartości kultury. Jeśli świat zmierza ku wieczności, która – oczywiście nie w sensie chronologicznym – przybliży się z każdą katastrofą, to tworzenie przemijających wartości kulturowych może wydawać się marnotrawstwem sił. Trubieckoj wiedział, że eschatologiczna koncepcja świata może co najmniej usposabiać do kulturowego nihilizmu. Pokonywał tę trudność, przeciwstawiając eschatologizm (apokaliptyzm) aktywny pasywnemu, zdecydowanie opowiadając się za tym pierwszym i uznając twórczość kulturalną za jedną

<sup>11</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>12</sup> Por. ibidem, s. 210.

z jego form. Eschatologiczne przeobrażenie świata nie jest możliwe bez aktywnego współdziałania człowieka, które polega między innymi na tworzeniu filozofii, praw, dzieł sztuki, lecz również na sumiennym wypełnianiu codziennych nieefektywnych obowiązków. Ludzka aktywność przyczynia się do przeobróżenia świata na różne sposoby. Wielkie dzieła geniuszy będą miały swoje miejsce we wszechjedności; różne formy działalności cywilizacyjnej zapobiegają niepokonanej ekspansji zła w planie doczesnym, co także nie jest bez znaczenia w perspektywie końcowej *theosis*; wreszcie mniej istotne formy aktywności, choćby nie wzbogacały stworzenia i nie ograniczały bezpośrednio zasięgu zła, mają istotne znaczenie jako środek do osiągnięcia duchowej doskonałości, upodobnienia się do Boga, a to z eschatologicznego punktu widzenia jest już zdarzeniem istotnym. Jednakże ludzka twórczość – i jest to szczególnie przesądający o umiarkowanym, a nie radykalnym charakterze aktywizmu Trubieckoj – w każdej postaci sprowadza się jedynie do realizacji boskiej idei. Trubieckoj stworzył więc idealistyczny wariant eschatologicznego aktywizmu; jego wariant egzystencjalistyczny, znacznie bardziej radykalny, bo odrzucający istnienie wzorca tego, co ma być stworzone, w tym samym czasie i później rozwijał oczywiście Mikołaj Bierdiajew.

## Siemion Frank

Jeśli Trubieckoj nie był myślicielem pod każdym względem typowym dla filozofii wszechjedności, to Siemion Ludwigo-wicz Frank jest jej niekwestionowanym, reprezentatywnym klasykiem. Bez uszczerbku dla własnej oryginalności zebrał w swej filozofii wiele charakterystycznych dla niej wątków; a może też specyficzne tendencje jego filozofii skłonni jesteśmy uważać za istotne cechy filozofii wszechjedności w ogóle. Byłoby to zrozumiałe, zważywszy, że był wybitnym myślicielem, aczkolwiek sam uważał się tylko za odnowiciela neoplatońskiej *philosophiae perennis*. Frank

był postacią ważną nie tylko dla dziejów rosyjskiej filozofii, ale i, z racji swego zaangażowania w publiczne debaty, dla całej rosyjskiej kultury.

Urodził się w roku 1877 w Moskwie, w rodzinie żydowskiej, przywiązanej do tradycji religijnych i choć w roku 1912 przeszedł na prawosławie, pewne elementy typowe dla myśli żydowskiej, na przykład dialogiczność, zawsze były obecne w jego filozofii. Studiował prawo na uniwersytecie w Moskwie, a ekonomię i filozofię na uniwersytetach w Berlinie i Monachium. Następnie wykładał filozofię na uniwersytetach w Moskwie i w Saratowie; po rewolucji wraz z innymi wybitnymi przedstawicielami rosyjskiego renesansu został wydalony z Rosji. Kolejnymi krajami jego emigracji były Niemcy, Francja i Anglia, gdzie pozostał aż do śmierci w roku 1950.

Frank był w młodości, podobnie jak Struwe, Bierdiajew czy Bułgakow, legalnym marksistą i podobnie jak tamci odbył drogę od marksizmu do filozofii religijnej. Etapami tej drogi były między innymi wystąpienia w słynnych almanachach filozoficznych – *Problemach idealizmu* [*Problemy idiealizma*] (1902), *Drogowskazach* [*Wiechi*] (1909) i *De profundis* [*Iz głubiny*] (1918). Pierwszym ważnym dziełem filozoficznym, dającym wyobrażenie o głównych kierunkach jego poszukiwań był *Przedmiot wiedzy* [*Priedmiot znanija*] (1915); wyczerpującym wykładem jego metafizyki, i *opus magnum*, stało się wydane w wiele lat później *Niepojęte. Ontologiczne wprowadzenie do filozofii religii* [*Niepostizymoje. Ontologičeskoje wwidienije w filozofiju rieligii*] (1939); ostatnie, wydane już pośmiertnie, metafizyczne dzieło Franka, w którym zrekapitulował swe stanowisko z niewielkimi modyfikacjami, nosiło tytuł *Realność i człowiek* [*Riealnost' i czelowiek*] (1956). Uzupełnienie fundamentalnych rozważań z filozofii bytu stanowiły prace z zakresu filozofii społecznej z licznymi odniesieniami do problematyki historiozoficznej – *Duchowe podstawy społeczeństwa. Wprowadzenie do filozofii społecznej* [*Duchownyje osnovy obszczestwa. Wwidienije w socyalnuju filozofiju*] (1930) i *Światło w ciemności. Próba chrześcijańskiej etyki i filozofii spo-*

tecznej [*Świat w t'mie. Opyt christianskoj etiki i socyalnoj filozofii*] (1949). Prócz tego Frank napisał dwie niewielkie, ale ważne książki z pogranicza publicystyki i filozofii – *Upadek idoli* [*Kruszenije kumirow*] (1924) oraz *Sens życia* [*Smysł żyznii*] (1926) – a ponadto niezliczoną ilość znakomitych artykułów na tematy polityczne, filozoficzne i literackie. Niektóre z nich zostały pośmiertnie wydane w zbiorach *Po tamtej stronie prawicy i lewicy* [*Po tu storonu prawogo i lewogo*] (1972) i *Światopogląd rosyjski* [*Ruskoje mirowozzrienije*] (1996). Filozoficzne pisarstwo Franka odznacza się dużymi walorami literackimi, które początkowo mogą zostać przeoczone przez czytelnika, jako że mało mają wspólnego z tym, co w wypadku filozofów zwykło się uważać za przejaw uzdolnień literackich, to jest z ostentacją emocjonalną i redundancją metaforyczną. Cechą pisarstwa Franka jest elegancja – jest ono bezpretensjonalne, precyzyjne i powściągliwe w emocjach, co nie znaczy bezduszne. Frank nie piętrzy metafor, ale odmierza je w przemyślany sposób. Wszystko to sprawia, że jego prace, dotyczące przecież najtrudniejszych zagadnień filozoficznych, są lekturą stosunkowo łatwą.

Omawiając poglądy Franka, skupimy się na dwóch głównych działach jego systemu – filozofii bytu, ściśle związanej z filozofią poznania, oraz filozofii społecznej, ściśle związanej z historiozofią.

Podstawową intuicją dającą początek rozległemu systemowi Franka jest poczucie obecności niepojętego, niepoznawalnego, nieuchwytnego – bo wszystkie te znaczenia skupiają się w rosyjskim słowie *niepostizymoje*. Przeżycie to mówi coś istotnego o najgłębszej naturze bytu. Zdaniem Franka bytowa wszechjedność ze względu na swe szczególne właściwości musi wymykać się poznaniu – jest niepojętym-z-istoty. Niepojęte-z-istoty – o czym wiedział już Kuzańczyk, stale przez Franka przywoływany – może być jednak w pewien sposób poznane: można mianowicie podjąć próbę opisania tych jego właściwości, które czynią je niepoznawalnym.

W tym celu niezbędne jest przyjrzenie się samemu aktowi poznania. Frank wychodzi od błyskotliwego spostrzeżenia, iż

prawa tożsamości, sprzeczności i wyłączonego środka są w istocie regulami wyodrębniania z wszechjedności pewnych jej fragmentów, a nasze dyskursywne poznanie sprowadza się właśnie do takiego segmentowania wszechjedności i wydzielania z niej pewnych całości. Skoro tak, prawa logiki nie mogą się stosować do wszechjedności jako takiej – jest ona jednością przeciwieństw, nieustannie wymykającą się naszemu poznaniu. Jest to zarazem byt niedefiniowalny – to jest różny od wszystkiego, co moglibyśmy pomyśleć – oraz nadskończony [*transfinitnost*’], to jest przekraczający i zawierający w sobie wszystko, cokolwiek pomyślimy. Ponieważ odwieczne, „nierozwiązywalne” pytania metafizyczne odnoszą się do całości bytu, odpowiedź na nie może być tylko antynomiczna (to jest transracjonalna). Tak więc stworzenie jest, a zarazem nie jest, czymś odrębnym od Stwórcy; byt jest zarazem wielością i jednością. Na gruncie myślenia antynomicznego znajdują rozwiązanie wszystkie Kantowskie antynomie czystego rozumu.

Przyjęcie tezy o antynomiczności bytu umożliwia potraktowanie go jako jedności poznającego i poznawanego – wszelkie poznanie jest więc w istocie samopoznaniem bytowej wszechjedności. Dotyczy to również aktów poznawczych dowolnego ludzkiego „ja” – są one możliwe tylko dzięki temu, że jesteśmy ontologicznie zakorzenieni we wszechjedności. Wylania ona z siebie mnogość autonomicznych, a zarazem przenikających się nawzajem – więc i powiązanych ze sobą – świadomości, które Frank nazywa królestwem monad.

Jednakże, choć byt-dla-siebie (ja, świadomość) oraz byt obiektywny są zakorzenione w niepojętym-z-istoty, zachodzi między nimi antagonizm, którego nie sposób zignorować. Doświadczamy go z taką siłą, że żadne metafizyczne spekulacje nie przekonałyby nas o jego iluzoryczności. Byt-dla-siebie jest rzucony w świat, stoi nad otchłanią bytu obiektywnego, który wydaje mu się wrogi i obcy. Zdaniem Franka, to co nazywamy niewiarą, polega właśnie na niemożności przewyciężenia poczucia absurdalności świata. Niewiara sprowadza się więc do skrajnego duali-

zmu, kategoriycznie przeciwstawiającego byt-dla-siebie i sferę wartości rzeczywistości empirycznej – jako taka może być porównana do starożytnego gnostycyzmu. Nierzadko też bywa przez filozofa nazywana gnostycyzmem nowoczesnym. Na pokusy tak rozumianego gnostycyzmu człowiek współczesny jest, zdaniem Franka, wyjątkowo podatny – pod tym względem nasza epoka przypomina czasy schyłku starożytności.

Zmierzając do przewyciężenia tego zarysowującego się w obrębie wszechjedności dualizmu, Frank przyjmuje tezę o istnieniu absolutnej, usensowniającej wszystko ontologicznej prapodstawy, będącej jednością bytu i wartości. W ślad za Eckhartem nazywa ją Boskością. Człowiek pozostaje z Boskością w antynomicznej jedności – w tym sensie (to charakterystyczny wątek antropologii Bogoczłowieczeństwa) jest kimś więcej, niż jest, i dopiero przekraczając samego siebie, spełnia swe powołanie. Ponieważ człowiek, choć zakorzeniony w nadludzkiem, jest też więźniem stworzenia, dopełnieniem antropologii musi być dokładniejsze opisanie relacji między Bogiem a światem. W tym kontekście pojawia się między innymi pytanie o pochodzenie świata i o naturę aktu stworzenia. Stanowisko Franka łatwo streścić, zwracając uwagę na jego dwoisty stosunek do emanacjonizmu. Emanacjonizm – powiada filozof – zakłada istotową tożsamość Boskości i świata, a przecież, jak wiemy, należą one do zupełnie różnych porządków: Boskość jest pozaświatową racją świata. Jednocześnie – i tu słuszność byłaby po stronie emanacjonizmu – różnica ta nie wyklucza wewnętrznej jedności i pokrewieństwa. Próbując powiedzieć coś o naturze tego pokrewieństwa skazani jesteśmy na metafory. Frank pisze więc, że świat choć jest czymś różnym od Boga, jest jednocześnie jego ekspresją i rozwinięciem; niekiedy nawet nazywa go szatą i ciałem Boga. Taka teofaniczna i teokosmiczna koncepcja stworzenia stawia jednak w całej ostrości problem teodycei.

Zdaniem Franka zarówno istnienie Boga, jak i obecność zła w świecie są oczywistościami. Oczywiste jest też, że nie można ich ze sobą pogodzić. W tym sensie sam zamiar teodycei jest

czymś niedorzecznym – jeśli zło ma jakieś miejsce w kosmicznym porządku, w strukturze bytu, to nie jest absurdalne ani tajemnicze; w konsekwencji przestaje być złem, gdyż tajemniczość należy do istoty zła. Zło stanowi więc – wedle wyrażenia Franka – granicę filozofowania: dostrzeżenie jego obecności jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że nie wszystko udaje się objaśnić. Nie mogąc skonstruować teodycei, to jest pomyśleć zła jako elementu kosmicznej harmonii, możemy jednak powiedzieć cokolwiek o jego naturze i pochodzeniu. Bytowa wszechjedność jest niejako „nadwerżona” [*nadtriesnutaja*], wskutek tajemniczego dążenia jej elementów do usamodzielnienia się. Zło pojawia się w wyniku zwyrodnienia wewnętrznego zróżnicowania bytu, bez którego wszechjedność byłaby w ogóle nie do pomyślenia. Jest więc konsekwencją wewnętrznej dysharmonii nie oznaczającej braku jakiejkolwiek harmonii – to ostatnie byłoby równoznaczne z przewagą zła, a wówczas nic nie mogłoby istnieć. Możliwość dysharmonii pojawia się w momencie, gdy byt, biorąc początek z Boga, przestaje być nim samym, nie tyle wskutek odpadnięcia od Boga, ile oddalenia się odeń. „Zło rodzi się z niewypowiedzianej otchłani, która znajduje się jakby właśnie *na granicy* między Bogiem i »nie-Bogiem«”<sup>13</sup>.

Myśl społeczna Franka przejmowała wiele wątków charakterystycznych dla jego metafizyki. W znacznym stopniu była jej zaawężeniem do obszaru specyficznego bytu, jakim jest społeczeństwo. Z drugiej strony Frank nie tylko ontologizował filozofię społeczną, ale i – na przykład mówiąc o wszechjedności jako o wspólnocie monad – socjomorfizował filozofię bytu. Filozofia społeczna z założenia miała być opisem praw ontologicznych rządzących społeczeństwem. Frank objaśniał pojęcie prawa ontologicznego, przeciwstawiając je prawu empirycznemu. Prawo empiryczne jest bezwyjątkowe, nie można wyobrazić sobie sytuacji będącej jego pogwałceniem; pogwałcenie prawa ontologicznego

<sup>13</sup> S. L. Frank: *Niepostizymoje. Ontologičeskoje wwidienije w filosofiju religii*, München 1971, s. 312–313.

natomiast jest możliwe, ale pociąga za sobą katastrofalne następstwa, przez Franka nazywane niekiedy karą immanentną. Prawo ontologiczne ma więc charakter normatywny, co umożliwia przejście od opisu społeczeństwa do projektu właściwego zorganizowania go.

Frank nie mówi nigdzie, jaką to zasadę uznaje za podstawowe prawo ontologii bytu społecznego, wydaje się jednak, że nietrudno ją zidentyfikować. Moglibyśmy ją nazwać prawem zachowania harmonii pomiędzy dwoma poziomami bytu społecznego, które filozof wyodrębnił – wewnętrznym [*sobornost'*] i zewnętrznym [*obszczestwiennost'*]. *Sobornost'* – bardziej autentyczna warstwa bytu społecznego – jest organiczną wspólnotą „ja”, nie dających się pomyśleć w oderwaniu od zbiorowego „my”, w której znika napięcie pomiędzy jednostką a zbiorowością. Zbiorowość stanowi tu – wedle określenia filozofa – „życiową treść samej osoby”<sup>14</sup>. Charakteryzując w ten sposób *sobornost'*, Frank dokłada jednak wszelkich starań, by nie sprawiać wrażenia, że osobę traktuje jako coś wtórnego w stosunku do zbiorowości, choćby najbardziej harmonijnej i organicznej. Tak pojęta *sobornost'* jest w jego przekonaniu warunkiem istnienia *obszczestwiennosti*, a jednocześnie wymaga jej jako swoistej „warstwy ochronnej”, gwarantującej przetrwanie. Frank opisuje *obszczestwiennost'* jako zatอมizowaną i pełną konfliktów, zachowującą względną spójność jedynie dzięki organizacji zakładającej moment przymusu. Jego nieuchronność sama w sobie świadczy o istnieniu w planie *obszczestwiennosti* antagonicznego napięcia między jednostką a ogółem.

Uznanie *obszczestwiennosti* i *sobornosti* za nierozdzielne aspekty bytu społecznego umożliwiło rozstrzygnięcie dylematu syngularyzmu i kolektywizmu. Zdaniem Franka obie orientacje ze zmiennym szczęściem współzawodniczą ze sobą, odkąd pojawiła się filozoficzna refleksja nad społeczeństwem, a więc od czasów kolektywisty Platona i syngularysty Kalliklesa. Ich przeci-

<sup>14</sup> S. L. Frank: *Duchownyje osnovy obszczestwa. Wwiedienije w socyalmuju filozofiju*, Nju Jork 1988, s. 114.



wieństwo należy jednak uznać za pozorne, nie opisują one bowiem tego samego. Syngularyzm jest nie najgorszym opisem warstwy zewnętrznej bytu społecznego, kolektywizm zaś niedoskonałym opisem głębokiej *sobornosti*.

Organiczna i harmonijna *sobornost'*, nie jest jednak wspólnotą doskonałą, a ściślej – jest doskonała jedynie potencjalnie. Ścisły związek zachodzący w planie *sobornosti* pomiędzy jednostką a zbiorowością pociąga za sobą obustronną zależność: oznacza to między innymi, że wewnętrzna, moralna ewolucja jednostki przesądza o stanie całej zbiorowości. Podobnie jak każde „ja” i wraz z nim, zbiorowość przeobraża się pod działaniem łaski, może doskonalić się lub upadać. Wynika to z samej natury *sobornosti*, będącej jednością w wielości, ale i dowodzi, że jedność ta może być mniej lub bardziej organiczna i harmonijna – w ujęciu Franka są to najwyraźniej cechy stopniowalne. Istotnym elementem takiego stanowiska jest utożsamienie przemiany moralnej z przemianą ontologiczną: przyjęcie lub odrzucenie łaski pociąga za sobą ontologiczny postęp lub regres *sobornosti*.

Już choćby dlatego, że głęboka warstwa bytu społecznego może się ontologicznie doskonalić lub ulegać inwolucji, relacja pomiędzy warstwą głęboką a powierzchniową nie jest raz na zawsze ustalona. Oczywiście także *obszczestwiennost'* może, przynajmniej w pewnym zakresie, rozwijać się niezależnie od przemian *sobornosti*. Ponieważ jednak oba aspekty bytu społecznego są ze sobą nierozdzielnie powiązane, brak stosowności pomiędzy formami zewnętrznej organizacji i bytową ewolucją *sobornosti* prowadzi do katastrofalnych następstw. Tu właśnie pojawia się zagadnienie utopizmu, który zdaniem Franka polega na nieprzystosowaniu sfery *obszczestwiennosti* do sfery *sobornosti* – na rozdźwięku między formami zewnętrznej organizacji i jej organicznym podłożem.

Zdaniem myśliciela, istnieją takie formy organizacji, które nie dają się uzgodnić z bytową naturą *sobornosti* niezależnie od tego, jak dalece jest ona organiczna i harmonijna (na przykład radykalny egalitaryzm oraz konsekwentny anarchizm). W przypadku

każdej próby ich urzeczywistnienia mamy do czynienia z utopizmem w mocnym znaczeniu, który nie jest niczym innym jak skazaną na klęskę próbą ustanowienia Królestwa Bożego w doczesnej rzeczywistości. Jego łatwo rozpoznawalną cechą jest dążenie do usunięcia wszelkiego zła z życia społecznego środkami zewnętrznego przymusu.

Niebezpieczniejszy pod pewnymi względami, bo trudniejszy do zidentyfikowania, jest utopizm w słabym znaczeniu, polegający na wprowadzaniu takich form organizacji, które w pewnych sytuacjach nie pozostają w sprzeczności z bytową naturą *sobornosti*, ale w danym momencie nie są do niej przystosowane. Są to formy wypróbowane w przeszłości lub dotąd nie urzeczywistnione, lecz pozbawione łatwo rozpoznawalnych cech utopii i z pozoru nie stwarzające żadnego zagrożenia. W tym kontekście Frank wprowadza istotne rozróżnienie na utopizm progresywny i konserwatywny. Pierwszy pojawia się tam, gdzie dochodzi do przedwczesnego zniesienia zakazów niezbędnych ze względu na niedostateczne zaawansowanie moralne danej społeczności. Polityczna ewolucja *obszczestwiennosti* wyprzedza w tym wypadku moralną i bytową ewolucję *sobornosti*. Drugi polega na odmówieniu zbiorowości praw, do których dawno już moralnie dorosła, i pojawia się zwykle na fali konserwatywnego odwetu po stłumieniu rewolucji. W tym wypadku ewolucja *obszczestwiennosti* nie nadąża za ewolucją *sobornosti*.

Niektóre formy organizacji są zawsze przeciwnie skuteczne, inne w określonych sytuacjach bywają dobroczynne, ale nie ma takich, które byłyby dobroczynne zawsze. Utopizm jest więc zagrożeniem, które nigdy nie znika, chociaż nie zawsze musi osiągać takie natężenie jak w XIX i XX wieku, kiedy to sprzyjał mu powszechnie panujący w historiozofii progresywny finalizm. Straszliwe katastrofy, jakimi były wojny światowe i rewolucja proletariacka, ujawniły bezpodstawność progresywnego i zmusiły do ponowienia pytania o sens historii. Na pytanie to Frank udziela dwóch odpowiedzi – filozoficznej i filozoficzno-religijnej.

Pierwsza jest próbą pomyślenia sensu historii w granicach immanencji – historię można potraktować jako proces „edukacji [wospitanije] ludzkości”, polegający na gromadzeniu się doświadczeń. W języku filozofa ma to więcej niż jedno znaczenie, bo i sam ten proces ma wiele piętér i aspektów. Frank mówi więc o nawarstwianiu się dokonań kulturowych; uważa, że żadne wartości kultury nie giną bezpowrotnie. W dziejach kultury odbywa się proces kumulacji, którego mechanizm jest dla nas nie całkiem jasny (stara- jąc się go zrozumieć, Frank odwołuje się do Bergsonowskiej koncepcji trwania). Ale sensowność historii polega nie tylko na tym. Rosyjski filozof dostrzega ponadto coś, co można by nazwać sensem potencjalnym dziejów. Historyczne doświadczenie człowieka może stać się przedmiotem refleksji, dzięki której uzyska on samo- świadomość, rozpozna swą istotę i sytuację egzystencjalną, a w konsekwencji także świat, w ograniczonym zakresie, będzie mógł uczynić lepszym (na przykład doświadczenie społecznych ka- tastrof pomaga zbudować ontologię bytu społecznego i lepiej zor- ganizować państwo). Jednakże dotarcie do tej wiedzy jest właśnie zadaniem właściwie pojętej filozofii historii, przyglądającej się róż- nym epokom jako manifestacjom nieziennej duchowej istoty człowieka. Filozofia historii może się wywiązać z tego zadania lub nie – tylko w drugim przypadku dzieje będą miały sens.

Przedstawione stanowisko było w przekonaniu Franka niejako historiozofią minimum, na którą mogliby przystać wszyscy, niezależnie od swych światopoglądowych wyborów. Istniała jed- nak możliwość jego religijnej reinterpretacji. W powstałej w ten sposób historiozofii chrześcijańskiej dzieje okazywały się procesem „ureczywistniania prawdy Chrystusowej”. Frank, jak się wy- daje, dostrzegał trzy aspekty tego procesu.

Po pierwsze: człowiek dzięki doświadczeniu historycznemu – powoli dociera do sensu objawienia. Historia jest więc długo- trwałą lekturą Pisma, w trakcie której stopniowo dochodzimy do zrozumienia zawartej w nim prawdy. Pewne treści chrześci- jańskiego objawienia – na przykład nauka o bogosynostwie czło- wieka i prawach osoby – zostały odkryte całkiem niedawno i do-

piero od niedawna próbuje się z nich wyprowadzać praktyczne wnioski<sup>15</sup>. Właściwie całą historię chrześcijaństwa Frank postrzegał jako dzieje kolejnych dezinterpretacji jego paradoksalnych, i dlatego łatwo ulegających przeinaczeniu, prawd. Przez całe stulecia Kościół nie rozumiał na przykład, że ograniczając wolność jednostki i stosując religijną przemoc, dopuszcza się bluźnierczego zamachu na Bogopodobną osobę. Historyczne konsekwencje takich błędów – od łamania sumień po ludobójstwo – stanowią doskonałą ilustrację starej prawdy, iż najgroźniejsza jest degeneracja tego, co najbardziej wartościowe (*corruptio optimi pessima*).

Po wtóre: zrozumiałwszy Pismo, uzyskujemy możliwość skuteczniejszego działania na rzecz takiego przekształcenia społeczeństwa, które zbliżałoby je do chrześcijańskiego ideału. Ideał ten jest nieosiągalny w planie historycznym – samo wyrażenie „państwo chrześcijańskie” stanowi *contradictio in terminis*, albowiem tam, gdzie wszyscy byliby prawdziwymi, odmienionymi przez łaskę chrześcijanami, aparat ucisku i kontroli byłby zbędny. Nie oznacza to naturalnie, że wszystkie porządki polityczne i społeczne są równie odległe od ideału: zbliżają się do niego te, które w danych warunkach stanowią realizację prawa naturalnego, nie pokrywającego się z żadnym konkretnym systemem zakazów i norm. Zdaniem Franka obowiązkiem chrześcijanina jest aktywne przeciwstawianie się złu, a jedną z form takiej aktywności stanowi działalność polityczna, do której myśliciel przywiązuje wielką wagę. Jej celem, i w ogóle celem wszelkiego działania, nie jest jednak zbawienie świata, czyli ostateczne zwycięstwo nad złem – nastąpi to dopiero w momencie eschatologicznej przemiany – ale ograniczenie naporu destrukcyjnych sił. Frank wielokrotnie daje do zrozumienia, że powstrzymanie ekspansji zła wymaga od człowieka ciągłego napięcia woli i nadzwyczajnej aktywności. Jedynie nasze heroiczne wysiłki zapobiegają osunięciu się w chaos świa-

<sup>15</sup> Por. S. Frank: *Świat w t'mie. Opyt christianskoj etiki i socjalnoj filosofii*, Paryż 1949, s. 360.

ta, którego istnienie jest trwaniem na krawędzi katastrofy. Niekiedy jednak człowiek zapomina o swej misji, a wówczas dochodzi do kataklizmu, który jednak nigdy nie ma, i nie może mieć, charakteru ostatecznego ze względu na boskie pochodzenie stworzenia i zawarte w nim nienaruszalne *quantum* Dobra. Konsekwencją omówionego tu stanowiska jest osobliwe objaśnienie zjawiska postępu historycznego i społecznego: okazuje się, że to, co nazywamy postępem, jest jedynie zbliżaniem się do stanu względnie uporządkowania stworzenia po kolejnej katastrofie.

Po trzecie: historia jest długotrwałym przygotowywaniem eschatologicznej przemiany. Przez cały czas, za pośrednictwem człowieka, który właściwie korzystając ze swej wolności, może stać się ich medium, działają w świecie siły łaski. Świat „dojrzewa” do przeobstwienia – charakterystyczna metafora Franka – aczkolwiek w planie historycznym nie obserwujemy zjawisk, które by to jednoznacznie potwierdzały. Natura tego providencjalnego procesu pozostaje dla nas zagadką, jedno wszakże można powiedzieć z całą pewnością – że nie ma on charakteru ewolucyjnego. Siły łaski nacierają i cofają się, jej przyplwy następują na przemian z kontratakami zła, wszystko to jednak ostatecznie sprzyja kumulacji Boskich energii, za których sprawą dokona się przeobrażenie świata. W ujęciu Franka – tak możemy to podsumować – historia jest Bogo-ludzkim procesem zmierzającym do eschatologicznej transformacji, którego wynik został już przesądzony, lecz przebieg zależy od człowieka.

## Inni przedstawiciele filozofii wszechjedności

Jakkolwiek reprezentatywna byłaby filozofia Franka dla nurtu, do którego przynależał, w żadnym razie nie była ona syntezą wszystkich istotnych idei pojawiających się w tym nurcie. Stanowisko Franka w jednym albo w dwóch ważnych punktach – zależnie od tego, z kim będziemy go porównywać – różniło się od koncepcji pozostałych filozofów wszechjedności. Frank, za-

sadniczo rzecz biorąc, ujmował wszechjedność statycznie, a nie dynamicznie. Taki charakter miała w każdym razie jego filozofia bytu; z historiozofią rzecz miała się nieco inaczej, ale w systemie Franka stanowiła ona tylko jeden z elementów, nie dopracowany i nie najważniejszy. Ponadto Frank zupełnie zignorował problematykę soziologiczną, która u wielu filozofów wszechjedności znajdowała się w centrum uwagi.

Myslicielem najbardziej może przypominającym Franka, ze względu na rozmach metafizycznej spekulacji i nawiązania do Mikołaja z Kuzy, był Lew Płatonowicz Karsawin. Urodzony w 1882 w Petersburgu, z wykształcenia historyk, przez lata z powodzeniem zajmował się badaniami mediewistycznymi, ale jego prawdziwą pasją była filozofia. W roku 1922, wraz z innymi wybitnymi rosyjskimi intelektualistami został zmuszony do opuszczenia ojczyzny; po kilku latach spędzonych w Niemczech i we Francji osiedlił się na Litwie, wykładał na uniwersytetach w Kownie i w Wilnie. Po zakończeniu drugiej wojny światowej, gdy Litwa stała się republiką radziecką, został aresztowany i zesłany do łagru; zmarł, nie odzyskawszy wolności, w 1952. Karsawin przez pewien czas związany był z ruchem euroazjatów; uważał nie bez słuszności, że jego filozofia mogłaby stać się teoretyczną podstawą ich ideologii. Możliwe, iż to właśnie przypięczętowało jego los, gdy znalazł się ponownie w zasięgu władzy radzieckiej, a ponad wszelką wątpliwość stało się okolicznością obciążającą.

W filozoficznym piarstwie Karsawina z łatwością można wyróżnić dwie poetyki, które nazwałbym umownie *stylizatorską* i *neoscholastyczną*. Pierwszą reprezentują rozprawy, w których Karsawin z jakichś przyczyn wprowadza różnego rodzaju chwyt literackie (kompozycję ramową, fikcyjne podmioty, stylizację językową). W niektórych pracach współlistnieją z nimi wątki autobiograficzne czy wręcz konfesyjne. Taki charakter mają zwłaszcza *Noctes Petropolitanae*, zbiór napisanych na poły poetycką prozą medytacji metafizyczno-erotologicznych, a zarazem *hommage* dla Jeleny Skrzyńskiej – ukochanej filozofa, z którą wkrótce po wydaniu książki rozdzieliła go emigracja, a którą

po raz ostatni widział wieziony do łagru, na dworcu w Leningradzie w roku 1950<sup>16</sup>. Wydaje się, iż Karsawin poszukiwał formy, która pozwoliłaby mu z jednej strony zdystansować się od własnych koncepcji, nieraz bardzo już odległych od standardów współczesnej filozofii, a z drugiej – tchnąć więcej życia w abstrakcyjne konstrukcje poprzez odsłonięcie ich subiektywnej, egzystencjalnej genezy. Najważniejsze z prac utrzymanych w tej konwencji to: *Saligia* [*Saligia*] (1919), wspomniane *Noctes Petropolitanae* [*Noctes Petropolitanae*] (1922), *Otchłanie szatańskie. Oficy i Bazylides* [*Głubiny sataninskieje. Ofity i Bazylid*] (1922), *Sofia ziemska i niebiańska* [*Sofija ziemnaja i gorniaja*] (1922), *Diałogi* [*Diałogi*] (1923). W drugiej poetyce – dla której charakterystyczne jest upodobanie do spekulacji, drobiazgowo dystynkcje terminologiczne, obfitość paradoksów i neologizmów – utrzymane są wielkie traktaty: *Filozofia historii* [*Filozofija istorii*] (1923), *O osobie* [*O licznosti*] (1929), *O zasadach. Próba chrześcijańskiej metafizyki* [*O naczalach. Opyt christianskoj metafizyki*] (1925). Pracą z pogranicza filozofii i historii filozofii, napisaną w sposób konwencjonalny, lecz niezwykle interesującą, jest obszerne studium *Giordano Bruno* [*Dziordano Bruno*] (1923), w którym Karsawin szczegółowo analizuje związki między filozofią Bruna i Kuzańczyka.

Karsawin miał chyba jeszcze większe trudności z opisaniem relacji między Bogiem i stworzeniem niż Frank, ponieważ kładł większy nacisk na identyczność Boga, absolutnego bytu i wszechjedności. Jeżeli Bóg jest absolutem – wszechjednością, stworzenie nie może być wobec niego zewnętrzne, a wobec tego albo akt stworzenia nigdy nie miał miejsca, albo był aktem, nie tyle stworzenia świata, ile przyrostu samego Boga. Obie możliwości należało wykluczyć jako prowadzące do panteizmu, którego rosyjski myśliciel pragnął za wszelką cenę uniknąć. Istnienie Boga-Absolutu z istnieniem stworzenia można było jed-

<sup>16</sup> Por. L. P. Karsawin: *Małyje soczinenija*, oprac. S. S. Choruz'ij, Sankt-Pietierburg, 1994, przypis red. s. 523.

nak pogodzić, jeśli przyjęło się, że akt kreacji świata oznaczał samoograniczenie Boga. Wynikało stąd, że byt stworzony jest razem z teofanią i nicością – teofanią, czyli obrazem Boga, w stopniu, w jakim istnieje; nicością w stopniu, w jakim jest od Boga odrębny. Ujmując to inaczej: nie jest on ani prawdziwym bytem, ani nicością, lecz sytuuje się gdzieś pomiędzy nimi<sup>17</sup>. Były to śmiałe metafizyczne paradoksy, w których Karsawin znajdował szczególne upodobanie.

Ściśle rzecz biorąc stworzenie nie jest zresztą teofanią, ale mnogością teofanii, różniących się stopniem doskonałości, jako że nie wszystkie byty z tą samą siłą opierają się Bogu, który pragnie się w nich przejawić. Stanowisko takie stało się przesłanką skrajnego metafizycznego optymizmu i bezwarunkowej akceptacji prywatycznej koncepcji zła. Niewielu myślicieli w historii filozofii broniło jej z taką determinacją jak Karsawin: wszystko, co istnieje, w stopniu w jakim istnieje, jest dobrem; zło sprowadza się do niedoboru istnienia (jednostronności dobra); wszystkie osoby zmierzają do Boga, a ich wolność ogranicza się do decydowania o tym, jak szybko pokonają tę drogę. Prócz osób – tworzących wielostopniową ontologiczną hierarchię: osobą jest jednostka, lecz także para kochanków połączonych autentyczną miłością, naród czy ludzkość (osoby symfoniczne) – nic zresztą nie istnieje. Świat rzeczy, czas i przestrzeń są skutkiem dezintegracji personalistycznego kosmosu, która jednak nie posunęła się tak daleko, by zanikła międzysobowa więź. Drogę do Absolutu przebywamy więc wszyscy razem, a o naszej zdolności do absorbowania teofanii decydują poczynania innych; i odwrotnie – to od nas zależy, jak dalece inni okażą się zdolni do jej przyjęcia. Nie ma wątpliwości, że mamy tu do czynienia z metafizyczną reinterpretacją głoszonej w *Braciach Karamazow* przez starca Zosimę zasady powszechnej solidarności moralnej. „Moja wina – pisał Karsawin – jest winą wszystkich; wina wszystkich

<sup>17</sup> Por. G. A. Wetter: *L. P. Karsawin [w:] Russkaja religiozno-filosofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, op. cit., s. 253.



jest moją winą. Wszystko istnieje we wszystkim. We mnie grzeszy i cierpi, odkupując swój grzech, wszechjeden Adam; we mnie zawinił cały świat. I nie jestem w stanie sam, w mojej osobności, iluzorycznej, choć dla mnie realnej, przewyciężyć winy-kary, przeciwstawić się rozkładowi i osiągnąć życia poprzez śmierć. Albowiem nie ma »mojej« winy i »mojej« kary, jest jedynie powszechna wina i kara. Na zewnątrz mnie, w innych, i we mnie. I moje przeistoczenie powinno być przeistoczeniem całej ludzkości, a wraz z nią całego świata”<sup>18</sup>. Ponieważ grzech, niepodatność na teofanię, jest tu nieodłączny od cierpienia i kary, spowodowanych oddaleniem od Boga, teza o istnieniu wspólnoty osób, do pewnego stopnia zdeintegrowanej, lecz nie wykluczającej metafizycznej współodpowiedzialności, staje się ważnym punktem Karsawinowskiej teodycei – pozwala objaśnić zjawisko cierpienia nie zawinionego przez jednostkę, które inaczej byłoby nie do pogodzenia z wypracowaną przez myśliciela koncepcją wieczności.

Paradoks wieczności i czasu Karsawin stara się bowiem rozwiązać, traktując czas jako niedoskonałą formę postrzegania wieczności przez ułomne, nie przebóstwione jeszcze osoby. Na skutek swej niedoskonałości są one niezdolne do ogarnięcia wieczności w całej jej pełni i mogą postrzegać jedynie jej pojedyncze, wyizolowane momenty – trwanie w czasie polega na przeżywaniu kolejnych momentów wieczności. Po przebóstwieniu osoby, gdy zmieni się jej percepcja wieczności, to, co przeżyła ona w czasie, okaże się częścią wieczności i zostanie na zawsze utrwalone. Oznacza to, że z perspektywy Boga, który istnieje poza (ponad) czasem, wszystkie ja przyjęły już pełnię teofanii, czyli osiągnęły przebóstwienie. Karsawin bez wahania akceptuje takie wnioski wraz z jego istotną konsekwencją soteriologiczną – przeświadczeniem o fatalizmie przebóstwienia. „Z naszej winy leniwie i powoli, lecz niezawodnie i nieuchronnie [*wierno i nie-*

<sup>18</sup> L. P. Karsawin: *Noctes Petropolitanae* [w:] idem: *Małyje soczinienija*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 175.

*izbieżno*] zmierzamy do Boga, wypełniając swe przeznaczenie, i będziemy tak pozostawać w ruchu, dopóki nie przewyżcimy własnego odrętwienia i Bóg nie stanie się wszystkim we wszystkim [...]”<sup>19</sup>.

Niejako ubocznym produktem rozwiązania paradoksu czasu i wieczności staje się rozwiązanie dylematu piekła i apokatastazy. Jeśli po przebóstwieniu wszystko, co zostało przeżyte w czasie, zostanie „uwiecznione” – w wieczności pozostaną na zawsze zarówno chwile szczęścia, jak i cierpienia wynikłe z grzechu i oddalenia od Boga<sup>20</sup>. Znaczący myśliciel Karsawina Gustaw Wetter słusznie więc zauważał, że koncepcja taka jest połączeniem nauki o apokatastazie z nauką o wiecznym potępieniu<sup>21</sup>. „Wszyscy są zbawieni, pomimo, że wszyscy są w piekle” – oznajmiał w sposób usuwający jakiejkolwiek wątpliwości rosyjski myśliciel<sup>22</sup>.

Intrygującym zjawiskiem była również, z pewnych względów, Karsawinowska filozofia historii. Nie cieszyła się ona nigdy takim zainteresowaniem jak koncepcje Sołowjowa czy Bierdiajewa – czemu skądinąd trudno się dziwić, gdyż Karsawin nie był ani tak wnikliwym diagnostą współczesności jak Bierdiajew, ani też nie miał prorockich predyspozycji Sołowjowa – jednakże na tle rosyjskiego renesansu z pewnych względów okazuje się tworem nie mającym analogii. Jest to jedyna próba skonstruowania filozofii historii w pełni respektującej założenia metafizyki wszechjedności, choć nie jedyna filozofia historii stworzona przez metafizyka wszechjedności. Jednakże o ile omówiona

<sup>19</sup> L. P. Karsawin: *Saligia ili wies'ma kratkoje i duszepoleznoje razmyszlenije o Bogie, mirie, czelowiekie, zle i siemi smiertnych griechach* [w:] idem: *Małyje sozczinienija*, op. cit., s. 45.

<sup>20</sup> Na ten temat nieco szerzej zob. S. Mazurek: *Metafizyka miłości Lwa Karsawina* [w:] idem: *Filantrop czyli Nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, op. cit., s. 171–172.

<sup>21</sup> Por. G. A. Wetter: op. cit., s. 259.

<sup>22</sup> L. P. Karsawin: *O licznosti*, Kaunas 1929, s. 218 [cyt. za G. A. Wetter: ibidem].

już przez nas historiozofia Siemiona Franka jest w dużym stopniu niezależna od jego metafizyki i pod niejednym względem przypomina koncepcje egzystencjalisty Bierdiajewa, o tyle Karsawin w filozofii historii przez cały czas pozostaje wierny założeniom własnej metafizyki, filozofię historii czyni niejako jej odzworowaniem. Podmiotem dziejów jest wedle Karsawina ludzkość, pojęta jako osoba symfoniczna, a cała historia to aktualizowanie się jej potencji w rozmaitych indywidualizacjach – narodach, klasach, cywilizacjach, będących oczywiście także bytami osobowymi<sup>23</sup>. Ponieważ jest to proces dokonujący się w czasie, nie tylko wszyscy jego uczestnicy, ale i wszystkie jego fazy okazują się równie istotne – wszystkie epoki historyczne są równouprawnione jako manifestacje wszechjedności i, w ostatecznej instancji, Absolutu. Umożliwia to przeprowadzenie radykalniejszej niż u innych rosyjskich myślicieli krytyki progresywizmu. Bierdiajew, Frank i inni nie widzieli w historii stałego postępu, jednakże samo pojęcie postępu na gruncie ich historiozofii nie było pozbawione sensu – właśnie dlatego mogli stwierdzać jego nieobecność w historycznej empirii. W historiozofii Karsawina linearny postęp w ogóle nie daje się pomyśleć – dzieje ludzkości nie są tu drogą do celu, przebiegającą bez zakłóceń lub przerywaną katastrofami, ale pewną stopniowo ujawniającą się całością.

W innym kierunku zmierzała refleksja nad wszechjednością w filozofii Sergiusza Nikołajewicza Bułgakowa, który skupił się na problematyce soziologicznej, wprowadzonej przez Sołowjowa, i przekształcił ją nieomal w odrębny dział filozofii bytu.

Jeden z najbardziej kompetentnych badaczy dwudziestowiecznej filozofii rosyjskiej Sergiusz Chorużyj charakteryzował Bułgakowa jako myśliciela może nie najwybitniejszego, lecz kto wie, czy nie najbardziej reprezentatywnego dla rosyjskiego rene-

<sup>23</sup> Por. W. Ch. Bołotokow, A. M. Kumykov: *Wydażuszcziesia predstavitieli ruskoj socyarno-filosofskoj mysli pierwoj połowiny XX wieka*, Moskwa 2002, s. 202.

sansu w ogóle<sup>24</sup>. Zarówno w odniesieniu do twórczości, jak i – w większym jeszcze stopniu – biografii filozofa jest to stwierdzenie nie pozbawione podstaw. Bułgakow przyszedł na świat w rodzinie prowincjonalnego duchownego w roku 1871, studiował w seminarium duchownym, a po porzuceniu go na wydziale prawa Uniwersytetu Moskiewskiego; w Niemczech odbył studia z zakresu ekonomii politycznej i tej dziedziny dotyczyły jego pierwsze publikacje. Nie trzeba dodawać, że zaczynał jako marksista, by po krótkotrwałym epizodzie idealistycznym przejść na pozycje filozofii religijnej. (Samo określenie „od marksizmu do idealizmu” pochodzi zresztą od tytułu zbioru szkiców Bułgakowa.) W jego wypadku zmiana stanowiska filozoficznego zbiegła się z głębokim kryzysem egzystencjalnym i osobistym nawróceniem, którego fazy opisał w książce *Światłość niegasnąca* [*Swiet niewieczernij*] (1917), swym głównym dziele filozoficznym (w nawróceniu Bułgakowa wielką rolę odegrało przeżycie transcendencji towarzyszące przeżyciu piękna natury). W inny sposób fazy tego samego procesu dokumentowały artykuły zamieszczone przez myśliciela w *Problemach idealizmu*, *Drogowskazach* i *De profundis* (Bułgakow wraz z Bierdiajewem, Struwem i Frankiem należał do wąskiego grona autorów, którzy uczestniczyli we wszystkich trzech almanachach), a jego finałem stało się przyjęcie święceń kapłańskich w roku 1918. Nie pozostało to bez wpływu na zainteresowania teoretyczne Bułgakowa – albowiem od tego momentu przestaje się on zajmować filozofią, a koncentruje na teologii. Jednakże tak jak w pracach filozoficznych pojawiały się pojęcia teologiczne, w rozprawach z teologii nie brak treści filozoficznych. Zmuszony do emigracji w pamiętnym roku 1922, filozof ostatecznie osiedlił się w Paryżu; wykładał w działającym tam Instytucie Teologicznym św. Sergiusza. Zmarł w 1944 roku.

<sup>24</sup> Por. S. S. Chorużyj: *Sofija-kosmos-matierija: ustoi filozofskoj mysli otca Siergija Bułgakowa* [w:] idem: *Posle pierierywa. Puti russkoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 99.

We wczesnym okresie Bułgakow napisał wiele prac z zakresu ekonomii, z których najważniejszą jest *Filozofia gospodarki* [*Filosofija choziajstwa*] (1912). W zbiorach *Od marksizmu do idealizmu* [*Ot marksizma k idealizmu*] (1903) i *Dwa państwa* [*Dwa grada*] (1911) znalazło się wiele tekstów przynoszących wnikliwą analizę ideologii marksistowskiej, niekiedy prekursorских w stosunku do dużo późniejszych ustaleń marksologicznych<sup>25</sup>. Podsumowaniem teologicznych dociekań Bułgakowa stały się dwie trylogie, zwyczajowo nazywane *małą* i *dużą*. Na małą trylogię składają się rozprawy *Przyjaciel Oblubieńca* [*Drug Zenicha*] (1927), *Krzew niegorejący* [*Kupina nieopalimaja*] (1927) i *Drabina Jakubowa* [*Lestwica Iakowla*] (1929); duża trylogia opatrzona tytułem *O Bogocześnictwie* [*O Bogoczetowieczestwie*] obejmuje traktaty *Baranek Boży* [*Agniec Bożyj*] (1933), *Pocieszyciel* [*Utieszytiel*] (1936); *Naręczona Baranka* [*Niewiasta Agnca*] (1945). Pośmiertnie ukazała się jeszcze *Apokalipsa św. Jana* (*Próba interpretacji dogmatycznej*) [*Apokalipsis Joanna. (Opyt dogmaticzeskiego issledowanija)*] (1948), praca poświęcona zagadnieniom eschatologicznym, zawsze przykuwającym uwagę Rosjan.

U Bułgakowa odnajdujemy wątki pokrewne metafizycznym systemom Franka czy Karsawina – przeświadczenie, że byt jest wszechjednością, antynomiczność, skojarzenie genezy zła z nicością. Jednakże w jego rozległym dorobku filozoficzno-teologicznym przez lata poczesne miejsce zajmuje nieobecna u tamtych myślicieli problematyka sofiologiczna. Bułgakow nie szczędził wysiłków, by uświadomić swoim współczesnym filozoficzną wielkość Sołowjowa, miał jednak zastrzeżenia co do jego nauki o Sofii, uważał, że wymaga ona uzupełnień i korektur<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Por. A. Walicki: *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu* [w:] *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, red. W. Rydzewski, M. Bohun, Kraków 1999, s. 51–57.

<sup>26</sup> Por. S. Lewickij: *O. Siergij Bułgakow* [w:] *Russkaja rieligiozno-filosofska ja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, op. cit., s. 205.

W rzeczywistości kontynuował jeden z wariantów Sołowjowskiej sofiologii – ten, w którym pojawia się rozróżnienie na Sofię i Duszę Świata. U Bułgakowa przybrało ono ostatecznie postać rozróżnienia na Sofię stworzoną [*Sofija twarnaja*] i Sofię boską [*Sofija bożestiwennaja*], przy czym ta pierwsza pozostawała w ontologicznym związku z tą drugą. Trudności, na jakie napotykał rosyjski myśliciel, brały się stąd, że Sofię traktował on jako ogień w akcie stwórczym pośredniczące między Bogiem a stworzeniem, co pociągało za sobą konieczność wytłumaczenia, w jaki sposób jest ona „zakorzeniona” w stworzeniu i w Stwórcy. To ostatnie Bułgakowowi nie do końca się chyba udało, a na pewno sposób, w jaki to zrobił, przyczynił się do konfliktu z władzami emigracyjnej Cerkwi, które potępiły jego sofiologię jako heterodoksyjną. W jego dziełach dopatrzone zostały sformułowań sugerujących, że traktuje on Sofię jako czwartą hipostazę. Świadczyło to – zdaniem licznych obrońców Bułgakowa – o przeroście ortodoksyjnej czujności, z drugiej strony trudno zaprzeczać, że Bułgakow usiłował, o ile to możliwe, zbliżyć Sofię do boskich hipostaz. Zawsze – tak jak i Sołowjow – akcentował kobiecość Sofii, jego intencją było więc prawdopodobnie wzbogacenie hipostaz o element żeński.

W przeciwieństwie do Sołowjowa Bułgakow mówił nie o upadku i powrocie Sofii (Duszy Świata) do Absolutu, ale o przenikaniu Sofii w głąb stworzenia. „Usofijnienie” stworzenia było, jak się wydaje, dalszym ciągiem aktu stwórczego. Jakkolwiek Bułgakow w publicystyce filozoficznej zdecydowanie występował przeciwko progresywiizmowi i wszelkim „religiom postępu”, w jego religijnej metafizyce element ewolucjonizmu zaznaczał się silniej niż u Sołowjowa<sup>27</sup>, gdzie cała reintegracja stworzenia, nie ujęta w schemat samowz bogacającej się alienacji, pozostawała jedynie powrotem do punktu wyjścia, a więc procesem do pewnego stopnia jałowym. O odmienności stanowiska Bułgakowa świadczyło również zdecydowane wyekspono-

<sup>27</sup> Por. S. S. Choruz'ij: op. cit., s. 93–94.

wanie tezy o powszechności zbawienia; równie mocno Bułgakow podkreślał, że będzie ono dotyczyło kosmosu i cielesności. Tłumaczy to, dlaczego filozofię Bułgakowa niektórzy badacze traktowali jako religijną transpozycję marksistowskiego finalizmu czy jeden z przykładów świadczących o zależności rosyjskiego renesansu od marksizmu<sup>28</sup>.

Najmłodszym z metafizyków wszechjedności, a przy tym postacią pod wieloma względami niezwykłą, budzącą wiele kontrowersji i niewątpliwie tragiczną, był Paweł Aleksandrowicz Florenski (1882–1937). Syn Rosjanina i Ormianki, studiował matematykę i filozofię na Uniwersytecie Moskiewskim; później ukończył Moskiewską Akademię Duchowną, działającą przy Ławrze Troicko-Siergijewskiej – jednym z najważniejszych duchowych centrów rosyjskiego prawosławia – i przyjął święcenia kapłańskie. Florenski nie emigrował z Rosji po rewolucji, ale próbował, nie wyrzekając się swych przekonań, znaleźć sobie miejsce w nowej sytuacji. Przez jakiś czas było to możliwe, ponieważ jego rozległa wiedza z zakresu przyrodoznawstwa i techniki stanowiła dla nowej władzy cenny kapitał. Dziś, gdy wiemy już wiele o logice rosyjskiej rewolucji, zdajemy sobie sprawę, iż na dłuższą metę Florenski nie mógł uniknąć swego losu i właściwie od początku był skazany. Tragizm jego biografii polega na tym, że dla niego samego logika ta, ze zrozumiałych względów, nie była wcale przejrzysta. Pierwsze aresztowanie, do którego doszło w 1928 roku, nie miało jeszcze tragicznych następstw – obeszło się bez procesu, Florenskiego zesłano jedynie na prowincję, skąd dzięki interwencji ustosunkowanych przyjaciół szybko powrócił do Moskwy. Po drugim aresztowaniu, w roku 1933, sprawy wzięły gorszy obrót – tym razem Florenski został oskarżony o udział w antypaństwowym spisku i skazany na dziesięć lat łagru. Po krótkim pobycie na Syberii trafił do obozu na Sołowkach, w czym trudno

<sup>28</sup> Por. ibidem, s. 95, G. A. Wetter: *Russkaja religioznaja filosofija i marksizm* [w:] *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, op. cit., pass.

nie dopatrywać się – zależnie od przekonań – ironii losu lub tajemniczego zrządzenia opatrności. Sołowiecki łagier mieścił się w słynnym niegdyś na całą Rosję klasztorze, przez wieki będącym na poły autonomiczną republiką mnichów. Florenskiemu ostatnie lata przyszło więc spędzić w miejscu będącym diaboliczną kpiną z ideałów tak drogiego mu prawosławnego monastycyzmu: w okrutnym świecie kolonii karnej stworzonej przez programowo antychrześcijański reżim tam, gdzie mnisi starali się tworzyć namiastkę Królestwa Bożego na ziemi. Przez długi czas uważano, że Florenski zmarł w roku 1943 w jednym z syberyjskich łagrów<sup>29</sup>; w rzeczywistości został rozstrzelany w Leningradzie w grudniu 1937 roku<sup>30</sup>. Była to jedna z niezliczonych egzekucji wykonanych podczas wielkiej czystki, gdy wśród osób przeznaczonych do natychmiastowej eksterminacji znalazło się również wielu więźniów politycznych, z jakichś względów uznanych za szczególne zagrożenie dla systemu.

Dorobek Florenskiego to cała biblioteka prac z najrozmaitszych dziedzin – od matematyki przez elektrotechnikę, językoznawstwo, folklorystykę, historię sztuki aż po teologię i filozofię – nie ma jednak najmniejszych wątpliwości, że jego filozoficznym *opus magnum*, zbierającym wszystkie istotne idee i przemyślenia, jest wydany w roku 1914 obszerny traktat *Filar i podpora prawdy. Próba prawosławnej teodycei w dwunastu listach [Stołp i utwierdżeniej istiny. Opyt prawosławnojej fieodicej w dwienadcati pis'mach]*. Prócz tego Florenski opublikował jeszcze między innymi *Kosmologiczne antynomie Immanuela Kanta [Kosmologiczne-*

<sup>29</sup> Por. np. B. Filippow: *O. Pawieł Florienski* [w:] *Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, op. cit., s. 359; T. Wenclowa: *Pawieł Florienski (1882–1943)* [w:] Ż. Niwa, I. Sierman, W. Strada, Je. Etkind [red.]: *Istorija russkoj literatury. XX wiek. Sieriebrianyj wiek*, Moskwa 1995, s. 209, 211.

<sup>30</sup> Por. Z. P [Z. Podgórzec]: *Florenski* [w:] *Słownik pisarzy rosyjskich*, [red.] F. Nieuważny, Warszawa 1994, s. 119; Ihumen Andronik (A. S. Trubaczew) *Żyzń i sud'ba* [w:] P. Florienski: *Soczinienija w czetyrioch tomach*, t. 1, Moskwa 1994, s. 35.



*skie antynomii Immanuila Kanta*] (1909), *Sens idealizmu [Smysł idealizmu]* (1914), *Pierwsze kroki filozofii. Z wykładów z historii filozofii [Pierwye szagi filozofii. Iz lekcyi po istorii filozofii]* (1917). Mnóstwo prac Florenskiego nie ukazało się za życia ich autora, od dawna są one jednak sukcesywnie publikowane – niektóre ujrzały światło dzienne jeszcze w Związku Radzieckim, na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a ostatnio wiele z nich znalazło się w czterotomowym wydaniu dzieł Florenskiego. Z tych pośmiertnie opublikowanych rozpraw bodaj największy rozgłos zyskał *Ikonostas [Ikonostas]*, studium z pogranicza historii sztuki, estetyki i teologii (1977).

*Filar i podpora prawdy* – najważniejsze, jak już powiedzieliśmy, dzieło Florenskiego – w pierwszej chwili przede wszystkim zaskakuje niecodzienną, by nie powiedzieć dziwaczną, formą. Florenski sięgnął po konwencję epistolarną (książka składa się kilkunastu listów do fikcyjnego adresata, poświęconych najważniejszym problemom filozoficzno-teologicznym), która ma swoje miejsce w dziejach piśmiennictwa filozoficznego, ale w dwudziestym wieku była już tylko osobliwością. Tekst każdego rozdziału może być potraktowany jako komentarz do umieszczonej ponad tytułem alegorycznej ryciny z łacińskim podpisem; jest to wyraźne nawiązanie do tradycji barokowej emblematyki (ryciny zostały zresztą zapożyczone z dawnego traktatu *Symbola et Emblemata Selecta*)<sup>31</sup>. Barokowa emblematyka to oczywiście specyficzny wytwór kultury zachodniej, w jej przednowoczesnej, klasycznej i erudycyjnej wersji, jednak cała książka Florenskiego wydrukowana została – niewątpliwie na jego życzenie – czcionką o „starocerkiewnym” kroju, jednoznacznie kojarzącą się z dawnym piśmiennictwem prawosławnym. Wypisy z literatury cerkiewnej pojawiają się w niej rzeczywiście w dużych ilościach, lecz niemal równie częste są cytaty łacińskie i greckie czy wywody matematyczne z całymi sekwencjami wzorów. Partie o charakterze osobistym, czy wręcz intymnym, któ-

<sup>31</sup> Por. N. O. Łosskij: *Istorija ruskoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 205.

rych obecność sprawiła, że Florenskiego porównywano do św. Augustyna<sup>32</sup>, sąsiadując z najbardziej abstrakcyjnymi rozważaniami filozoficznymi. Pomniejsze rozprawy i szkice filozoficzne Florenskiego utrzymane są zazwyczaj w podobnej, może tylko nieco ostrożniejszej, poetyce.

Wszystko to zdaje się daleko wykraczać poza normy i konwencje epoki, skądinąd bardzo tolerancyjnej wobec najrozmaitszych synkretyzmów. Dlatego między innymi Bierdiajew widział we Florenskim przeestetyzowanego dekadenta, poszukującego ratunku w egzotycznym świecie prawosławia, nie czyniącego tego może w złej wierze, ale tak naprawdę zdolnego jedynie do przybierania wystudiowanych póz – nieomal rosyjskiego Huy-smansa. „W *Filarze i podporze prawdy* – pisał – nie ma niczego prostego, bezpośredniego, ani jednego słowa wprost dobywającego się z głębi duszy. Takie książki nie mogą oddziaływać religijnie”<sup>33</sup>. Współczesnemu czytelnikowi poetyka Florenskiego, zakładająca swobodne poruszanie się pomiędzy dyskursami tak od siebie odległymi, jak prawosławna sofiologia i teoria mnogości Georga Cantora, w naturalny sposób kojarzy się z postmodernizmem, tym bardziej więc należy podkreślić, że Florenski nie był w żadnym, choćby najbardziej osłabionym, znaczeniu prekursorem postmodernizmu. Był on wprawdzie krytykiem nowoczesności, ale występował z pozycji, które dziś – tak co do litery, jak i co do ducha – można uważać jedynie za dokładne przeciwieństwo stanowiska postmodernistycznego.

<sup>32</sup> Por. Je. N. Trubieckoj: *Swiet faworskij i prieobrażenije uma*, „Russkaja mysl” 1914 nr 5, podając za: T. Wencłowa: op. cit., s. 213; por. też: B. W. Jakowienko: *Filosophija otczajanija* [w:] P. A. Florienski: *pro et contra. Licznost’ i tworczestwo Pawła Florienskogo w ocenkie russkich myslitielej i issledowatielej. Antologija* [red.] D. K. Burlaka, K. G. Isupow, Sankt-Pietierburg 1996, s. 255; S. A. Lewickij: *Otiec Pawieł Florienski* [w:] P. A. Florienski: *pro et contra. Licznost’ i tworczestwo Pawła Florienskogo w ocenkie russkich myslitielej i issledowatielej. Antologija*, op. cit., s. 450.

<sup>33</sup> Por. N. Bierdiajew: *Stilizowannoje prawosławije myslitielej. (Otiec Pawieł Florienski)* [w:] idem: *Typy rieligioznoj mysli w Rossii*, Paris 1989, s. 544.

Niemal wszyscy piszący o Florenskim przyznają, że przeszedł on przez „czyściec sceptycyzmu” i że impulsem wprawiającym w ruch całą jego refleksję filozoficzną było pragnienie uzyskania pewności, poszukiwanie niewzruszonego fundamentu w postaci ontologicznej prawdy<sup>34</sup>. Powtarzając rozpowszechnione w środowisku rosyjskich myślicieli argumenty przeciwko nowożytności, Florenski stwierdzał, że właściwa jej orientacja antropocentryczna i racjonalistyczna, doprowadziła do dezintegracji obrazu świata, relatywizmu i zwątpienia w możliwość poznania<sup>35</sup>. Nie był jednak historiozoficznym pesymistą – uważał, że wraz z wiekiem XX rozpoczął się proces formowania „kultury innego typu”, a złowrogi, destrukcyjny renesans należy już do przeszłości<sup>36</sup>. Florenski był więc niewątpliwie jeszcze jednym apologetą „nowego średniowiecza” wśród ówczesnych rosyjskich myślicieli, jego „neomedievalizm” różnił się jednak od „neomedievalizmu” Hessena czy Bierdiajewa – był zdecydowanie tradycjonalistyczny i retrospektywny, negacja odrodzeniowego antropocentryzmu miała tu charakter bardziej jednoznaczny, co prowadziło do zwątpienia w twórcze możliwości jednostki, uzasadniało podporządkowanie jej autorytetowi religijnemu, a całej filozofii Florenskiego nadawało zabarwienie antypersonalistyczne<sup>37</sup>. W konsekwencji Florenski uznawał bezwzględny prymat prawosławia przed innymi wyznaniem chrześcijańskimi<sup>38</sup> i w istocie nie uwa-

<sup>34</sup> Por. np. B. Filippow: op. cit., s. 359–360; G. Florowski: op. cit., s. 494–495; N. Bierdiajew: op. cit., s. 548; B. W. Jakowienko: op. cit., s. 254, pass.

<sup>35</sup> Por. P. Florienski: *Florienski P. A. [Awtoriefterat]* [w:] idem: *Soczinienija w czetyrioch tomach*, t. 1, op. cit., s. 38–39; B. Filippow: op. cit., s. 368–369; Ihumen Andronik (A. S. Trubaczew): op. cit., s. 27.

<sup>36</sup> Por. P. Florienski: op. cit., s. 39; L. Je. Szaposznikow: *Russkaja rieligioznaja filosofija XIX–XX wiekow*, Niżnij Nowgorod 1992, s. 143.

<sup>37</sup> Na temat antypersonalizmu Florenskiego por. J. Kapuścik: *Między dyskursem filozoficznym, teologicznym i naukowym. Paweł Florenski na rozstajach myśli o człowieku* [w:] *Postmodernizm rosyjski i jego antycypacje* [red.] A. Gildner, M. Ochniak, H. Waszkielewicz, Kraków 2007, s. 33–37, pass.

<sup>38</sup> Por. L. Je. Szaposznikow: op. cit., s. 134; Ihumen Andronik (A. S. Trubaczew): op. cit., s. 27.

zał się za twórcę własnej filozofii – w całości wywiedziona z eklezjalnej tradycji, miała ona stanowić jedynie pewną wersję, czy też współczesną kodyfikację, prawosławnej *philosophiae perennis*<sup>39</sup>. Wiązał się z tym inny niż w wypadku większości rosyjskich myślicieli, wyraźnie odbiegający od „średniej” rosyjskiego renesansu, stosunek do historycznego Kościoła<sup>40</sup> oraz eklezjologii Aleksego Chomiakowa (1804–1860)<sup>41</sup> – klasyka słowianofilstwa, który wprowadził do rosyjskiej debaty filozoficznej ideę *sobornosti*. Florenski był apologetą historycznego prawosławia, za bezzasadne uznawał przeciwstawianie Kościołowi historycznemu Kościoła mistycznego<sup>42</sup>, Chomiakowa potępiał zaś jako heretyka ulegającego niemieckim wpływom i propagującego śmiertelnie niebezpieczny dla eklezjalnej wspólnoty racjonalizm<sup>43</sup>. Krytyka Chomiakowa pod pewnymi względami była zresztą całkiem trafna: tezy o niemieckim rodowodzie rosyjskiego słowianofilstwa z powodzeniem bronili, w czasach Florenskiego lub później, tak kompetentni znawcy przedmiotu jak Fiodor Stiepun czy Andrzej Walicki<sup>44</sup>.

Historiozoficzne diagnozy Florenskiego oraz jego, szczerze deklarowana, choć niekoniecznie znajdująca pokrycie w wypowiedziach teoretycznych, lojalność wobec nauczania Cerkwi stają się w pełni zrozumiałe dopiero w kontekście jego stanowiska ogólnofilozoficznego. Właściwie są one dopełnieniem i pochodną kon-

<sup>39</sup> Por. B. W. Jakowienko: op. cit., s. 262; J. Kapuścik: op. cit., s. 33; G. Florenskij: op. cit., s. 494.

<sup>40</sup> Por. F. I. Udzielow [właśc. S. I. Fudiel]: *Ob o. Pawle Florenskom*, Paris 1972, s. 102–103.

<sup>41</sup> Por. N. Bierdajew: *Chomiakow i swiaszcz. Florenskij* [w:] idem: *Typy religioznoj mysli w Rossii*, op. cit., pass.

<sup>42</sup> Por. F. I. Udzielow [właśc. S. I. Fudiel]: op. cit., s. 103.

<sup>43</sup> Por. N. Bierdajew: *Chomiakow i swiaszcz. Florenskij*, op. cit. s. 568.

<sup>44</sup> Por. F. Stiepun: *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo* [w:] idem: *Życie a twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999, pass; A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, rozdz. VI. *Słowianofilstwo i inne odmiany antyokcydentalizmu*.

cepcji epistemologicznych i ontologicznych – w tym sensie stanowią jedynie drugorzędny składnik wypracowanego przezeń stanowiska. *Drugorzędny* nie znaczy tu jednak *nieistotny* – ze względu na swe konsekwencje światopoglądowe zasługują one na uwagę tak dalece, że rozpoczęcie od ich omówienia wydało nam się czymś naturalnym. Stworzona przez Florenskiego filozoficzna koncepcja bytu i poznania, do której są niejako suplementem, zalicza się, podobnie jak propozycje Siemiona Franka, do najbardziej wyrazistych przykładów antynomizmu w rosyjskiej myśli religijnej. Pomiędzy Florenskim i Frankiem nie należy jednak doszukiwać się zbyt wielu podobieństw, choć i te oczywiście istnieją – Florenski nie nawiązuje do myśli Mikołaja z Kuzy, a w konsekwencji nie proponuje uczonej niewiedzy jako remedium na sceptycyzm, lecz poszukuje własnego, oryginalnego rozwiązania. Czy okazuje się ono równie satysfakcjonujące pod względem filozoficznym jak koncepcje Franka – to już osobna kwestia. Zdaniem Florenskiego poznanie racjonalne, i szerzej: wszelkie poznanie naturalne, prowadzi do uwikłania się w sprzeczności i paraliżującego sceptycyzmu<sup>45</sup>. Przyczyna tego tkwi w samej strukturze ludzkiej logiki – stanowiąca jej kamień węgielny zasada tożsamości zmusza do wyodrębniania każdego bytu z całości i bezwzględnego przeciwstawiania go pozostałym, wraz z rozwojem racjonalnego poznania, wizja świata staje się więc coraz bardziej fragmentaryczna i niezborna<sup>46</sup>. Warto zauważyć, że stanowisko Florenskiego w tej kwestii było dokładnym przeciwieństwem poglądów Sołojowa, wierzącego w *intellektuelle Anschauung* i utrzymującego, że jak dotąd ludzkość jedynie w niewielkim stopniu wykorzystywa-

<sup>45</sup> Por. B. Filippow: op. cit., s. 360; W. Jakowienko: op. cit., s. 258; G. Florowskij: op. cit., s. 495; H. Paprocki: *Stołp i utwierżdżenie istiny* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku* [red.] B. Skarga, H. Floryńska-Lalewicz, St. Borzym, t. 5, Warszawa 1997, s. 136; N. Bierdiajew: *Stilizowannoje prawosławije (Otec Pawieł Florienski)*, op. cit., s. 548 – 549.

<sup>46</sup> Por. B. W. Jakowienko: op. cit., s. 258; B. Filippow: op. cit., s. 360; H. Paprocki: op. cit., s. 134, 136.

ła kolosalne możliwości spekulatywnego metafizycznego rozumu<sup>47</sup>. Przewyciężenie wszechogarniającego sceptycyzmu mogło się – zdaniem Florenskiego – dokonać jedynie poprzez zwrot ku poznaniu nadnaturalnemu i irracjonalnemu, poprzez desperacki i heroiczny zarazem skok wiary<sup>48</sup>. Florenski, aczkolwiek niektórzy ze współczesnych wytykali mu skłonności do okultyzmu<sup>49</sup>, zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw wiążących się z irracjonalizmem i subiektywną mistyką – za źródło wiedzy uznawał więc jedynie to nadnaturalne poznanie, które zostało usankcjonowane przez Kościół, stało się częścią tradycji lub dogmatem wiary<sup>50</sup>. Rosyjski filozof uciekał się więc do strategii dość często stosowanej w momentach epistemologicznego i aksjologicznego kryzysu, przez historyków idei nazywanej tradycjonalizmem, a polegającej na przeniesieniu prerogatyw poznawczych z jednostki na określoną historyczną wspólnotę, traktowaną jako odrębny podmiot, będący czymś więcej niż sumą jednostek, które tę wspólnotę tworzą. Zdaniem Florenskiego najważniejszą z przekraczających rozum prawd przekazanych przez prawosławną tradycję jest dogmat o Trójcy Świętej, bez którego uznania w akcie wiary niemożliwe jest stworzenie jakiegokolwiek spójnej wizji świata<sup>51</sup>. W dogmat ten wpisana jest bowiem, sprzeczna z zasadą tożsamości, a więc niepojęta dla autonomicznego rozumu, lecz stanowiąca podstawę wszelkiego prawdziwego poznania, metafizyczna teza, iż byt jest jednością w wielości<sup>52</sup>.

W dogmacie trynitarnym zawierała się zatem już cała metafizyka wszechjedności. Florenski, podobnie jak Sołowjow czy Bułgakow, reprezentował w jej obrębie nurt sofiologiczny, jed-

<sup>47</sup> Por. L. Je. Szaposznikow: op. cit., s. 139, 141.

<sup>48</sup> Por. B. Filippow: op. cit., s. 361; S. A. Lewickij: op. cit., s. 447; B. Jakowienko: op. cit., s. 261.

<sup>49</sup> Por. N. O. Łoskij: op. cit., s. 219.

<sup>50</sup> Por. B. W. Jakowienko: op. cit., s. 261; B. Filippow: op. cit., s. 361.

<sup>51</sup> Por. N. O. Łoskij: op. cit., s. 203–204; W. Łoskij: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 58.

<sup>52</sup> Por. N. O. Łoskij: op. cit., s. 205–206.

nakże od Sołowjowa przynajmniej świadomie się dystansował – twierdził, iż jego koncepcje co najmniej ocierają się o heterodoksję i panteizm<sup>53</sup>. Nie przejął, obecnej w sofiologii Sołowjowskiej, gnostyckiej idei upadku Sofii<sup>54</sup> ani, będącej wytworem specyficznej, poetycko-wizjonerskiej wrażliwości Sołowjowa, mistyki wiecznej kobiecości<sup>55</sup>. Sofię traktował wprawdzie, podobnie jak Sołowjow, jako ogniwo pośredniczące pomiędzy Stwórcą a stworzeniem<sup>56</sup>, ale zbieżności tej nie należy przeceniać, gdyż mamy tu do czynienia z ideą zaliczającą się do podstawowych składników sofiologii, bez której tę ostatnią trudno sobie w ogóle wyobrazić. Wszystko to świadczyłoby o dążeniu do stworzenia własnej, nowatorskiej koncepcji sofiologicznej, które jednak nie zostało uwieńczone sukcesem, ponieważ Florenski nie zdołał w jasny sposób opisać relacji Sofii do Boga i stworzenia. Jest rzeczą charakterystyczną, że omawiający jego dorobek badacze, gdy przychodzi do zrekapitulowania koncepcji sofiologicznej, o ile nie mówią wprost o jej niedookreśloności<sup>57</sup>, ograniczają się do przytaczania kolejnych formuł samego Florenskiego<sup>58</sup>. Niewątpliwie skłonny był on traktować Sofię jako byt o statusie zbliżonym do boskich hipostaz, a jednocześnie utożsamiał ją z ludzkością i jej rozmaitymi mistycznymi reprezentacjami, takimi jak Kościół czy *Theotokos*<sup>59</sup>. W koncepcji Florenskiego Sofia zachowywała dzięki temu charakter ogniwa pośredniczącego między Bogiem a światem, ale tym samym zbędne stawało się wcielenie Logosu<sup>60</sup>. Była to jedna ze słabości religijnej metafizyki Floren-

<sup>53</sup> Por. F. I. Udzielow [właśc. S. I. Fudiel]: op. cit., s. 113.

<sup>54</sup> Por. N. O. Łoskij: op. cit., s. 218.

<sup>55</sup> Por. P. A. Sapronow: *Russkaja filosofija. Opyt tipologiczeskoj charakteristiki*, Sankt-Pietierburg 2000, s. 244.

<sup>56</sup> Por. S. A. Lewickij: op. cit., s. 448.

<sup>57</sup> Por. P. A. Sapronow: op. cit., s. 223, 239.

<sup>58</sup> Por. S. A. Lewickij: op. cit., s. 448; N. O. Łoskij: op. cit., s. 209; B. Filippow: op. cit., s. 367–368; H. Paprocki: op. cit., s. 136–137.

<sup>59</sup> Por. S. A. Lewickij: op. cit., s. 448.

<sup>60</sup> Por. G. Florowski: op. cit., s. 495–496; P. A. Sapronow: op. cit., s. 222.

skiego, która, choć pod pewnymi względami nie dorównuje systemom Franka czy Karsawina, zajmuje jednak ważne miejsce w historii rosyjskiej filozofii – wydaje się, że żaden dwudziestowieczny rosyjski myśliciel religijny nie występował z taką determinacją jak Florenski przeciwko osłabieniu pojęcia prawdy i pluralizacji dyskursów – że innymi słowy, nikt nie był do tego stopnia, co on przeciwnikiem optyki, którą później przyjęło się nazywać postmodernistyczną.

## Mikołaj Łoscki

Omawiając filozofię Mikołaja Onufrijewicza Łoskiego w kontekście filozofii wszechjedności należy przede wszystkim zachować wyczucie proporcji – nie powinno się tracić z oczu podobieństw, ale i nie powinno się jej zanadto do filozofii wszechjedności zbliżać. Łoscki nie był, i nie mógł być, filozofem wszechjedności w takim znaczeniu jak Frank, Bułgakow czy Karsawin – monadologia to zupełnie inny model bytu niż wszechjedność. Z drugiej strony uderzające są pewne analogie pomiędzy jego stanowiskiem i filozofią wszechjedności. Dodajmy do tego, że Łoscki filozofię wszechjedności krytykował, a zrozumiemy z jak skomplikowanymi relacjami mamy do czynienia. Najlepiej chyba zdaje z nich sprawę stwierdzenie, że Łoscki nie był przedstawicielem filozofii wszechjedności, ale należał do jej najbliższego kontekstu.

Mikołaj Łoscki w pełni zasługuje na miano nestora rosyjskiego renesansu. Urodzony w 1870 roku, dożył bez mała stu lat, był świadkiem narodzin, rozkwitu i odchodzenia w przeszłość dwudziestowiecznej rosyjskiej myśli religijnej. Był też pierwszym rosyjskim filozofem, który zyskał niejaki rozgłos za granicą, zwłaszcza w krajach anglosaskich, co jest faktem wartym odnotowania, chociaż sława ta okazała się nietrwała i dziś o Łoskim raczej się już nie pamięta. Świadczy o tym choćby ilość poświęconych mu opracowań, bardzo ograniczona w porównaniu z kolosalnymi bi-



bibliografiami Bierdiajewa czy Sołowjowa. Łoski studiował na uniwersytecie w Petersburgu, na wydziale matematyczno-fizycznym i historyczno-filologicznym. Następnie wykładał filozofię na wyższych kursach dla kobiet (w carskiej Rosji nie miały one dostępu do uniwersytetów, stworzono więc dla nich namiastkę wyższej uczelni). Po rewolucji Łoski spotkał się z tym specyficznym wyrazem uznania dla swych dokonań intelektualnych, jakim było wydalenie z Rosji w 1922 roku. Przez lata wykładał na rosyjskim uniwersytecie w Pradze. Drugą wojnę światową spędził głównie w Słowacji, gdzie związany był z uniwersytetem bratysławskim. Po wojnie, pod koniec lat czterdziestych przeniósł się do Stanów Zjednoczonych, by na krótko przed śmiercią powrócić do Europy. Zmarł w roku 1965.

Łoski pisał bardzo dużo, dorobek jego jest ogromny, a do niedawna wciąż jeszcze ukazywały się *inedita*. W swych pierwszych ważnych pracach – takich jak *Uzasadnienie intuicjonizmu* [*Obosnowanije intuiwizma*] (1906) i *Świat jako organiczna całość* [*Mir kak organiczeskoje celoje*] (1917) zajmował się zagadnieniami z pogranicza gnoseologii i ontologii; do problematyki tej powrócił jeszcze w późniejszych latach w książce *Intuicja zmysłowa, intelektualna i mistyczna* [*Czuwstwiennaja, intiellektualnaja i misticzeskaja intuiycja*] (1938). Prócz tego opublikował szereg prac z filozofii moralnej: *Wolność woli* [*Swoboda woli*] (1927), *Wartość i byt* [*Cennost' i bytije*] (1931), *Bóg i zło świata* [*Bog i mirowoje zło*] (1941) oraz *Warunki absolutnego dobra* [*Ustowija absolutnogo dobra*] (1949). Z pozostałych prac na uwagę zasługuje na pewno studium *Dostojewski i jego chrześcijańskie widzenie świata* [*Dostojewskij i jego christianskoje miropoimanije*] (1953) oraz wydana ze spuścizny Łoskiego w 1992 rozprawka o metempsychozie – *Nauka o przeistoczeniach dusz* [*Uczenie o pieriewopłoszčenii dusz*]. Stanowisko Łoskiego było nieustannie dopracowywane i wzbogacane, lecz co ciekawe, prawie nie ewoluowało. Jest ono dość zaskakującym połączeniem refleksji gnoseologicznej, pretendującej do naukowości, oraz fantastycznych spekulacji i domysłów, ocierających się o spirytyzm i teozofię.

Filozofii wszechjedności Łoski miał do zarzucenia przede wszystkim, jawny lub utajony, panteizm. Uważał, że zaciera ona granicę między Stwórcą a stworzeniem i w konsekwencji nie może uporać się z problemem zła<sup>61</sup>. Na gruncie panteizmu skonstruowanie teodycei jest niemożliwe, ponieważ nieuchronnie prowadzi on do wniosku, że Bóg ponosi odpowiedzialność za zło. Także rozwiązanie panenteistyczne nie satysfakcjonowało Łoskiego – pomiędzy panteizmem i panenteizmem nie dostrzegał istotnych różnic. Deklarował się więc jako *teista* i wciąż przypominał o istnieniu „wyraźnej *ontologicznej* granicy”<sup>62</sup> między stworzeniem i Bogiem.

Paradoks polegał na tym, że jednocześnie Łoski bronił tezy o jedności świata<sup>63</sup>, gnoseologicznego panimmanentyzmu i monadologii. W swoich dociekaniach gnoseologicznych powoływał się chętnie na myślicieli zachodnich, samo zainteresowanie kwestiami gnoseologicznymi czyniło zeń już filozoficznego okcydentalistę, jednakże w jego stylu myślenia było coś nader charakterystycznego dla filozofii rosyjskiej – lęk przed relatywizmem i fenomenalizmem, prowadzącymi do utraty obiektywnej rzeczywistości. Łoski doszedł do wniosku, że wszelkie poznanie ma charakter bezpośredniego intuicyjnego oglądu obiektywnie istniejących bytów, które w akcie poznania zostają włączone w obręb podmiotu. „Tego rodzaju postrzeganie innych istnień [*suszczytnost'*] takimi, jakimi są same w sobie – pisał w autocharakterystyce zamieszczonej w *Historii rosyjskiej filozofii* – możliwe jest dzięki temu, że świat jest pewną organiczną całością, a poznający podmiot, indywidualne ludzkie ja – pewnym ponadczasowym

<sup>61</sup> Por. P. Gajdienko: *Ierarchiczeskij personalizm N. O. Łoskiego* [w:] N. O. Łoskij: *Czuwstwiennaja, intellektualnaja i mistyczeskaja intuicyja*, Moskwa 1995, s. 360, 363; S. A. Lewickij: *N. O. Łoskij* [w:] N. O. Łoskij: *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994, s. 393, 399, 404.

<sup>62</sup> N. O. Łoskij: *Bog i mirowoje zło. Osnowy tieodycei* [w:] idem: *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994, s. 322.

<sup>63</sup> Por. J. Pawlak: *Łoski Mikołaj* [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1 [red.] A. de Lazari, Warszawa 1999, s. 240.

i ponadprzestrzennym bytem, ściśle powiązaniem z całym światem”<sup>64</sup>.

Przechodząc od filozofii poznania do filozofii bytu i filozofii człowieka, Łoski nie zapominał, że musi zachować granicę między stworzeniem i Stwórcą. Wymagało to przede wszystkim uznania stworzenia za wolne, w przeciwnym wypadku byłoby ono jedynie manifestacją Boga, i ontologiczna granica ponownie ulegałaby zatarciu. Łoski uważał więc, że Bóg nie stworzył przyrody ani rzeczy, lecz tylko zbiorowość wolnych monad (inaczej: działaczy substancjalnych), które mogły przyłączyć się do przenikniętej miłością personalnej wspólnoty (Królestwo Boże) albo odstąpić od niej, uległszy impulsowi egoizmu, czemu sprzyjała sama świadomość własnej wolności i autonomii. Świat, w którym żyjemy, doczesność, empiria jest wytworem właśnie tych monad, które impulsowi egoizmu uległy. Nie tylko panujące w nim relacje między podmiotami, ale i jego formy materialne, cała „postać świata”, są – mówiąc w pewnym uproszczeniu – ich emanacją. Rosyjski filozof stwierdzał zupełnie wyraźnie, chociaż nie w takich dokładnie słowach, że to upadłe monady, a nie Bóg, stworzyły Behemota i Lewiatana; a także, że z chwilą gdy zostaną zbawione i powrócą do Boga, „ten świat” przestanie istnieć. Z chwilą odłączenia się od Boga wolność monad uległa ograniczeniu, ale nie została całkowicie utracona, może zresztą zostać odzyskana, a potencjalnie jest wręcz wolnością nieograniczoną<sup>65</sup>. (Łoski zastanawiał się tylko, czy sięga ona tak daleko, by monada mogła w ogóle wyrzec się istnienia, wybrać przerażającą *śmierć wtórną*.) Wedle Łoskiego Bóg zindywidualizował stworzone przez siebie niezniszczalne i niewyczerpalne potencjały wolności, wyposażając każdy z nich w niepowtarzalną *ideę normatywną* [*normatiwnaja idieja*]. Przesądza ona o odrębności osoby i wyznacza jej tylko właściwe, ściśle określone miejsce w obrębie Królestwa,

<sup>64</sup> N. O. Łoski: *Istorija ruskoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 290.

<sup>65</sup> Por. S. A. Lewickij: op. cit., s. 402.

czyli harmonijnej wspólnoty osób doskonałych<sup>66</sup>. Monady stanowią źródło wszystkich zachodzących w świecie procesów, od najprostszych (odpychanie się elektronów), po najbardziej złożone (narodziny i upadek wielkich kultur). Bo też wszystkie byty, od najprostszych do najwyższej zorganizowanych, są ich hierarchicznymi zespołami, które przez jakiś czas trwają, a potem ulegają rozpadowi, by tworzące je monady mogły zorganizować się w nowe całości. Przemianom tym towarzyszy doskonalenie się monad, które zmierzają do Boga, tworząc coraz bardziej złożone struktury, osiągając coraz wyższe formy świadomości, także świadomości moralnej, i coraz większy zakres wolności – to jest realizując swoją ideę normatywną.

Każda z nich odbywa jednak drogę do Boga we właściwym sobie rytmie, nie bez zbaczania na manowce i regresów, toteż nie zostaną one zbawione jednocześnie, chociaż każda prędzej czy później dostąpi zbawienia. Innymi słowy, zbawienie jest u Łoskiego powszechne, ale nie zbiorowe. Położenie nacisku na metafizyczną wolność indywidualną prowadzi w filozofii Łoskiego do etycznego maksymalizmu. Skoro sytuacja każdej monady – włącznie z jej parametrami fizycznymi, na przykład cielesnością – jest ostatecznie skutkiem jej wolnych wyborów, ponosi ona całkowitą odpowiedzialność za swą sytuację, za wszystkie zdarzenia, w które została uwikłana, choćby zdawały się one przypadkowe czy całkowicie niezależne od jej woli. Łoski może z pełnym przekonaniem powiedzieć, że pasażerowie tramwaju, który przejechał przechodnia, „masą swych ciał przyczynili się do tego nieszczęścia” i ponoszą za nie odpowiedzialność<sup>67</sup>. W tej sytuacji wyłania się oczywiście pytanie o obowiązki moralne osób-monad i możliwość ich sprecyzowania. Ponieważ dobrem jest tu zjednoczenie z Bogiem, równoznaczne ze

<sup>66</sup> Por. ibidem, s. 403; por. N. O. Łoskij: *Cennost' i bytije. Bog i Carstwo Bożije kak osnowa cennostiej* [w:] idem: *Bog i mirowoje zło*, op. cit., s. 279.

<sup>67</sup> N. O. Łoskij: *Ustowija absolutnogo dobra. Osnowy etiki*, Paryż 1949, s. 193.

spełnieniem idei normatywnej, która jest absolutnie indywidualna, a więc i niemożliwa do zverbalizowania, to jest opisanie w języku posługującym się pojęciami ogólnymi i schematyzacjami, Łoski opowiada się za tak zwaną etyką konkretną, obywatelską się bez norm i nakazów i zakładającą indywidualizację powinności moralnych. Poprzestaje na sformułowaniu ogólnego imperatywu: „[...] kochaj Boga bardziej niż siebie; bliźniego jak siebie; zabiegaj o osiągnięcie absolutnej pełni życia przez siebie samego i wszystkie inne istoty”<sup>68</sup>.

Przeprowadzona przez Łoskiego krytyka metafizyki wszechjedności była niesprawiedliwa. By się o tym przekonać, wystarczy skonfrontować jego zarzuty z naszymi charakterystykami jej głównych przedstawicieli. Począwszy od Trubieckoja dokładali oni wszelkich wysiłków, by właśnie panteizmu uniknąć. Jednakże krytyka ta i mocne akcentowanie własnych, teistycznych pozycji przez Łoskiego pomaga w uchwyceniu pewnej, istotnej cechy filozofii wszechjedności, stanowiącej być może klucz do zrozumienia trudności, z jakimi borykali się jej twórcy. Otóż filozofia wszechjedności była kolejnym wariantem (judeo)chrześcijańskiego neoplatonizmu – ideę wszechjedności usiłowała połączyć z ideą stworzenia, podczas gdy naturalne byłoby łączenie jej z ideą emanacji. Dobrze widać to na przykładzie Karsawina. Stąd w znacznej mierze wynikały trudności, na które napotykała, ale i to stanowiło jej *spiritus movens*, wymuszało kolejne, subtelne rozwiązania. Cena, którą zapłacił Łoski za odcięcie się od panteizmu, była stanowczo zbyt wysoka – cały „widzialny” świat – nie tylko Lewiatan i Behemot, lecz również wodospady i gwiazdy, okazywał się produktem upadłych monad, który w odróżnieniu od nich, nigdy nie ulegnie przeobstwień; raczej zniknie w momencie, gdy powrócą do Absolutu.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 83.

## Religijny egzystencjalizm

Żaden nurt rosyjskiej filozofii religijnej nie zyskał takiego rozgłosu w świecie zachodnim jak ten, który przywykło się nazywać religijnym egzystencjalizmem, wymieniając jako jego przedstawicieli Bierdiajewa i Szestowa, pierwszych rosyjskich myślicieli, którzy stali się – dotyczy to zwłaszcza Bierdiajewa – gwiazdoramai dwudziestowiecznej humanistyki.

Skojarzenie ich także ze względów merytorycznych jest ze wszech miar uprawnione – bo chociaż ostro ze sobą polemizowali, ich stanowiska filozoficzne były pod wieloma względami zbliżone. Określenie *religijni egzystencjaliści* – jak wszystkie tego rodzaju etykiety – może być oczywiście kwestionowane, w moim przekonaniu jednak jest wystarczająco trafne, by nie rozglądać się za innym. Obaj myśliciele koncentrowali się na problematyce antropologicznej, wyczuleni byli na tragizm ludzkiej kondycji i paradoksy wolności. Analizując ich poglądy, bez trudu odkrywamy gnostyckie struktury, co nie jest w tym kontekście bez znaczenia – wszak nie od dziś mówi się o analogiach między egzystencjalizmem a gnozą. Wiadomo ponadto, jak wiele jest zbieżności między Szestowem a Kierkegaardem, o którym rosyjski autor usłyszał stosunkowo późno, gdy nie mogło to już wpłynąć na kształt jego własnej filozofii.

Jednakże między Szestowem i Bierdiajewem nie brakuje również istotnych różnic. Obaj byli myślicielami religijnymi o wyraźnie ponadwyznaniowym nastawieniu, ale – pominiwszy Do-

stojewskiego i Nietzschego – czerpali z różnych źródeł. Szestow – z tradycji starotestamentowej, neoplatonizmu, ojców Kościoła i myśli reformacyjnej; Bierdiajew – z mistyki niemieckiej i jej przedłużeń w klasycznej filozofii niemieckiej, a także – co sam chętnie podkreślał – z Marksa. Na pewno też Bierdiajew był silniej związany ze swoistą tradycją filozofii rosyjskiej, z dziedzictwem Sołowjowa i Fiodorowa, niż Szestow, którego wymienia się jako jedynego rosyjskiego myśliciela niepodatnego na wpływy Sołowjowa<sup>1</sup>. U Bierdiajewa odnajdujemy typową rosyjską problematykę historiozoficzną, której próżno by szukać u Szestowa. Bierdiajew był w ogóle myślicielem bardziej wszechstronnym, o bardziej zróżnicowanym *emploi* – oprócz historiozofii, o której już wspomnieliśmy, zajmował się także filozofią moralną, filozofią polityczną czy historią filozofii. O Szestowie powiada się natomiast, że był myślicielem głębszym, co pozostaje kwestią do dyskusji.

## Mikołaj Bierdiajew

Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew urodził się w roku 1874 w rodzinie arystokratycznej. Z Uniwersytetu Kijowskiego, gdzie podjął studia prawnicze, relegowano go za działalność opozycyjną. Nie miał więc, formalnie rzecz biorąc, wyższego wykształcenia, ani tym bardziej wyższego wykształcenia filozoficznego, choć, jak daje do zrozumienia w swoich pamiętnikach, filozofią interesował się niemal od dziecka. Bardzo szybko stał się jedną z najważniejszych postaci w rosyjskiej kulturze i pozostał nią do końca życia. Współautor trzech słynnych almanachów – *Problemów idealizmu*, *Drogowskazów* i *De profundis*, redaktor „Puti”, członek Towarzystwa Religijno-Filozoficznego, z upodobaniem włączający się do wszystkich istotnych debat, nie tylko na tema-

<sup>1</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 435.

ty filozoficzne. Wygnany w roku 1922, ostatecznie osiedlił się we Francji i tam pozostał do końca życia. Zmarł w roku 1948.

Bierdiajew obdarzony był wielką, może nawet zbyt wielką, łatwością pisania. Sprawilo to, że jego dorobek jest kolosalny, a książki często napisane są niedbale, pełne powtórzeń i chaotyczne (wyjątkiem byłyby tylko najwcześniejsze prace, bardziej konwencjonalne pod względem stylistycznym i kompozycyjnym). Nie należy stąd wyciągać przedwczesnych wniosków co do spójności jego filozofii – nie miała ona wprawdzie charakteru systemowego, ale cechowała się konsekwencją. W swoich przelewanych na papier filozoficznych monologach wewnętrznych Bierdiajew był – jak sądzę – szczerzy, stanowiły one autentyczny wyraz jego osobowości i to zapewnia już spójność jego filozofii.

W najwcześniejszym okresie Bierdiajew pozostawał pod wpływem marksizmu, który usiłował pogodzić z kantowską filozofią wartości. Pierwszą książką, w której pojawiły się już charakterystyczne dlań idee i tematy, później przez wiele lat rozwijane lub tylko przypominane, była *Filozofia wolności* [*Fiłosofija swobody*] (1911); przed rewolucją wydał jeszcze między innymi *Sens twórczości* [*Smysł tworczenstwa*] (1915). Najważniejsze dzieła Bierdiajewa ukazały się, i w większości powstały, w okresie emigracyjnym. Można wśród nich wyróżnić prace z pogranicza filozofii moralnej i antropologii – *O powołaniu człowieka* [*O naznaczenii czelowieka*] (1931), *O niewoli i wolności człowieka* [*O rabstwie i swobodzie czelowieka*] (1931), *Ja i świat rzeczy* [*Ja i mir obiektow*] (1934); prace historyzoficzne – *Sens historii* [*Smysł istorii*] (1923), *Nowe średniowiecze* [*Nowoje sriedniewiekowje*] (1934) oraz prace z pogranicza filozofii bytu i eschatologii – *Próbkę metafizyki eschatologicznej* [*Opyt eschatologiczeskoj mietafiziki*] (1947) i *Egzystencjalną dialektykę boskiego i ludzkiego* [*Ekzistenecjalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*] (1952). Najważniejszą pracą z historii filozofii, bardzo zresztą subiektywną i zawierającą także filozofię dziejów Rosji, jest *Rosyjska idea* [*Ruszkaja idieja*] (1946).



Zdaniem Bierdiajewa filozofia powinna być wyrazem indywidualnego doświadczenia duchowego, które – jak wiadomo – z trudem poddaje się werbalizacji i nie może być przekazane wyłącznie w języku pojęciowym. Bierdiajew, istotnie, często powołuje się na swe doświadczenie duchowe, ale i nie wyrzeka spekulacji – raczej ukrywa ją, starając się zapoznawać czytelnika od razu z jej rezultatami. Nie uniemożliwia to jednak odtworzenia biegu jego myśli.

Jak twierdzi rosyjski myśliciel, doświadczenie duchowe, którego opisy znajdujemy także u wielkich mistyków, poucza nas o istnieniu wolności, poprzedzającej Boga, człowieka, byt i konieczność. W istocie poprzedza ona wszystko – jest bowiem podstawą, nie mającą już własnej podstawy (*Ungrund*). Bierdiajew nawiązuje tu do nauki Jakuba Boehmego o wolności niestworzonej, wprowadzając jednak pewne modyfikacje: u Boehmego niestworzona, irracjonalna wolność jest momentem Boga, u Bierdiajewa – czymś wobec Boga „zewnątrznym”<sup>2</sup>. Spekulatywnym potwierdzeniem tej mistycznej koncepcji wolności może być fakt, że dopiero przyjąwszy ją, jesteśmy w stanie skonstruować teodyceę. Gdyby to Bóg stworzył wolność i wyposażył w nią człowieka, byłby pośrednio odpowiedzialny – a więc po prostu odpowiedzialny – za jego upadek i wynikające stąd zło. Bóg stworzył człowieka wolnym, co niosło ze sobą groźbę, a nawet pewność upadku, gdyż innym stworzyć go nie mógł. Można się oczywiście zastanawiać, czy i w takim wypadku nie powinien był raczej powstrzymać się od kreacji niż tworzyć człowieka, wiedząc, że popęlni on zło. Bierdiajew pokonywał tę trudność, powiadając, że akt stworzenia człowieka był jedynie początkiem procesu stworczego. Kiedy dobiegnie on końca, człowiek nadal będzie wolny,

<sup>2</sup> Por. P. P. Gaidenko: *Bierdiaev's Philosophy of Freedom* [w:] *Russian Thought After Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage* [red.] J. P. Scanlan, Armonk–New York–London 1994, s. 113–114; E. Matuszczyk: *O wolności według M. Bierdiajewa* [w:] *M. Bierdiajew: Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. XI.

ale nie będzie już zła, które wcześniej zostanie przezwycięzone wspólnym wysiłkiem Boga i człowieka. Bóg, który nie kontroluje wolności tającej w sobie możliwość zła, stwarza tu człowieka po to, by z jego pomocą dokończyć dzieło stworzenia i ostatecznie wykorzeńić zło. Schemat ten zakładał powszechne zbawienie, ponieważ, gdyby którakolwiek z osób została potępiona, zło nadal by istniało, a więc proces stwórczy nie byłby zakończony. Z drugiej strony Bierdiajew przyznawał, że Bóg nie może niktogo zbawić wbrew jego woli i że jednostka może po prostu wybrać piekło. Wylaniającej się tu aporii zbawienia powszechnego i nie stworzonej wolności rosyjskiemu myślicielowi nigdy nie udało się rozwiązać.

Człowiek, powołany był więc do roli współtwórcy świata, uczynił jednak niewłaściwy użytek ze swojej wolności i stał się przyczyną zła, to jest stał się trwale predysponowany do obiektywowania. Obiektywacja była dla Bierdiajewa terminem pierwotnym, którego znaczenia nigdy ostatecznie nie zdefiniował, na pewno jednak w pojęciu tym mieściły się wszelkie przypadki alienacji, reifikacji i hipostazowania. Z obiektywacją mamy do czynienia tam, gdzie to, co osobowe, spontaniczne i niepowtarzalne, staje się czymś bezosobowym, martwym i mechanicznym. Przykładem obiektywacji jest społeczny ucisk, nieuchronne obumieranie miłości erotycznej czy niemożność przeżywania zawsze z taką samą siłą znanego nam już dzieła sztuki. Świat w którym żyjemy, immanencja, będący produktem upadku człowieka, jest sferą obiektywacji. Bierdiajew mawiał więc niekiedy, że świat czy wręcz byt jest złem, choć jeszcze częściej powiadał, że bytem we właściwym znaczeniu jest wyłącznie wykraczająca poza sferę obiektywacji wolna, Bogopodobna osoba.

Jakikolwiek sens nadawałby on zresztą pojęciu bytu, intencje jego personalistycznej antropologii pozostawały czytelne: osoba była jedynym, co istnieje naprawdę, a jeśli określenie *byt* nie stosowało się do niej, działo się tak dlatego, że *być naprawdę* znaczy *być inaczej niż jest* byt zobiektywowany. Osoba nie jest więc bytem, nie jest też częścią czegokolwiek, ale niezależnym od wszel-

kich całości, jedynym w swoim rodzaju duchowym konkretem-mikrokosmosem. Ów duchowy konkret nie jest jednak czymś wyizolowanym, ale istnieje w odniesieniu do innych konkretnych osób oraz w odniesieniu do osobowego Boga, którego jest obrazem i do którego może się coraz bardziej upodabniać, transcendując swój doczesny status. Proces transcendowania „wzwyż” jest jednak bolesnym wysiłkiem; cierpienie zdaniem rosyjskiego filozofa towarzyszy zresztą wszelkiemu rozwojowi i wszelkiej twórczości. Dlatego uzupełnia on swój opis, powiadając, że osoba to „egzystencjalne centrum, któremu właściwa jest zdolność doznawania radości i cierpień”<sup>3</sup>.

W planie doczesnym całkowite przewyciężenie obiektywacji nie jest możliwe, choć możliwe jest wyeliminowanie niektórych jej form; złudne są więc utopijne nadzieje na Królestwo Boże na Ziemi, lecz nie nadzieje na reformę i naprawę społeczną. Możliwości człowieka sięgają zresztą znacznie dalej: przygotowuje on eschatologiczne przeobrażenie świata, a więc całkowite przewyciężenie obiektywacji, spełniając akty twórcze, które są manifestacją wolności i wykraczają poza sferę obiektywacji. Przepisanie wszelkiego rodzaju twórczości – w szczególności jednak twórczości artystycznej, moralnej, religijnej i społecznej – sensu eschatologicznego umożliwiło Bierdiajewowi pogodzenie chrześcijańskiego apokaliptyzmu z humanistycznym kulturocentryzmem. Było to bardzo ważne w kontekście jego rozważań o „duchy rosyjskiej” – filozof uważał bowiem, że Rosjanie są z usposobienia apokaliptykami, to jest chętnie akceptują różne formy wiary w bliski koniec świata, co bardzo utrudnia im tworzenie kultury, czyni z nich wręcz kulturowych nihilistów. Jeżeli jednak uznamy twórczość kulturalną za aktywność eschatologiczną, trudność ta znika, a sfera kultury nie jest już dezawuowana przez wiarę w bliską paruzję, lecz przeciwnie w eschatologicznych nadziejach znajduje dla siebie sankcję.

<sup>3</sup> N. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodzie czelowieka. (Opyt piersonalisticzeskoj filozofii)*, Paris 1972, s. 25.

Wezwanie do twórczości staje się w ten sposób głównym wątkiem Bierdiajewowskiej filozofii moralnej. Filozof proklamuje etykę twórczości, która ma dopełnić niższe stadia świadomości moralnej – etykę prawa i etykę odkupienia.

Etyka prawa, do której Bierdiajew odnosi się z ostentacyjną niechęcią, ma charakter ściśle normatywny, podmiotem ocen moralnych jest w niej zbiorowość<sup>4</sup>, która właśnie za jej pomocą organizuje się, przeciwdziała złu i zapewnia sobie przetrwanie. Etyka ta pełni więc ochronną funkcję socjalnego regulatora i ze względu na trwałe skażenie człowieka przez grzech nie sposób się bez niej obejść, tak jak nie sposób obejść się bez wymiaru sprawiedliwości czy prawa w potocznym znaczeniu (będącego zresztą szczególnym przypadkiem etyki prawa). Jest ona jednak zdecydowanie antypersonalistyczna, bezwzględnie podporządkowuje osobę całości i wyklucza jakikolwiek nonkonformizm. Przykładem etyki prawa są zwyczajowe normy regulujące życie ludów prymitywnych, ale i etyka stoików czy autonomiczna etyka Kanta.

Chrześcijaństwo – i na tym polega jego dziejowe znaczenie – zaproponowało dla etyki prawa alternatywę w postaci etyki odkupienia, dokonując tym samym wielkiej rewolucji moralnej, najradykałniejszego „przewartościowania wszystkich wartości”, jakie kiedykolwiek miało miejsce. Istotę etyki odkupienia stanowi idea Bogoczłowieczeństwa, umożliwiająca nadzwyczajne dowartościowanie człowieka. Uznanie go za boską istotę, choćby i zdeformowaną przez upadek, jest już równoznaczne z zakwestionowaniem etyki prawa – nie może ono przecież ograniczać tego, co boskie. Prowadzi to do wyraźnego przesunięcia w hierarchii wartości: wartością najwyższą staje się odtąd konkretna teandryczna osoba uzyskująca pierwszeństwo przed „abstrakcyjną ideą dobra”. Etyka odkupienia – powiadał rosyjski myśliciel – nie uznaje żadnych uniwersalnych norm i jako taka stanowi całkowite przeciwieństwo etyki Kantowskiej. Zasada obowiązku zostaje

<sup>4</sup> N. A. Bierdiajew: *O naznaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 1993, s. 87.

w niej zastąpiona zasadą miłości – tę ostatnią można w ogóle zdefiniować jako takie nastawienie wobec konkretnej osoby innego, które zakłada, iż jest ona najwyższą wartością.

Jeszcze wyższą formą świadomości moralnej jest etyka twórczości, której podstawę stanowi przekonanie o szczególnej wartości moralnej aktu twórczego. Z jednej strony – stwierdzał rosyjski myśliciel – twórczość jest w oczywisty sposób „immoralna”, talent twórczy pozostaje niezależny od kwalifikacji etycznych twórcy, a sam akt twórczy – co jeszcze istotniejsze – nie wymaga jako warunku swej możliwości rozróżnienia na dobro i zło, będącego już następstwem upadku. W wyniku aktu twórczego pojawiają się bowiem wartości spoza porządku moralnego, na przykład wartości estetyczne. Zarazem jednak tworzenie „wyższych wartości”, niezależnie od ich charakteru, jest działaniem moralnym, nie wspominając już o tym, że każdy akt twórczy przybliża najwyższe dobro, jakim jest przeobóstwienie świata; i odwrotnie: działanie prawdziwie moralne ma charakter aktu twórczego – nie może polegać na automatycznym zastosowaniu uniwersalnej normy.

Bierdiajew podkreślał, że etyka twórczości podobnie jak etyka odkupienia, a w odróżnieniu od etyki prawa, ma charakter chrześcijański. Próbował nawet wykazać, że wezwanie do twórczości znalazło się w Ewangelii, i w takim duchu interpretował przypowieść o talentach. Sprawiało to, że w niektórych kontekstach zacierała się granica pomiędzy obiema etykami. Istniała jednak wyrazista *differentia specifica*, pozwalająca odróżnić etykę twórczości od etyki odkupienia: etyka odkupienia zakładała jeszcze dążenie do indywidualnego zbawienia; w etyce twórczości jest ono nieobecne – twórca jest całkowicie bezinteresowny.

Etyka twórczości, a nawet etyka odkupienia nie odegrały dołąd w dziejach ludzkości roli, do jakiej były powołane (właśnie dlatego niezbędne stało się wystąpienie proroka w osobie Bierdiajewa, o czym ten ostatni potrafił mówić z chwalebny brakiem fałszywej skromności). Stało się tak na skutek błędów historycznego chrześcijaństwa, które autor *Sensu twórczości* krytykował z nie mniejszą pasją niż Mereżkowski. Był to jeden

z głównych wątków jego historiozofii, poprzez odniesienie, do którego łatwo uporządkować pozostałe.

Fatalnym błędem historycznego chrześcijaństwa, który zaciążył na całych dziejach ludzkości, było zlekceważenie autonomii jednostki i odmówienie człowiekowi prawa do twórczości. Chrześcijaństwo ustanowiło teokratyczne systemy władzy, będące prototypem dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Nowożytność była buntem przeciwko ich uroszczeniom, jednakże jej wewnętrzna dialektyka doprowadziła do pojawienia się ideologii totalitarnych na powrót zniewalających człowieka. Nowożytny humanizm dowartościowywał człowieka, coraz bardziej osłabiając jego związek z transcendencją, tymczasem to właśnie ten związek uzasadnia autonomię i wartość osoby. W konsekwencji humanistyczna antropologia stawała się coraz bardziej naturalistyczna, co musiało prowadzić do zakwestionowania idei wolności osoby i kultu jednostkowej kreatywności. Dobrze widać to na przykładzie przemian ideologii emancypacyjnych: rewolucji francuskiej przyświecały jeszcze indywidualistyczne idee wolności, równości i braterstwa, ale socjalizm, który był reakcją na jej klęskę, kolektywowi przyznał pierwszeństwo przed jednostką. W planie idei ostateczny cios humanizmowi wymierzili dwaj geniusze dziewiętnastowiecznej filozofii, Marks i Nietzsche, kierujący się zresztą skrajnie odmiennymi pobudkami – jeden w imię kolektywizmu, drugi – w imię indywidualizmu. W życiu społecznym dodatkowym czynnikiem przyspieszającym jego rozkład stała się rewolucja technologiczna, nazywana przez Bierdiajewa wtargnięciem maszyny. Rozwój techniki Bierdiajew postrzegał jako zjawisko ambiwalentne – stwarzające szanse uniezależnienia się od natury, ale i niosące ze sobą realną groźbę zniewolenia człowieka przez maszynę.

Bierdiajew był przekonany, że przyszło mu żyć w czasach wielkiego kryzysu, stanowiącego wstęp do nowej epoki, którą w swej najsłynniejszej książce nazwał „nowym średniowieczem”. Przewidywał, że będzie ona zdominowana przez tendencje anty-indywidualistyczne i uniwersalistyczne – nastąpi zerwanie z no-

wożytną tradycją prawną, gwarantującą autonomię jednostki, ale izolującą ją od zbiorowości; utracą znaczenie państwa narodowe i nacjonalizmy, a nawet granice między wielkimi kompleksami kulturowymi, stanowiącymi do tej pory odrębne światy. Także Europa straci na znaczeniu na rzecz innych części świata, między innymi Rosji. Przede wszystkim jednak nowa, posthumanistyczna epoka będzie na wskroś religijna, podejmie próbę podporządkowania religii wszystkich dziedzin twórczości i życia, i w tym sensie, odrzuciwszy nowożytny antropocentryzm, powróci do średniowiecznego teocentryzmu. Filozof podkreślał jednak, że każda z tych tendencji może się urzeczywistniać na dwa sposoby, to jest zarówno sprzyjać wyzwoleniu osoby, jak i utrwalac obiektywając. Tak na przykład dążenie do przewyciężenia indywidualizmu może doprowadzić równie dobrze do podporządkowania jednostki bezdusznemu kolektywowi, jak i do powstania swobodnej jedności w typie *sobornosti*.

Ważnym uzupełnieniem rozważań o nowej epoce była Bierdiajewowska koncepcja kultury i cywilizacji. Bierdiajew, podobnie jak inni rosyjscy myśliciele w jego czasach, żywo interesował się Spenglerem, znalazł się wśród autorów wydanego jeszcze w Rosji Radzieckiej zbioru szkiców o *Zmierzchu Zachodu*<sup>5</sup>, ale nie chciał być epigonem niemieckiego historiozofa. Był przekonany, że zaproponował własne, wyraźnie różniące się od Spenglerowskiego, ujęcie zagadnienia kultury i cywilizacji. Nie do końca było to prawdą. Rosyjski filozof, istotnie, wprowadził pewne oryginalne wątki – zastrzegając na przykład, że kultura i cywilizacja nie są dwiema następującymi po sobie fazami, ale dwoma współistniejącymi aspektami kultury w szerszym rozumieniu. Nie był w tym jednak konsekwentny i całkiem często mówił również o przechodzeniu kultury w cywilizację, aczkolwiek, w odróżnieniu od fatalisty Spenglera, nie uważał, że jest to zjawisko nie-

<sup>5</sup> Por. N. A. Bierdiajew, Ja. M. Bukszpan, F. A. Stiepun, S. L. Frank: *Oswald Szpiengler i zakat Jewropy*, Moskwa 1922, pass.

uchronne. Przeobrażeniu kultury, dla której charakterystyczny jest prymat wartości duchowych i postawa twórcza, w cywilizację, zorientowaną materialistycznie i pragmatycznie, może zapobiec religijna transformacja, regenerująca i wzbogacająca wartości duchowe; schyłkowa kultura, ominąwszy stadium cywilizacji, przekształca się wówczas w kulturę młodą i dynamiczną. Zwracając uwagę na dwoistość tendencji charakteryzujących nowe średniowiecze, Bierdiajew pytał w istocie o to, czy okaże się ono życiodajną transformacją religijną, czy przeciwnie – śmiercią kultury wypartej przez cywilizację.

Ostatecznie przed ludzkością otwierały się trzy możliwości. Bierdiajew nie wykluczał, że kryzys schyłkowego kapitalizmu – sugestywnie opisanego jego zdaniem przez Henry'ego Millera – przerodzi się w powszechny chaos, z którego ludzkość nie zdołała się już podźwignąć. Jeśli to nie nastąpi, człowiek zmuszony będzie wybierać między totalitarnym kolektywizmem i personalistycznym socjalizmem – jak niekiedy filozof nazywał swój ideał społeczny. Ten ostatni Bierdiajew opisywał jednak przez negację, a nie w terminach pozytywnych (ukuł nawet określenie *sociologia apofatyczna*). Nie wskazywał też prostych dróg do jego urzeczywistnienia – nie było ono kwestią działań politycznych, ale głębokich przeobrażeń w życiu ludzkości, mających przede wszystkim charakter duchowy. Niezbędnym elementem tego procesu okazywała się personalistyczna rewolucja moralna, zmieniająca systemy wartości, którym podporządkowane są różne dziedziny życia, tak by nie obiektywowały one osoby, ale chroniły jej autonomię.

Myśl Bierdiajewa nie budzi zasadniczych sporów interpretacyjnych, ale jego renoma bywa kwestionowana. Lista ewentualnych zarzutów nie jest trudna do przewidzenia – mglistość, moralizatorstwo, subiektywizm, wtórność w stosunku do niemieckiej mistyki, lewicowość, heterodoksja. Nie należy do rzadkości przekonanie, że autor *O powołaniu człowieka* był raczej ekspansywną osobowością niż głębokim myślicielem. Jednakże na tego rodzaju opinie nie natrafimy nigdy w klasycznych opracowaniach



o rosyjskiej filozofii, pióra Ziénkowskiego, Łoskiego, Fłorowskiego, Lewickiego. Żaden z nich nie podaje w wątpliwość rangi filozoficznych osiągnięć Bierdiajewa, co nie znaczy, by byli wobec niego bezkrytyczni. Bierdiajew był niewątpliwie intelektualistą o niezwykle rozległych horyzontach, dotrzymującym kroku swojej epoce, do ostatniej chwili śledzącym nowości i błyskawicznie rozpoznającym to, co warte zainteresowania. Nie był myślicielem akademickim o nastawieniu teoretycznym (choć dobrze orientował się we współczesnych teoriach filozoficznych i w razie potrzeby z wiedzy tej korzystał), czytanie jego pism ze zrozumieniem nie wymaga specjalistycznego przygotowania wykraczającego poza ogólną kulturę filozoficzną, nie oznacza to jednak, że nie był autentycznym twórczym filozofem. Nie tylko koncentrował się na kwestiach istotnych, ale i odznaczał rzadką uczciwością intelektualną i przywiązaniem do etosu filozofa – w dwudziestym wieku niewielu było myślicieli tak otwarcie, bez asekurowania się i niedomówień, przedstawiających swoje stanowisko. Jego sławę należy więc uznać za całkowicie zasłużoną, zwłaszcza że był intelektualistą niezależnym, nie związanym z żadnymi ruchami ideowymi czy partiami, których wpływy mogłyby mu dopomóc w osiągnięciu rozgłosu.

## Lew Szestow

Lew Isaakowicz Szestow [właśc. Lew Isaakowicz Szwarcman] urodził się w rodzinie zamożnego przedsiębiorcy, w roku 1866, chronologicznie należał więc do „pierwszego pokolenia” myślicieli rosyjskiego renesansu (był rówieśnikiem Mereżkowskiego). Studiował prawo i matematykę na uniwersytetach w Kijowie i w Moskwie. Prawdopodobnie jeszcze ze szkoły wyniósł solidną formację klasyczną – niewielu rosyjskich myślicieli równie dobrze jak on orientowało się w kanonie łacińskich i greckich dzieł filozoficznych. Wiadomo, że w roku 1895 zdarzyło się coś, co całkowicie zmieniło świadomość Szestowa i na zawsze wyträciło go

poza obręb normalnej egzystencji<sup>6</sup>. Nie wiemy jednak, co spowodowało ten przełom, czy – jak przypuszczał Czesław Miłosz – niemożność zrealizowania ambicji poetyckich<sup>7</sup>, czy trauma innego rodzaju. W życiu Szestowa nie brakowało zresztą różnorodnych wstrząsów – w dzieciństwie został porwany dla okupu przez szajkę kidnaperów, którzy przetrzymywali go przez kilka tygodni; na wojnie stracił syna; swoje małżeństwo zmuszony był ukrywać przed ojcem, człowiekiem despotycznym i nie rozumiejącym go. Z ogarniętej rewolucją Rosji Szestow wyjechał wcześniej niż inni, bo już w 1919 roku. Ostatecznie osiedlił się we Francji, gdzie przez lata wykładał w paryskim Institut d'Études Slaves. Zmarł w roku 1938.

Właściwym debiutem Szestowa było *Dobro w nauczaniu bratniego Tołstoja i F. Nietzschego* [*Dobro w uczeniu gr. Tołstogo i F. Nitsze*] (1900). Przed rewolucją ukazały się jeszcze dwie jego książki: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* [*Dostojewskij i Nicsze. Filosofija tragiedii*] (1903) oraz *Apoteoza nieoczywistości* [*Apofieoz biespoczwiennosti*] (1905). Do najważniejszych prac wydanych po opuszczeniu Rosji należą: *Na szalach Hioba* [*Na wiesach Jowa*] (1929), *Ateny i Jerozolima* [*Afiny i Jerusalem*] (1938), *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna* [*Kirkegard i ekzistencjalna filozofija*] (1939).

Nawet jeśli jest prawdą, że Szestow był pozbawiony specyficznego daru poetyckiego, nie sposób odmówić mu talentu literackiego w szerszym znaczeniu. Wśród rosyjskich filozofów był jednym z najlepszych pisarzy, wyróżniającym się umiejętnością przekazywania w bezpretensjonalnej formie swoich dramatycznych i paradoksalnych intuicji. Znamienne jest jego zamilowanie do poetyki fragmentarycznej – nawet dzieła nie będące zbiorami

<sup>6</sup> Por. *Kalendarium życia i twórczości*, oprac. N. Karsov, Sz. Szechter [w:] L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, Sz. Szechter, Londyn 1983, s. 197.

<sup>7</sup> Por. Cz. Miłosz: *Szestow albo czystość rozpaczy* [w:] idem: *Poszukiwania*, Warszawa 1985, s. 155.

fragmentów zbudowane są z wielu raczej krótkich rozdziałów. Z drugiej strony można powiedzieć, że wszystko, co napisał, tworzy jednolitą całość – Szestow obsesyjnie nawracał do kilku najważniejszych dla siebie idei. Bywa wręcz określany jako autor przez całe życie piszący jedną książkę. Te podstawowe idee filozofii Szestowa to upadek człowieka, tragizm egzystencji i zbawienie poprzez wiarę.

Jeśli dla Bierdiajewa człowiek był eschatologicznym twórcą, dla Szestowa był przede wszystkim istotą upadłą. Szestow nieustannie powtarzał, że Bóg jest niczym nie ograniczoną wszechmocą i wolnością. Przed upadkiem także człowiek cieszył się „boską” wolnością, polegającą nie na możliwości wyboru między dobrem i złem, ale na możliwości nie skrępowanej aktywności w świecie, gdzie wszystko jest dobrem. Sam upadek nastąpił w momencie, gdy człowiek wyrzekł się wolności dla wiedzy, co było równoznaczne z wtargnięciem w świat konieczności, która jest synonimem zła. U podstaw tej nauki legło przekonanie, że wiedza zakłada konieczność, będące – jak się zdaje – pochodną dość naiwnych wyobrażeń o prawach nauki jako odwzorowaniu obiektywnych praw przyrody. Tym, co popchnęło człowieka do wyrzeczenia się wolności, był wedle Szestowa lęk przed wszechmocą Boga, którą człowiek zapragnął ograniczyć za pomocą konieczności. Okazało się to oczywiście niemożliwe, a jedynym rezultatem tej zuchwałej próby stało się ograniczenie samego człowieka, jego uzależnienie od niezliczonych konieczności – fizycznych, logicznych, moralnych. Szestow operował bardzo szerokim pojęciem konieczności (prawa) obejmującym wszystkie wymienione przed chwilą odmiany determinacji, a zapewne i wiele innych, co mogło prowadzić do nieporozumień. George Kline zauważył, że zdawał się on nie odróżniać prawa (konieczności) w znaczeniu opisowym od prawa (konieczności) w znaczeniu normatywnym<sup>8</sup>. Przyznawał jednak – moim zdaniem najzu-

<sup>8</sup> Por. G. L. Kline: *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago 1968, s. 81.

pełniej słusznie – że sprzeczność tę daje się usunąć, przyjmąwszy właśnie, iż Szestow zwracał się przeciwko konieczności jako takiej – przeciwko powszechnemu i wiążącemu wszystkich charakterowi praw, niezależnie od tego, czy chodzi o prawa natury czy o normy moralne<sup>9</sup>.

Rosyjski filozof dostrzegał przy tym ścisły związek konieczności z nicością – uważał, że konieczność jest pochodną czy też transformacją nicości, że niejako tkwi w niej korzeniami. Nie jest do końca jasne, co miał na myśli, na pewno jednak w jego wywodach na ten temat daje się wyróżnić dwa wątki. Po pierwsze uważał on, że samo pojęcie konieczności genetycznie wywodzi się z pojęcia nicości pozytywnej, to jest nicości będącej swoistym bytem, które w filozofii starożytnej występowało już u Demokryta i Leukippa<sup>10</sup>. Po wtóre, dawał do zrozumienia, że wola człowieka pragnącego ograniczyć wszechmoc Boga w jakiś sposób przekształciła nicość w konieczność<sup>11</sup>. Myślę, że u podstaw obu tych twierdzeń leżało charakterystyczne dla Szestowa bardzo silne poczucie, że konieczność, fatum są czymś iluzorycznym. Znajdowało ono niezwykle efektowny wyraz w tezie, iż wiara w niezmienną, odwieczną prawa jest równie absurdalna jak wiara w nieograniczoną wszechmoc Boga<sup>12</sup>.

Z wątkiem tym ściśle łączyły się rozważania na temat doświadczenia rozpacz i tragizmu egzystencji. O doświadczeniu rozpacz możemy wstępnie powiedzieć, że było niejasnym rozpoznaniem kondycji upadłego człowieka, nie oznaczającym z pewnością adekwatnej samowiedzy, ale na pewno mogącym stanowić jej zaczątek. Precyzyjne opisanie jego istoty nie było dla Szestowa rzeczą łatwą, ponieważ jak każde doświadczenie wewnętrzne wymyka się ono jednoznaczny werbalny formułom. Szestow był ponadto przekonany, że przybiera ono wiele rozmaitych

<sup>9</sup> Por. ibidem.

<sup>10</sup> Por. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filozofija. (Głas wopijuszcze-go w pustynie)*, Moskwa 1992, s. 86–87.

<sup>11</sup> Por. ibidem, s. 188.

<sup>12</sup> Por. G. L. Kline: op. cit., s. 87.

form, co także nie ułatwiało mu zadania. Czasami powiadał więc, że doświadczenie rozpaczy ma charakter chwilowego olśnienia, odsłaniającego grozę bytu, po którym następuje powrót do wcześniejszego, „nieświadomego” sposobu egzystencji<sup>13</sup>. Zdarzało mu się jednak opisywać je również jako trwałą utratę nadziei, która choć towarzyszy jej niezwykle dotkliwe, trudne do zniesienia cierpienie, może utrzymywać się przez długi czas<sup>14</sup>. Doświadczenie to nie tylko ma zawsze charakter jednostkowy, ale i prowadzi do głębszego uświadomienia sobie własnej jednostkowości, ponieważ jest równoznaczne z „wykluczeniem” ze zbiorowości ludzi wiodących normalną, to jest nieświadomą, egzystencję. Z drugiej strony ma ono charakter powszechny i nieuchronnie, prędzej czy później, staje się udziałem każdego. Na miano powszechnego zasługuje również dlatego, że jest doskonale ahistoryczne. Człowiek współczesny przeżywa je tak samo jak ludzie żyjący przed wiekami, w zupełnie innych, poza tym niezrozumiałych dla nas, kulturach. Doświadczenie rozpaczy zrównuje ze sobą bohaterów Biblii i dziewczęta ze sztuk Czechowa.

Wynikało stąd jednak, że wokół owego doświadczenia wytwarza się jakaś wspólnota ludzkiego losu i że w konsekwencji powinno ono ułatwiać międzyludzką komunikację. Był to wniosek tym ważniejszy, że oprócz owej wspólnoty Szestow nie tylko nie widział, ale wręcz nie pozostawiał miejsca dla innego rodzaju międzyludzkiej więzi. Idea *sobornosti* nie pojawiała się u niego pod żadną postacią, podobnie jak myśl o androgynicznej unii dwojga, która dla rosyjskich filozofów religijnych bywała nieraz namiastką lub zaczątkiem *sobornosti*.

Usiłując oddać treść doświadczenia rozpaczy, Szestow uciekał się do najrozmaitszych przybliżeń i metafor. Wszystkie prowadzą się do stwierdzenia, że przeżycie rozpaczy polega na doświadczeniu zarazem okropności i dziwaczności bytu. Te dwa

<sup>13</sup> Por. L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, op. cit., s. 30.

<sup>14</sup> Por. ibidem, s. 154.

momenty stapiają się w nim w jedno, tak jak stapiają się w jedno w pozbawionym dokładnego polskiego odpowiednika rosyjskim słowie *czudowiszcze*, które znaczy mniej więcej tyle, co dziwoląg i zarazem potwór. Szestow przypominał w pewnym miejscu, że Nietzsche pragnął „afirmować owada, to jest prawdziwe życie wraz z jego okropnościami, nieszczęściami, przestępstwami, ułomnościami”<sup>15</sup>. Powiadał również, że „prawdziwe pytania pojawiają się u człowieka po raz pierwszy przy zetknięciu ze złem”, podczas gdy dobro „samo przez się jest zrozumiałe”<sup>16</sup>. Jednakże jeśli doświadczenie rozpaczy jest iluminacją, w której byt (świat, rzeczywistość) ukazuje się jako zło, należy przyjąć, iż składnikiem owego doświadczenia jest bunt metafizyczny – gwałtowny sprzeciw wobec zastanego świata jako takiego. Motyw buntu metafizycznego pojawia się u wielu rosyjskich filozofów, ale zapewne u żadnego nie występuje w postaci tak wyrazistej i skrajnej jak właśnie u Szestowa. Mówiliśmy już, jakiej odpowiedzi udzielał on na pytanie o pochodzenie zła i jego naturę. Zauważmy jednak, że odczucie zła musiało być w jego filozofii wyjątkowo intensywne, a odruch buntu metafizycznego nadzwyczaj gwałtowny jeszcze z innych powodów. Jednym z nich było wyjątkowo silne poczucie uwięzienia w niższej sferze bytu. Szestow, jak wiadomo, krytykował Bierdiajewa za wprowadzanie do filozofii religijnej gnostyckich wątków<sup>17</sup>, jednakże sam ulegał gnostyckim wpływom co najmniej w takim stopniu jak jego przyjaciel i oponent, czego ten ostatni zresztą nie omieszkał mu wytknąć<sup>18</sup>. Immanencja jest u Szestowa pułapką, jeszcze szczerzej

<sup>15</sup> Idem: *Dobro w uczeniu gr. Tołstogo i F. Nitsze. (Filosofija i propowied’)*, Paris 1971, s. 192–193.

<sup>16</sup> Idem: *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, op. cit., s. 109.

<sup>17</sup> Por. idem: *Nikołaj Bierdiajew. Gnozis i ekzistencjalna filozofija* [w:] idem: *Umozrieniye i otkrowieniye. Rreligioznaja filozofija Władimira Sołowjowa i drugije statji*, Paryż 1964, pass.

<sup>18</sup> Por. N. Bierdiajew: *Lew Szestow i Kirkiegor* [w:] idem: *Tipy rieligioznoj mysli w Rossii*, op. cit., s., 403.

domkniętą niż u Bierdiajewa, który dopuszcza przynajmniej twórcze ekstazy rozrywające łańcuch konieczności.

Szestowowskie doświadczenie rozpaczy (doświadczenie egzystencjalne) może być więc zdefiniowane jako trwałe lub chwilowe, niezienne historycznie, powszechnie przytrafiające się jednostkom doznanie obecności zła, równoznaczne z buntem metafizycznym. Rosyjski myśliciel podkreślał, że kultura na różne sposoby stara się je stłumić i ocenzurować, tak że stale musi ono walczyć o prawo do przejawienia się w ludzkiej twórczości. Jego siła jest jednak tak wielka, że nieustannie dochodzi ono do głosu w dziełach artystów i myślicieli i dzięki temu odnajduje drogę również do świadomości tych, którzy sami go nie przeżyli. Historia autentycznej kultury jest więc w istocie historią kolejnych erupcji egzystencjalnej rozpaczy, a w dziejach wciąż pojawiają się twórcy, którzy ekstremalnemu doświadczeniu potrafią dać wyraz w sposób tak przejmujący, że ich nazwiska stają się wręcz jego synonimem. Szestow obsesyjnie powracał w swoich tekstach do kilku czy może kilkunastu takich przypadków, miał swoich „bohaterów rozpaczy” – Szekspira, Pascala, Kierkegaarda, Dostojewskiego, Nietzschego... W dziejach kultury rosyjskiej pierwszym myślicielem porażonym przez rozpacz, który jednak swoje doświadczenie starannie ukrywał, był jego zdaniem Wissarion Bieliński.

Najgroźniejszym ze wszystkich wytworzonych przez kulturę narzędzi, które służyły do tłumienia doświadczenia rozpaczy, była zdaniem Szestowa filozofia, a najgroźniejszą bodaj ze wszystkich dziedzin filozofii – etyka. Do poprzedzającej go tradycji filozoficznej Szestow odnosił się nadzwyczaj krytycznie. Miał wprawdzie – jak przed chwilą powiedzieliśmy – swoich ulubieńców, jednakże cenił ich właśnie dlatego, że byli zjawiskami nietypowymi w dziejach filozofii i nie ucieleśniali jej ducha. Odrzucał więc – podobnie jak Fiodorow – to, co wydawało mu się obowiązującym dotąd modelem filozofowania, i wzywał do wkroczenia w zupełnie nowy wymiar refleksji. W gruncie rzeczy przeciwko filozofii wysuwał dwa poważne argumenty: z jednej strony dowodził, że jest ona pod wieloma względami zwykłą mistyfikacją, niewiele mającą

wspólnego nie tylko z egzystencjalnym doświadczeniem, ale i z intelektualną uczciwością; z drugiej, i był to z jego punktu widzenia argument o jeszcze większym ciężarze gatunkowym, uważał, że zawsze była ona po stronie konieczności, a nie po stronie wolności. Nieustannie atakował nomotetyczne nastawienie filozofii. Podkreślał, że ze względu na swoje dążenie do odkrywania ogólnych, niezmiennych praw rządzących jakoby bytem, przyczyniała się ona do gloryfikowania konieczności i odwartościowania tego, co jednostkowe i niepowtarzalne<sup>19</sup>. Ponieważ konieczność była dla Szestowa złem, równało się to stwierdzeniu, że filozofia zarazem utrwałała zło i utrudniała rozpoznanie go, za jednym zamachem korumpowała byt i fałszowała świadomość. Z tego punktu widzenia najbardziej reprezentatywnym produktem europejskiej tradycji filozoficznej, jej niezaprzeczalną summą okazywała się oczywiście filozofia Hegla. Najistotniejszą część Szestowowskiej krytyki filozofii stanowiła krytyka etyki, w zasadzie powtarzająca ogólny schemat antyfilozoficznej argumentacji. Szestow nie wątpił, że etyka pełni funkcje o charakterze kompensacyjnym i konsolacyjnym. W błyskotliwych analizach, między innymi śledząc ewolucję koncepcji moralnych Tolstoja i Nietzschego, starał się dowieść, że moralisci wygłaszają swoje nauki głównie po to, by wzmocnić własne ja. Najważniejszy rozdział w krytyce etyki zaczynał się jednak tam, gdzie Szestow podejmował problem związków między nauką, koniecznością i etyką. Rosyjski filozof występował przeciwko wywodzącej się z szeroko rozumianej tradycji stoickiej symbiozie moralności i nomotetycznego rozumu, wyrażającej się w etycznym wymogu podporządkowania się konieczności<sup>20</sup>.

Zdaniem Szestowa zarówno wiara, jak i filozofia godna tego miana, wymagają przewyciężenia racjonalności, która odkrywa i opisuje konieczności. Tymczasem właśnie w doświadczeniu rozpaczy rozum i konieczność niejako załamują się pod własnym

<sup>19</sup> Por. R. A. Galcewa: *Oczerki ruszkiej utopической mysli XX wieku*, Moskwa 1992, s. 89.

<sup>20</sup> Por. Cz. Miłosz: op. cit., s. 156; N. Bierdiajew: op. cit., s. 405.



ciężarem – jest to sytuacja, w której jednostka osaczona przez konieczność, musi zmienić swój sposób myślenia, aby przetrwać. „Początkiem filozofii nie jest zdziwienie, jak uczyli Platon i Aristoteles, ale rozpacz. W rozpacz, w momentach grozy myśl człowieka przeistacza się, wstępują w nią nowe siły, wiodące ją do nie istniejących dla innych źródeł prawdy. Człowiek wciąż myśli, lecz myśli zupełnie inaczej niż ludzie, którzy dziwią się temu, co ukazuje im wszechświat, dążą do poznania porządku bytu” – tak rosyjski myśliciel opisywał narodziny filozofii<sup>21</sup>. Chcąc w innym miejscu opisać narodziny wiary, przywoływał z kolei cytat z *Choroby na śmierć* Sørensa Kierkegaarda: „Gdy człowiek traci przytomność, biegną po wodę, po lekarstwa. Gdy wpada w rozpacz, wołamy: możliwości, tylko możliwość przyniesie ratunek. Pojawia się możliwość, zrozpaczony odżywa, zaczyna oddychać. Bez możliwości, jak bez powietrza, człowiek dusi się. Czasami twórcza fantazja sama jak gdyby stwarza możliwości. W ostatecznym rachunku, pozostaje wszakże jedno: dla Boga wszystko jest możliwe. I dopiero wówczas wiara ma otwartą drogę”<sup>22</sup>. Rozważania Szestowa o narodzinach wiary i filozofii nie nastroczałyby oczywiście żadnych trudności, gdybyśmy traktowali je jedynie jako pewną obserwację psychologiczną. Jej trafność pozostawałaby poza dyskusją: istotnie, osaczeni, w skrajnych sytuacjach życiowych gotowi jesteśmy ludzić się w najbardziej absurdalny sposób. Rosyjski filozof pragnął jednak zakomunikować co innego – iż nasza kondycja, nasz sposób bycia w świecie jest sytuacją takiego właśnie osaczenia i że to właśnie dostrzegamy w chwilach rozpacz, którym sprzyjają, lecz wcale nie muszą towarzyszyć, życiowe niedole. W sytuacji rozpacz objawia się nieznośna prawda o położeniu człowieka, której ciężar można udźwignąć, jedynie wyrzekając się rozumu i która wymusza taką reorientację, otwierając tym samym drogę do wyższej wiedzy.

<sup>21</sup> L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalna filozofija. (Głas wopijuszczeo w pustynie)*, op. cit., s. 28.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 75.

Toteż nie ma wątpliwości, że dla Szestowa chwila rozpaczy była chwilą objawienia. Nie było to jednak objawienie Boga, ale objawienie horroru świata wraz z możliwością istnienia Boga. A zatem objawienie jedynie w jakimś osłabionym sensie, nie zaś objawienie pozytywne. Trudności, jakie sprawia rozgraniczenie filozofii i wiary – „produktów” egzystencjalnego doświadczenia rozpaczy, tu właśnie mają swe źródło. Początkowo Szestow nie używał określenia „filozofia egzystencjalna”, choć dostrzegał już związek „autentycznej” filozofii z doświadczeniem rozpaczy i opowiadał się za filozofią zorientowaną antropologicznie. Jego ówczesny projekt filozoficzny był jeszcze względnie umiarkowany: przeciwstawiona pozytywnie wartościowanej „filozofii człowieka” filozofia „profesjonalna” czy „akademicka” wciąż miała do odegrania istotną rolę. Problemy, którymi się zajmowała, „powinny być wyodrębnione w samodzielne dyscypliny, służące jedynie za podstawę dla filozofii”, oczywiście, jedynej godnej tego miana filozofii człowieka<sup>23</sup>. Z czasem zaczął głosić bardziej radykalny program filozofii egzystencjalnej – odwołującej się do objawienia, zrodzonej z potrzeby przetrwania, a nie poznania, kategorycznie odcinającej się od filozofowania „akademickiego” i „spekulatywnego”. W tych samych lub niemal w tych samych terminach opisywał jednak również wiarę, choć na pewno nie były to dla niego synonimy. Szestow stwierdzał zresztą dość wyraźnie, że filozofia nie może zastąpić wiary. Sprawa komplikuje się tym bardziej że gdzieś wiarę charakteryzował również jako wszechmocną i zbawczą siłę, właściwości takich nie przypisując filozofii. Niekonsekwencje te znikają jednak, jeśli uwzględnimy, że słowo „wiara” Szestow nadawał co najmniej dwa znaczenia: mogło ono oznaczać głód wiary lub stan łaski, który był udziałem biblijnych proroków, lecz już nie prekursora filozofii egzystencjalnej – Płoty. Pochodną doświadczenia rozpaczy jest wyłącznie wiara w pierwszym znaczeniu, rzeczywiście znajdującą

<sup>23</sup> Por. L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tolstogo i F. Nitsze. (Filosofija i pro-powied')*, op. cit., s. 77.

ca ekspresję w filozofii egzystencjalnej. Ujmując to precyzyjniej: pochodną owego doświadczenia jest stan charakteryzujący się napięciem między pragnieniem wiary a brakiem łaski, znany bezskutecznie poszukującym Boga Szestowowskim „bohaterem rozpaczy”. Szestow nigdy nie udzielił ostatecznej odpowiedzi na pytanie, jak ma się on do wiary we właściwym sensie, tej która nie zdarza się od czasów biblijnych, nie ma jednak cienia wątpliwości, że i ów skazany na niezaspokojenie głód wiary uważał za wielką wartość – był to już dowód, że człowiek jest w stanie, choćby w niewielkim zakresie, wyzwolić się od hipnozy konieczności.

Już w samym doświadczeniu rozpaczy, odsłaniającym przecież prawdę o kondycji ludzkiej, zawiera się świadomość, że w płaszczyźnie immanencji nie ma dla zrozpaczonego żadnej nadziei. Jedyna nadzieja w filozofii Szestowa mogła się więc wiązać ze zbawieniem, które jednak pojmował zupełnie inaczej niż pozostali rosyjscy myśliciele. Zdążyliśmy się już przekonać, że dla filozofii rosyjskiego renesansu charakterystyczny był aktywizm, nierzadko o zabarwieniu heroicznym, który niemal zawsze łączył się z wiarą w zbawienie powszechne. Szestow nie opowiadał się za tym pierwszym oraz w istotny sposób modyfikował tę drugą. Wydaje się, że obsesyjnie powtarzając, iż człowiek potrzebuje Boga naprawdę wszechmocnego, a więc panującego także nad przeszłością i mogącego wymazać z dziejów stworzenia zło, które już stało się faktem, po prostu reaktywował problem postawiony jeszcze w średniowieczu przez Dunska Szkota i Piotra Damianiiego<sup>24</sup>. Taka optyka istotnie narzuca się, jeśli rozpatrujemy ten wątek w kontekście dziejów filozofii europejskiej. Należy go jednak rozpatrywać także w kontekście ówczesnych rosyjskich debat filozoficznych, a wówczas zarysowuje się całkiem odmienna perspektywa interpretacyjna. Przekonujemy się, że Szestow, upominając się o wszechmoc Boga, w istocie z jednej strony radykalizował, a z drugiej osłabiał ideę apokatastazy, w jego epo-

<sup>24</sup> Por. N. O. Łoskij: *Istorija ruskoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 379.

ce obecną u wszystkich bez mała rosyjskich myślicieli. Rozważając możliwość nie tylko zbawienia wszystkich osób, ale i uchylecia wszelkiego, zaistniałego już zła, szedł o krok dalej niż Fiodorow, Sołowjow, Łosski, Jewgienij Trubieckoj, Karsawin czy Bierdiajew, którzy gotowi byli „zadowolić się” zbawieniem osób pod warunkiem, że nikt nie zostanie z niego wykluczony. Jednocześnie, choć żądał „nieco więcej” niż inni, nie wymagał równie silnych providencjalnych czy metafizycznych gwarancji. Nie dowodził, że powszechne zbawienie jest niemal pewne, ale ograniczał się do przekonywania, że istnieje możliwość totalnego wyzwolenia od zła. Wątpliwe też, by pragnął czegoś więcej – wszak to dzięki możliwości „zrozpaczony odżywa, zaczyna oddychać”. W świecie, którym zawładnęła konieczność, upadłym i niezmiennym, zadowalał się nadzieją na uzależniony od arbitralnego boskiego *fiat*, przyćmiewający apokatastazę powrót do stanu niewinności.

## Wokół „Logosu”

Co najmniej od przełomu wieków Niemcy były krajem, do którego Rosjanie, jeśli tylko pozwalały im na to środki, chętnie wybierali się na studia filozoficzne. Zważywszy renomę niemieckiej filozofii w Europie, było to zupełnie zrozumiałe i nie mogło oczywiście nie znaleźć odzwierciedlenia w rosyjskiej myśli. Zainteresowanie filozofią niemiecką – od Kanta po współczesne nowości – było powszechne, ale ich odbiór był wyraźnie zróżnicowany. Dla metafizyków wszechjedności i niektórych egzystencjalistów (Bierdiajew) najważniejsza była klasyczna filozofia niemiecka od Fichtego po Hegla oraz jej raczej odległe przedkantowskie antecedencje, takie jak Boehme czy Mikołaj z Kuzy. Neokantyzm natomiast często był przedmiotem krytyki z ich strony jako główny nurt współczesnego gnoseologizmu. (Dobrym jej przykładem są chociażby wstępne partie Bierdiajewowskiej *Filozofii wolności*, gdzie czytamy między innymi, że „śmiesznym byłoby duchowi Dostojewskiego przeciwstawić duch Cohena czy Rickerta”)<sup>1</sup>. W owym czasie działała jednak w Rosji również grupa filozofów, którzy nie podzielali tej niechęci do neokantyzmu, a wręcz przeciwnie, powołując się na tradycję neokantowską, wystąpili z programem okcydentalizacji, profesjonalizacji i unaukowania filozofii rosyjskiej (w ich języku te

<sup>1</sup> M. Bierdiajew: *Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. 23; por. też ibidem, s. 37, 49–70.

trzy określenia były w istocie synonimami)<sup>2</sup>. Tworzyli ją Sergiusz Hessen, Fiodor Stiepun i Borys Jakowienko, współredagujący pismo „Logos”, które stało się organem nowego ruchu filozoficznego<sup>3</sup>. Ruch ten był zjawiskiem w znacznej mierze bezprecedensowym – okcydentalizm miał w Rosji długą tradycję, ale nigdy wcześniej nie występował pod postacią otwartego wezwania do okcydentalizacji rosyjskiej filozofii. Była to w ogóle pierwsza i ostatnia próba pokierowania losami rosyjskiej filozofii poprzez dostarczenie jej tak jasno sprecyzowanego programu. Niezwykłym zjawiskiem było też samo pismo ukazujące się w niemieckiej, rosyjskiej i przez pewien czas także włoskiej wersji. Wersja rosyjska ukazywała się w Moskwie w latach 1910–1914 i w Pradze w latach 1925–1928. W rosyjskim „Logosie” publikowali nie tylko filozofowie podzielający jego program, ale i wielu rosyjskich myślicieli religijnych.

Konkurencyjny wobec propozycji „Logosu” i będący na nie reakcją program rozwoju rosyjskiej filozofii sformułowany w tym samym czasie przez Włodzimierza Francewicza Erna (1882–1917), przedstawiony w książkach *Walka o Logos. Próby filozoficzne i krytyczne* [*Bor’ba za Logos. Opyty filosofskije i kritičeskije*] (1911) oraz *Miecz i krzyż. Artykuły o współczesnych wypadkach* [*Miecz i kriest. Statji o sowriemiennych sobytijach*] (1915), nie był zjawiskiem tej samej rangi. Od początku miał też o wiele mniejsze szanse powodzenia – było to radykalne wystąpienie pojedynczego autora, który wchodził w konflikt nie tylko z filozoficznymi okcydentalistami z „Logosu”, ale i z całym środowiskiem rosyjskich myślicieli religijnych. Ern, wychowanek wydziału filozofii Uniwersytetu Moskiewskiego, filozofię rosyj-

<sup>2</sup> Por. A. A. Jermiczow: *Filozofia zachodnioeuropejska i filozofia rosyjskiego renesansu*, przeł. S. Mazurek, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 1998 nr 4, s. 151.

<sup>3</sup> Por. M. Styczyński: *Neokantysta Sergiusz Hessen* [w:] *Między reformą a rewolucją*, op. cit., s. 128–129; A. Walicki: *Mój łódzki mistrz i pluralizm wartości*, „Res Publica Nowa” 2001 nr 9, s. 42 (podaję za: M. Styczyński: op. cit., s. 129).

ską w sposób tak stanowczy przeciwstawiał filozofii europejskiej, że wykluczało to pomiędzy nimi wszelki dialog, co pozostawiało w sprzeczności nie tylko z programem „Logosu”, ale i z głębokimi tendencjami rozwojowymi rosyjskiego renesansu. Fundamentalną ideą autentycznej filozofii rosyjskiej – powiadał – istotnie powinien stać się Logos, ale Logos zgodnie z tradycją wschodniej patrystyki i prawosławia pojęty jako rozum realnie, ontologicznie obecny w stworzeniu. Wychodząca z takich założeń myśl filozoficzna musi mieć charakter ontologiczny, personalistyczny i indeterministyczny, uniknie więc błędów filozofii zachodniej, która absolutyzowała ludzką *ratio* i w konsekwencji utraciła poczucie realności bytu, ugrzęzła w impersonalizmie i jałowych dywagacjach epistemologicznych<sup>4</sup>. Rosyjscy myśliciele – z założycielami „Logosu” włącznie – z pewnością nigdy nie chcieli jedynie powielać dokonań filozofii zachodniej, jednakże stanowisko Erna, który nie widział przed nią perspektyw i uważał ją w istocie za ślepą uliczkę w historii ludzkiej myśli, było dla nich nie do przyjęcia. Kłóciło się wręcz z ich formacją intelektualną – wszyscy oni zanadto byli już okcydentalistami, aby na nie przystać.

Jednakże gdyby Ern, przedwcześnie zmarły w roku 1917, mógł śledzić dalszą ewolucję rosyjskiej filozofii, miałby powody do umiarkowanej satysfakcji. Najwięźlejsza odpowiedź na pytanie, czy okcydentaliści z „Logosu” osiągnęli swój cel, musi być oczywiście przecząca – gdyby było inaczej, całe to opracowanie nie miałyby racji bytu – nie istniałby wówczas rosyjski renesans jako odrębny, oryginalny nurt filozofii religijnej. Na odpowiedzi takiej nie wolno jednak poprzestać, niezwykle interesująca jest bowiem historia ich „porażki”. Ujmując to słowo w cudzysłów, bo

<sup>4</sup> Por. Ju. Szerrier: *Władimir Francewicz Ern* [w:] W. F. Ern: *Soczinienija*, Moskwa 1991, s. 6–7, pass; A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 782–783; A. Jermiczow: *F. A. Stiepun. Oczerk żyzni* [w:] F. A. Stiepun: *Portriety*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 394–395.

o porażce we właściwym sensie trudno tu mówić – ich styl filozofowania zawsze cechowała odrębność w stosunku do pozostałych nurtów współczesnej im filozofii religijnej, a ich pisarstwo filozoficzne własny, rozpoznawalny ton: mniej było w nim subiektywnych emocji, powoływania się na doświadczenie wewnętrzne, żywiołowego profetyzmu – mniej „romantyzmu”, jednym słowem, a więcej „klasycyzmu”. Z drugiej strony myśliciele ci, pomijawszy neokantyzm, szukali inspiracji u tych samych autorów, co ich oponenti (a zarazem przyjaciele i współpracownicy) z kręgów metafizyki wszechjedności czy religijnego egzystencjalizmu. Podejmowali pokrewną czy wręcz tę samą problematykę, pisząc o konflikcie między religią i kulturą, o stosunku doświadczenia mistycznego do twórczości czy o perspektywach kultury europejskiej; posługiwali się niekiedy podobną terminologią (Hessen pisał na przykład o „nowym średniowieczu”), tak samo jak myśliciele związani z innymi nurtami w obrębie rosyjskiego renesansu przejawiali skłonność do historiozoficznego katastrofizmu i moralnego rewolucjonizmu. Ważny nie tylko w kontekście rosyjskim nurt filozofii politycznej, jakim był liberalizm porewolucyjny, tworzony był w równej mierze przez myślicieli z kręgu „Logosu” (Hessen) i filozofów religijnych *sensu stricto* (Wyszeławcew, Frank). Ów filozoficzny okcydentalizm – tak bym to podsumował – nie tracąc swojej tożsamości, znajdował się zawsze niejako w polu grawitacyjnym filozofii religijnej i z czasem coraz bardziej do niej zbliżał.

To, co powiedziałem, odnosi się do Sergiusza Hessena i Fiodora Stiepana, w mniejszym stopniu, czy zgoła wcale, do żyjącego w latach 1884–1949 Borysa Jakowienki; ale też był on głównie historykiem filozofii, nie zaś samodzielny myślicielem. Nie będziemy też go osobno omawiali.



## Fiodor Stiepun

Fiodor Awgustowicz Stiepun (1884–1965) był wykształconym w Heidelbergu wszechstronnym humanistą o międzynarodowych korzeniach (twierdził, że wśród jego przodków byli Rosjanie, Niemcy, Francuzi i Skandynawowie). Wygnany z Rosji w roku 1922, na stałe osiadł w Niemczech, gdzie łatwo się zadowił; przed wojną wykładał na uniwersytecie w Dreźnie, a po wojnie na uniwersytecie w Monachium. „Logos” nie był jedynym ważnym periodykiem współtworzonym przez Stiepuna; na emigracji, w latach 1931–1939 współredagował wraz z Gieorgijem Fiedotowem (1886–1951), „Nowyj Grad” – *tolstyj żurnal* uważany za trybunę chrześcijańskich socjalistów. Pisywał na najrozmaitsze tematy – od filozofii i historii religii po teatr i film. Do najważniejszych prac Stiepuna, który od pewnego momentu stał się autorem dwujęzycznym, publikującym po niemiecku równie chętnie jak w języku rosyjskim, zaliczyć można *Podstawowe zagadnienia teatru* [*Osnownyje problemy tieatra*] (1923); *Teatr i film* [*Theater und Film*] (1953), *Dostojewskiego i Tolstoja* [*Dostojewski und Tolstoi*] (1961), *Mistyczną wizję świata* [*Mystische Weltschau*] (1964). Stiepun miał spore uzdolnienia literackie, których miarą może być filozoficzna powieść *Nikołaj Pierieslegin* [*Nikołaj Pierieslegin*] (1928), a zwłaszcza wspaniałe pamiętniki *Dawne i niebyłe* [*Bywszeje i niesbywszejesia*] (1956).

Najważniejszą, i poniekąd jedyną, filozoficzną książką Stiepuna był zbiór szkiców *Życie a twórczość* [*Tworczestwo i żyźn*] (1923), zawierający między innymi rozprawy o związkach słowianofilów z niemieckim romantyzmem, o mistyce Rilkego, Spenglerze i zależnościach między przeżyciem a twórczością. Tematem przewodnim tej niewielkiej, lecz na swój sposób bardzo eleganckiej, książki jest konflikt mistyki i twórczości. Jesteśmy tu więc w centrum rosyjskiej dyskusji o religii i kulturze. Stiepun bardzo przenikliwie, w sposób antycypujący późniejsze odkrycia historyków idei, ukazuje niemiecki rodowód rosyjskiego słowianofilstwa, uznając za jego jedyny oryginalny wkład idee osobowo-

ści integralnej. Z jego punktu widzenia był to jednak wkład bardzo istotny, bowiem uznanie osobowości integralnej za wartość usposabiało do zdezawuowania twórczości kulturalnej jako z zasady niezdolnej do wyrażenia całego bogactwa osobowości. A że integralność osobowości była utożsamiana z postawą prawdziwie religijną, okazywało się, iż religijność nie może znaleźć wyrazu w kulturze. „Pozytywna wszechjedność duszy nie może zostać uzewnętrzniona. Czyż nie oznacza to, że człowiek religijny nie może wypowiedzieć się w żadnej sferze kulturowej aktywności? Rozjarzony do białości płomień przeżycia religijnego nie hartuje naszej woli do wielkiego czynu, wręcz przeciwnie – ginie w nim wola i spopiela się akt twórczy”<sup>5</sup>. Stiepun uważał, że to przeciwieństwo religii (życia) i twórczości (kultury), któremu w obrębie samej religii odpowiadało przeciwieństwo immanentyzmu, czyli mistycznego utożsamienia się z Bogiem, i transcendentyzmu, czyli przeżywania Boga jako absolutnie odmiennego od człowieka, jest realnym faktem. Nietrudno dopowiedzieć sobie, jakie wynikały stąd wnioski odnośnie do kultury rosyjskiej: była ona religijna, a więc mogła się okazać nietwórcza. Cała Rosja mogła powtórzyć los Friedricha Schległa, który stał się nietwórczy, gdy nasiliła się jego religijność. Intencją Stiepuna nie było przy tym ukazanie destrukcyjności religii, ale znalezienie sposobu na pogodzenie jej z kulturą. Ostatecznie dochodził do wniosku, że jedynym rozwiązaniem jest afirmacja twórczości z pełną świadomością jej nieprzekraczalnych ograniczeń. „Jedynie przesycający całą swą twórczość i wszystkie dzieła ostateczną religijną tęsknotą, ludzkość może usprawiedliwić swój twórczy poryw. Wszelkie dzieło jest uprawnione tylko o tyle, o ile afirmuje się nie w imię swej własnej siły, ale w imię zbiorowej bezyły całej twórczości. Religijna prawda każdego dzieła polega nie na utrzymywaniu, iż Bóg jest w nim obecny, lecz tylko na tym, by widzieć i wiedzieć, że tam, gdzie ono trwa, Boga nie ma”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> F. Stiepun: *Życie a twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999, s. 64.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 152.

## Sergiusz Hessen

Sergiusz Josifowicz Hessen urodził się w roku 1887 ze związku zesłanego na Syberię młodego rosyjskiego inteligenta żydowskiego pochodzenia z Sybiraczką-autochtonką, której ojciec Sergiusza z jakichś powodów nie poślubił<sup>7</sup>. Przyszły filozof wychowywał się w rodzinie ojca i za jego pośrednictwem od najmłodszych lat miał dostęp do środowisk intelektualnych. Studiował filozofię w Heidelbergu i Fryburgu Badeńskim – a więc w ośrodkach jednej z głównych szkół neokantyzmu. Przed rewolucją wykładał na uniwersytecie w Petersburgu; po rewolucji osiedlił się najpierw w Pradze, a od 1935 roku w Warszawie. Wśród rosyjskiej emigracji w międzywojennej Polsce, licznej, ale mało rozbudzonej intelektualnie, był jedynym intelektualistą europejskiego formatu. Przed wojną wykładał w Wolnej Wszechnicy Polskiej, podczas okupacji brał udział w akcji tajnego nauczania, a po wojnie został profesorem na Uniwersytecie Łódzkim.

Hessen pisał i publikował w kilku językach – oczywiście po rosyjsku, lecz także po niemiecku, po polsku i po czesku. Za jego najważniejsze dzieło uważa się powszechnie *Podstawy pedagogiki* [*Osnovy piedadogiki*] (1923). W pierwszej połowie lat dwudziestych wyraźnie nasiliło się w środowisku rosyjskiej emigracji zainteresowanie szeroko rozumianą, często pogłębioną filozoficznie pedagogiką. Wynikało to między innymi z przekonania, że błędy wychowawcze przyczyniły się do tryumfu rewolucji i że ukształtowanie świadomości młodego pokolenia emigrantów stanowi szczególnie poważne wyzwanie. Motywacje Hessena nie były tak proste, ale niepodobna nie kojarzyć jego dzieł z tym zauważalnym na początku lat dwudziestych ożywieniem w rosyjskiej pedagogice. Stanowią one z pewnością jej naj-

<sup>7</sup> Informacje biograficzne o Hessenie podaję na podstawie: A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1991, s. 422–428; S. Giessien: *Moje życieopisanije* [w:] idem: *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1999.

cenniejsze osiągnięcie. Innymi ważnymi książkami Hessena z tej dziedziny były *Szkoła i demokracja na przełomie* [*Školstvi a demokracie*] (1932) oraz *O sprzecznościach i jedności wychowania* (1939). Nie wszystkie niestety ważne prace Hessena ukazały się za życia autora w formie książkowej, niektóre publikowane były jedynie w czasopiśmie jako cykle artykułów, a rękopisy innych zaginęły podczas wojny. Do tych pierwszych należą – *Państwo prawa i socjalizm* [*Prawowojno gosudarstwo i socyjalizm*] oraz *Dobro i zło w ujęciu rosyjskich myślicieli* [*Dobro i zło w ponimannii russkich myslitielej*]; do tych drugich, zaginionych – *Dostojewskiego filozofia religii* [*Filosofija rieligii Dostojewskogo*], *Urojone i rzeczywiste przewyciężenie kapitalizmu* oraz *Upadek i odrodzenie demokracji*.

Trancendentalizm Hessena wyraźnie ciążył ku idealizmowi obiektywnemu, od którego z kolei nie tak trudno było już przejść do religijnej filozofii wszechjedności. Rosyjski filozof był przekonany o obiektywnym istnieniu niematerialnej, wewnętrznie zhierarchizowanej i zróżnicowanej sfery wartości. Uważał, że stanowi ona dialektyczną jedność, której pojedyncze elementy nie mogą być właściwie zrozumiane, dopóki rozpatrywane są w izolacji – wartość w oderwaniu od uniwersum wartości nieuchronnie się deformuje. Swoje ujęcie Hessen nazywał strukturalistycznym, lecz trudno nie widzieć tu analogii do filozofii wszechjedności, zwłaszcza, że rosyjski filozof powoływał się na Platona, Kuzańczyka i Hegla. Człowieka, najzupełniej w duchu tej tradycji, definiował jako mikrokosmos, ze względu na wyróżniającą go zdolność wytwarzania całościowego obrazu świata (światopoglądu). Co więcej, ten ostatni był wytworem osoby jako całości, a nie jednej z jej władz, na przykład emocji czy intelektu – stanowisko, w którym nietrudno dojrzeć reminiscencję słowianofilskiej idei osobowości integralnej.

Łącznik pomiędzy sferą wartości i historyczno-społecznej empirii stanowiła aktywność człowieka; filozofia Hessena w ogóle była dość aktywistyczna – także światopogląd nie miał charakteru re-

ceptywnego, lecz był wytworem twórczego ja. Proces przesycania empirii wartościami rosyjski filozof skłonny był utożsamiać z jednej strony z tworzeniem kultury, a z drugiej z przekształcaniem empirii we wszechjedność. Wartości dostępne są naszej intuicji („kierują do nas swój apel”); wyraźnie poznane, zhierarchizowane i uporządkowane mogą być zaś dzięki filozofii, która w istocie jest aksjologią. Proces urzeczywistniania wartości jest z istoty swej nieskończony, a to za sprawą „niewyczerpalności” wartości, stanowiącej o zasadniczej odmienności sfery idealnej od sfery empirycznej. Wynikało stąd, że wszystkie finalistyczne warianty filozofii historii są fałszywe i że żadne stadium w rozwoju kultury nie może być uznane za nieprzekraczalne, co stanowiło z kolei zasadniczy argument przeciwko utopizmowi.

Odrzucenie utopizmu nie skłaniało jednak Hessena do wyrzeczenia się myśli o społecznym postępie; odwrotnie, właśnie skłonność do akceptowania złego historycznego *status quo* uważał on za najgroźniejszy efekt upadku utopizmu, który już się jego zdaniem dokonał. Był to główny wątek w filozofii politycznej Hessena, za której dopełnienie można z kolei uważać jego filozofię moralną.

Jako myśliciel polityczny Hessen reprezentował kierunek, który zwykłem nazywać liberalizmem porewolucyjnym. Obok Borysa Wyszesałowca był ostatnim wybitnym przedstawicielem tego nurtu, za którego reprezentantów wypadła uznać także Gieorgija Fiedotowa i Siemiona Franka. Rosyjski liberalizm porewolucyjny był próbą połączenia myśli liberalnej z historiozoficzną refleksją nad rewolucją proletariacką. Ponieważ rewolucja przez dziesięciolecie znajdowała się w centrum inteligenckiej ideologii i mitologii, refleksja nad rewolucją i jej następstwami wyprzedziła w rosyjskiej kulturze historyczny fakt, jakim była rewolucja 1917 roku. Nie należy też zapominać, że ta ostatnia miała preludium w postaci wypadków z lat 1905–1907. Do przedstawicieli rosyjskiego liberalizmu porewolucyjnego wypadła więc zaliczyć także Pawła Nowgorodcowa (1866–1924), choć niemal całe jego życie przypada na okres przed rokiem 1917.

Zgodnie ze swoimi założeniami aksjologicznymi Hessen kładł nacisk na konieczność rozwoju i dopełniania tradycji liberalnej i proponowanych przez nią modeli ustrojowych i społecznych. Uważał, że radykalizacją liberalizmu, jego wyższym stadium, jest socjalizm prawny. Historyczna kompromitacja leninizmu w Rosji jest dlań wielką szansą, ponieważ ułatwia mu uwolnienie się od komunistycznych wpływów, które wcześniej nieomal zdławiły jego tożsamość. Nieomal, bo mimo wszystko, socjalizm w odróżnieniu od komunizmu nigdy nie wpadł w pułapkę prawnego nihilizmu – nie wyrzekł się bezpowrotnie idei prawa, a nawet począwszy od drugiej połowy XIX wieku coraz wyraźniej uświadamiał sobie, jaką rolę może ono odegrać jako środek chroniący przed wyzyskiem. Było to zbieżne z ewolucją nowego liberalizmu, coraz wyraźniej uświadamiającego sobie, że prawa socjalne nie tylko nie są sprzeczne z ideą wolności negatywnej – jak do dziś twierdzą niektórzy neoliberałowie – ale już się w tej idei zawierają, a w terminach Hessena: są pełniejszą realizacją idei wolności niż prawa chroniące jedynie wolność negatywną. Odpowiednia kombinacja praw może zapewnić jednostce wolność, to jest skutecznie uchronić ją przed różnymi formami przemocy, a zwłaszcza przed stosunkowo najmniej kontrolowaną przez współczesne społeczeństwo przemocą ekonomiczną (wyzyskiem). W świetle tych rozważań bardzo wyraźnie widać było naiwność komunizmu zastępującego prywatny podmiot własności państwowym, a więc jedną formę eksploatacji inną. Jednocześnie Hessen podkreślał, że nie ma takiej kombinacji praw, która zapewniałaby jednostce i społeczności szczęście – dzieje się tak dlatego, że osoba wykracza poza wszystkie porządki polityczne i prawne, transcenduje wszystkie wspólnoty, do których przynależy. Z tych pozycji krytykował nowożytny, „oświeceniowy” centralizm państwa, przeciwstawiając mu „neo-mediewalny” model państwa opartego na pluralizmie wspólnot i porządków prawnych. Taki właśnie model propagowali w owym czasie angielscy socjaliści gildyjni – George Cole (1889–1959), Arthur Penty (1875–1937), Samuel Hobson

(1864–1940) i inni – którym udało się zdaniem Hessena doprowadzić do syntezy marksistowskiego reformizmu i syndykalizmu w ramach koncepcji o charakterze liberalnym. O myślicielach tych, dzisiaj zapomnianych, chociaż niektóre ich idee stały się w krajach rozwiniętego kapitalizmu oczywistością, Hessen pisał z ogromną sympatią.

Czynnikiem decydującym o stanie wspólnoty była jednak indywidualna aktywność moralna jej członków, mogących czynić różny użytek ze swej wolności. „Prawo – pisał Hessen – może tylko uchylić przeszkody, które stoją na drodze twórczości duchowej, usunąć to, co pomniejsza i ogranicza tę twórczość, ale nigdy nie zastąpi tej twórczości przez masowe produkowanie tego samego wzorca”<sup>8</sup>. Filozofia moralna Hessena była świadomą próbą przewyżczenia kontemplatywizmu i intelektualizmu w myśleniu etycznym – postaw groźnych, bo prowadzących do pasywizmu. Intelektualizm w diagnozie Hessena sprowadzał się do przeświadczenia, że warunkiem działań moralnych jest posiadanie określonego rodzaju wiedzy teoretycznej (na przykład wiedzy z dziedziny metafizyki); kontemplatywizm zaś – do uznania wewnętrznego doskonalenia się za najważniejsze moralne zadanie człowieka. Walka z oboma ze zmiennym szczęściem toczyła się w europejskiej filozofii od czasów antyku, a dwa wydarzenia miały w jej dziejach największe znaczenie.

Pierwszym było pojawienie się ewangelicznej moralności chrześcijańskiej – jak dotąd najradykałniejszy bunt przeciwko intelektualizmowi i kontemplatywizmowi w etyce. Chrześcijaństwo stworzyło nową aretologię – odkryło cnoty nie znane antykowi lub zaproponowało odmienne pojmowanie cnót już znanych. Nowym odkryciem była cnota nadziei, wyrażająca się w przekonaniu, że niepowtarzalne indywiduum (dusza), zostanie w przyszłości ocalone oraz cnota wiary, którą pojmowano jako intuicję obecności osobowego Boga i zaufanie doń. Wiara stanowiła przeciwieństwo teore-

<sup>8</sup> S. Hessen: *Prawo i moralność* [w:] idem: *Studia z filozofii kultury*, Warszawa 1968, s. 313.

tycznej wiedzy, a nadzieja – tak typowego dla antyku tragizmu i fatalizmu. Zupełnie inaczej niż antyk chrześcijaństwo rozumiało miłość: nie jako dążenie do wartości wyższej w celu przyswojenia jej sobie, ale jako solidarność z osobą wyzutą z wartości, dopomaganie jej w podźwignięciu się i przyswojeniu sobie wartości. Nowa aretologia miała charakter personalistyczny i syngularystyczny – afirmowała jednostkową, niepowtarzalną osobę – taką osobą był zarówno Bóg, jak i człowiek. Przy całej swojej rewolucyjności nowa moralność nie była zaprzeczeniem moralności antycznej, lecz stanowiła jej dialektyczne dopełnienie.

Drugim przełomowym wydarzeniem – po wielu stuleciach kontemplatywistycznej i intelektualistycznej kontrofensywy w dziedzinie etyki – stało się wystąpienie Kanta. Kant zdecydowanie doceniał aktywizm, odrzucił intelektualizm – „ideał »mędrca«” był mu „całkowicie obcy”<sup>9</sup> – ale nie zrozumiał znaczenia miłości, uznając jedynie motywację płynącą z poczucia obowiązku. Hessen postawił więc sobie za cel skorygowanie etyki autonomicznej poprzez uzupełnienie jej o ideę chrześcijańskiej miłości. Uważał, że w ten sposób nawiązuje do Fichtego, który jego zdaniem, doskonale rozpoznał słabe strony etyki Kanta, oraz do Dostojewskiego i Sołowjowa, których argumenty pod wieloma względami były podobne. Hessen akceptował Fichteańską koncepcję etyki konkretnej<sup>10</sup>, odnowioną później przez Schele-  
ra, a wyraźnie sprzeczną z Kantowskim imperatywem kategorycznym, kładącą nacisk właśnie na brak ogólnych zasad i niepowtarzalność każdej sytuacji moralnej. Bardzo dopomagało to w zrozumieniu moralnego znaczenia miłości. Stanowi ona nie tylko jedyną autentycznie moralną motywację działania – jeśli nie działamy z miłości, powoduje nami chęć bycia moralnym, co jest czystym faryzeizmem – ale i, jako nastawiona na konkret, bardzo

<sup>9</sup> Por. S. Hessen: *Cnoty starożytne a cnoty ewangeliczne* [w:] idem: *Studia z filozofii kultury*, op. cit., s. 241.

<sup>10</sup> Por. ibidem.



ułatwia rozpoznanie powinności, która zawsze ma charakter niepowtarzalny.

Miłość w ujęciu Hessena okazywała się też drogą do poznania Absolutu i wykroczenia poza moralność. Rosyjski filozof odwracał przyjętą przez etyczny intelektualizm zależność między poznaniem i działaniem etycznym: to nie poznanie umożliwia działanie, ale działanie prowadzi do poznania; postępując etycznie, uczestniczymy w Dobru, które jest emanacją Absolutu, i z każdą chwilą coraz bardziej przekonujemy się o jego istnieniu (choć nie uzyskujemy wiedzy o jego istocie). Moralność nie jest zresztą tym, co najwyższe. Przeciwnieństwo dobra i zła jest do pomyslenia jedynie w rzeczywistości zdeintegrowanej, nie tylko dlatego, że samo zakłada już zróżnicowanie, ale i dlatego że zachowania etyczne i nieetyczne z definicji odnoszą się do innego. Miłość dążąca do pełnej identyfikacji jest drogą do przewyżczenia moralności. Tam, gdzie, zgodnie z wezwaniem starca Zosimy, wszyscy za wszystkich byłiby odpowiedzialni, nie byłoby już możliwości zachowań etycznych i nieetycznych. Taka harmonia panuje jednak tylko we wszechjedności, w Absolucie – dlatego Hessen powiada, że jest on „więcej niż dobrem” [*Swierchdobro*] i „więcej niż bytem” [*Swierchbytyje*]. Wszystko to były motywy znane z teologii mistycznej, a w tradycji prawosławnej co najmniej pokrewne hezychazmowi. Niezbędnym uzupełnieniem liberalnej filozofii politycznej Hessena okazywała się więc filozofia moralna o jawnie mistycznym rodowodzie.

## Poza głównymi nurtami

Jakkolwiek systematyzowalibyśmy i porządkowali dorobek rosyjskiego renesansu, zawsze znajdą się myśliciele, których nie zdołamy przypisać do żadnego z wyodrębnionych przez nas nurtów. Będą oni na różne sposoby powiązani z dominującymi tendencjami, ale powiązania te nie okażą się dość wyraziste, by w dobrej wierze można ich było jednoznacznie „zaklasyfikować”. Borys Wyszelsławcew sam zwracał uwagę na podobieństwo swoich poglądów do stanowiska Bierdiajewa, a przecież nie sposób uznać go za religijnego egzystencjalistę – jego filozofia miała charakter idealistyczny i, pod pewnymi względami, esencjalistyczny. Wiaczesław Iwanow, pomimo swojej zależności od Sołowjowa (której spektakularnym przejawem było uroczyste powtórzenie Sołowjowowskiej formuły „przyłączenia się” do Kościoła katolickiego), przywiązania do idei *sobornosti* i generalnie holistycznego nastawienia, nie może być uznany za przedstawiciela filozofii wszechjedności, choćby ze względu na eseistyczną formę swoich prac i, co za tym idzie, nie dość systemowy charakter swojej filozofii. Podobnego rodzaju trudności dają o sobie znać także w wypadku Iwana Iljina, który zresztą z jawną niechęcią odnosił się do klasyfikowania filozofów i świadomie starał się zachować niezależność od wszelkich szkół i tendencji<sup>1</sup>. Jedno-

<sup>1</sup> N. Poltorackij; I. A. Iljin [w:] idem [red.]: *Russkaja rieligiozno-filosofska-ja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, Pittsburg 1975, s. 245.

częściej zbieżności pomiędzy tymi trzema autorami (tendencje idealistyczne, zapożyczenia z psychoanalizy, modyfikowanie na różne sposoby idei *sobornosti*) nie są takiej natury, by można było ich uznać za przedstawicieli osobnego, dotąd nie wyodrębnionego nurtu w ramach rosyjskiego renesansu. Z pewnością jednak są to myśliciele, których, omawiając tę formację, nie można pominąć, nie dlatego nawet, że odkrywamy u nich większość charakterystycznych dla niej wątków, ale dlatego, że bez ich uwzględnienia nie sposób zrekonstruować wielu dyskusji w owym czasie mających dla rosyjskiej myśli religijnej wręcz konstytutywne znaczenie. Chodzi tu o wielkie debaty poświęcone perypetiom humanizmu, idei prawa, perspektywom filozofii moralnej, zagrożeniu totalitarnemu i możliwościom przeciwdziałania mu czy ontologicznemu statusowi osoby.

Każdy z autorów, którymi przyjdzie się zająć w tym rozdziale, jest zresztą z jakichś powodów zjawiskiem wyjątkowym i nawet gdybyśmy pominęli wszystkie wymienione dotąd okoliczności, zasługiwałyby na uwagę. Wiaczesław Iwanow był niezwykle, nawet na tle nietuzinkowych postaci Wieku Srebrnego, erudytą, orientującym się jak mało kto, czy zgoła lepiej niż ktokolwiek, w kulturze grecko-lacińskiej i zarazem przywiązany do tradycji słowianofilskiej<sup>2</sup>. Dzięki temu w swojej poezji i filozofii zdołał – podobnie jak wcześniej Sołowjow, choć w sposób jeszcze bardziej efektowny i brawurowy – dokonać niemożliwej z pozoru syntezy tradycji słowianofilskiej i okcydentalistycznej. Borys Wyszelsławcew z kolei zasługuje na uwagę już choćby ze względu na niezwykle aktualność swych rozważań z pogranicza filozofii społecznej i historiozofii. Jeszcze w latach pięćdziesiątych XX wieku postawił on pytanie o losy liberalizmu jako ustroju i teorii politycznej po ewentualnym upadku komunizmu, a odpowiedź, której na nie udzielił, do dzisiaj zachowała ważność. Iwan Iljin wreszcie wart jest zainteresowania między innymi z uwagi

<sup>2</sup> Por. M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 161–162.

na rolę, jaką jego myśl odgrywa we współczesnej Rosji. Kiedy przed laty rozpoczął się w tym kraju proces rewindykowania zakazanego wcześniej filozoficznego dorobku porewolucyjnej emigracji, Iljin stał się autentyczną rewelacją. W odróżnieniu od Bierdajewa, Franka, Szestowa i innych, nie był zakazanym klasykiem, czyli autorem, którego nazwisko pozostaje znane, choć dzieła są niedostępne, ale postacią naprawdę zapomnianą, skutecznie wyrugowaną ze zbiorowej świadomości<sup>3</sup>. W latach dziewięćdziesiątych i później nastąpiła pod tym względem radykalna zmiana – Iljin stał się autorem nadzwyczaj popularnym, po części dlatego, że sprawdziły się jego prognozy dotyczące rozpadu ZSRR, po części zaś jako „nowoczesny” monarchista, którego koncepcje ustrojowe zaczęły budzić zainteresowanie w kręgach władzy. Dzisiaj, z perspektywy pierwszych lat nowego stulecia, naznaczonych przemocą i militaryzmem, warto zwrócić uwagę na jeszcze inny szczegół. Otóż najsłynniejsza, w swoim czasie będąca przedmiotem zażartego sporu, książka Iljina nosi tytuł *O sprzeciwianiu się złu siłą* [*O soprotiwlenii złu siloju*] (1925) i jest jedyną w swoim rodzaju analizą moralnych niebezpieczeństw towarzyszących czynnej walce ze złem, kontrowersyjną, lecz przez to nie mniej cenną, próbą oddzielenia tego, co bywa konieczne, od tego, co jest niedopuszczalne. W epoce wojny prewencyjnej i Abu Ghraib jest to – powiedziałbym – złowroga książka dla wszystkich.

## Wiaczesław Iwanow

Wiadomo powszechnie, że rosyjski symbolizm był zjawiskiem nieporównywalnym z noszącymi tę samą nazwę nurtami w zachodniej literaturze i sztuce. Nie był on prądem artystycznym, ale

<sup>3</sup> Por. Ph. T. Grier: *The Complex Legacy of Ivan Il'in* [w:] *Russian Thought after Communism. The Recovery of Philosophical Heritage* [red.] J. P. Scanlan, London 1994, s. 165.

podobnie jak rosyjski renesans, z którym nie powinien być oczywiście identyfikowany, fenomenem z pogranicza sztuki, filozofii i religii. Trudno o postać, która byłaby lepszym przykładem tej wielowymiarowości rosyjskiego symbolizmu niż Wiaczesław Iwanowicz Iwanow (1866–1949) – teoretyk tego prądu literackiego, jeden z najwybitniejszych w XX wieku rosyjskich poetów i frapujący myśliciel, słusznie zaliczany do klasyków rosyjskiego renesansu. Zwykło się o nim mówić, że był poetą-filozofem – praktykował to również piszący te słowa – jednakże już niektórzy spośród współczesnych Iwanowa skłonni byli odwracać tę hierarchię. „Jako poeta – pisał Bierdiajew – stał on niżej od Aleksandra Błoka. Iwanow był przede wszystkim błyskotliwym eseistą”<sup>4</sup>. By zrozumieć sens tego spostrzeżenia, należy dodać, że eseje Iwanowa dotyczą zawsze kwestii filozoficznych lub filozoficzno-literackich. Pomiędzy jego eseistyką a poezją liryczną istnieje zresztą uchwytne od pierwszej chwili pokrewieństwo. Wiersze Iwanowa, utrzymane w bardzo podniosłym tonie, pisane językiem pełnym archaizmów i neologizmów, niezwykle erudycyjne, byłyby po prostu pretensjonalne, gdyby nie mistrzostwo poety potrafiącego wszystkie te ryzykowne jakości przenieść w inny wymiar estetyczny. Nie inaczej ma się rzecz z jego esejami. Są to filozoficzne ty-rady, w których kunsztowna stylistyka nie wyklucza wielkiego napięcia emocjonalnego. Iwanow, przekonany, że dana mu została wyjątkowa zdolność wglądu w rzeczywistość noumenalną, nie waha się przemawiać tonem proroka. Charakterystyczne są odwołania do klasycznych mitów (Edyp, Iksjon) – ich interpretacje, wbudowane w filozoficzne eseje, bywają rzeczywiście bardzo odkrywcze i na długo pozostają w pamięci czytelnika. Wszystko to składa się na jedyną w swoim rodzaju całość, która wywiera silne wrażenie – czy wręcz fascynuje – i wyklucza udane naśladow-nictwo.

<sup>4</sup> N. A. Bierdiajew: *Samopoznanije. (Opyt filosofskoj awtobiografii)*, Moskwa 1991, s. 155.

Wystarczy pokrótce scharakteryzować formację i biografię intelektualną Iwanowa, aby uświadomić sobie, że taki sposób wypowiedzania się – z pozoru sztuczny i skrajnie skonwencjonalizowany – był naturalną ekspresją jego osobowości. Iwanow studiował filologię klasyczną w Moskwie, a później historię w Berlinie u słynnego Theodora Mommsena. Wiele lat poświęcił studiom nad religią antycznej Grecji, jednocześnie publikował kolejne zbiory poezji, szkice filozoficzne i historycznoliterackie. W życiu przedrewolucyjnej elity intelektualnej odgrywał wyjątkową rolę – jego mieszkanie w rotundzie jednej z petersburskich kamienic („wieża Iwanowa”) stało się salonem, w którym spotykali się najznakomitsi twórcy Wieku Srebrnego. Po rewolucji, w przeciwieństwie do większości bohaterów tej książki, nie został wydalony z Rosji w fatalnym roku 1922, ale emigrował z własnej inicjatywy w dwa lata później; osiadł na stałe w Rzymie, który zawsze uważał za „swoje” miasto. Wkrótce po przybyciu do Włoch przyjął katolicyzm, należy jednak zaznaczyć, że nie traktował tego aktu jako wyrzeczenia się prawosławia – odwrotnie: zawsze podkreślał, że nie „przeszedł” na katolicyzm, ale wzorem Sołowjowa, przyłączył się do Kościoła rzymskiego, nie przestając być prawosławnym.

Na obszerny dorobek Iwanowa składają się wiersze liryczne, dramaty poetyckie i pisane w kilku językach, nieraz dość obszerne eseje. Niektóre z nich bywają określane w literaturze przedmiotu jako studia naukowe. Jest to o tyle nietrafne, że także w rozprawach historycznoliterackich Iwanow ani na chwilę nie przestawał być pisarzem – są one utrzymane w zupełnie innej poetyce niż, na przykład, prace pozostającego pod silnym wpływem Iwanowa Michaiła Bachtina. Debiutem poetyckim Iwanowa był zbiór *Gwiazdy przewodnie* [*Kormczije zwiezdy*] (1903). W późniejszych latach Iwanow wydał jeszcze kilka zbiorów, a właściwie książek poetyckich, jako że zawsze były to przemyślane, starannie skomponowane całości, często obejmujące autonomiczne poetyckie cykle – *Przejrzystość* [*Prozracznost'*] (1904), *Erosa* [*Eros*] (1907), *Cor ardens* (1912), *Czułą tajemnicę* [*Nieznajaja tajna*]

(1913); pośmiertnie ukazało się *Światło wieczorne* [*Wieczernij swiet*] (1962). Wczesne eseje zostały zebrane w tomach *Podług gwiazd* [*Po zwiezdach*] (1909), *Bruzdy i miedze* [*Borozdy i mieży*] (1916) oraz *Swojskie i uniwersalne* [*Rodimoje i wsielenskoje*] (1917). Dla zrozumienia myśli Iwanowa zasadnicze znaczenie mają jednak eseje powstałe po roku 1917, czy to w Rosji, czy już na emigracji, takie jak: *Urwiska. (Kryzys humanizmu)* [*Kruczi (Krizis gumanizma)*] (1919), *List do Charles'a Du Bos* [*Lettre à Charles Du Bos*] (1930), *List do Alessandra Pellegrini o Docta Pietas* [*Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la Docta Pietas*] (1934) oraz *Rozważanie o tendencjach współczesnego ducha* [*Discorso sugli orientamenti dello spirito moderno*] (1934). Wyjątkowe miejsce w dorobku Iwanowa zajmuje napisana wspólnie z Michailem Gerszenzonem (1869–1925) *Korespondencja z dwóch kątów* [*Pieriepiska iz dwuch ugłow*] (1920), stosunkowo dobrze znana poza Rosją i mająca niemało przekładów na języki zachodnie. Na osobną wzmiankę zasługują wreszcie prace Iwanowa o Dostojewskim, ważne z wielu powodów – jako pewien etap w poznawaniu prozy Dostojewskiego w ogóle, jako prezentacja historiozoficznych i antropologicznych koncepcji samego Iwanowa, a wreszcie jako świadectwo recepcji Dostojewskiego w środowisku myślicieli rosyjskiego renesansu. Iwanow pisał o Dostojewskim niejednokrotnie, jeszcze w Rosji; summą tych badań stała się wydana po niemiecku książka *Dostojewski. Tragedia. Mit. Mistyka*. [*Dostojewskij. Tragödie. Mythos. Mystik*] (1932)<sup>5</sup>.

Poezja Iwanowa ma charakter równie filozoficzny jak jego eseistyka. Są to dwa nurty jego twórczości, między którymi istnieje wyraźny paralelizm w planie idei; filozofię Iwanowa można by więc zrekonstruować wyłącznie na podstawie jego liryki, aczkolwiek byłoby to zadanie o wiele trudniejsze niż to, co zamierzamy uczynić, czyli rekonstrukcja wyłącznie na podstawie eseistyki. Eseistyka bardzo dopomaga w zrozumieniu liryki; bez światła,

<sup>5</sup> Por. W. Iwanow: *Sobranije soczinienij*, t. IV [red.] D. W. Iwanow, O. Diezszart, A. B. Szyszkin, Briussel 1987, s. 757, przypis redakcyjny do s. 483.

które na nią rzuca, liryka byłaby dostępna tylko dla najgłębiej wtajemniczonych; nie jest to jednak zależność symetryczna – uwzględnienie kontekstu lirycznego nie wpływa w odczuwalny sposób na odbiór eseistyki.

Fiodor Stiepun pisał przed wielu laty, że „wszystkie filozoficzne i estetyczne rozważania W. Iwanowa ukształtowane zostały z jednej strony przez chrześcijaństwo, a z drugiej – przez wielką mądrość helleńską”<sup>6</sup>. To niewątpliwie trafne spostrzeżenie warto jednak uzupełnić: chrześcijaństwo i hellenizm zostały w tym wypadku przepuszczone przez filtr szczególnych doświadczeń, zarówno intelektualnych, jak historycznych, takich jak lektura Nietzschego i Dostojewskiego czy przeżycie rosyjskiej rewolucji.

Iwanow był chrześcijańskim platonikiem, przekonany o istnieniu wyższego, idealnego wymiaru bytu, który znajduje odzwierciedlenie w niższej, fenomenalnej rzeczywistości. Widać to we wszystkich „działach” jego filozofii, ściśle zresztą ze sobą powiązanych: estetyce, filozofii kultury, historiozofii i antropologii. Podstawowe założenia estetyki, i wpisanej w nią teorii poznania, streszczały się w łacińskiej maksymie: *a realibus ad realiora*<sup>7</sup>. Twórczość, i szerzej: poznanie, dokonują się za pośrednictwem symbolu, czyli pewnej części rzeczywistości fenomenalnej reprezentującej rzeczywistość noumenalną, będącej jej znakiem, nieprzekładalnym na język dyskursu<sup>8</sup>. Dzięki symbolowi możliwy jest wlot w sferę idei, lecz także przekazanie nabytej tam pozaracjonalnej wiedzy innym<sup>9</sup>. Prowadziło to do wniosku, że stworzone w przeszłości symbole, będące inkarnacją twórczych ekstaz naszych poprzedników, stanowią dla nas źródło nat-

<sup>6</sup> F. Stiepun: *Wiaczesław Iwanow* [w:] idem: *Portriety*, Sankt-Pietierburg 1999, s. 198.

<sup>7</sup> Por. W. Rudicz: *Wiaczesław Iwanow* [w:] Ż. Niwa, J. Sierman, W. Strada, Je. Etkind [red.]: *Istorijskaja literaturnaja XX wiek. Sieriebrianyj wiek*, Moskwa 1995, s. 165–166.

<sup>8</sup> Por. *ibidem*.

<sup>9</sup> Por. *ibidem*.



chnienia, ożywczy impuls, i że tworzenie jest niemożliwe w oderwaniu od kulturowego dziedzictwa. Idea ta miała dla Iwanowa ogromne znaczenie i stała się rdzeniem jego religijnej filozofii kultury. Kulturę duchową rosyjski myśliciel utożsamiał ze swoście rozumianą pamięcią – w jego języku było to jedno z najważniejszych słów – dzięki której uzyskujemy dostęp do duchowych wtajemniczeń przodków. Ponieważ te ostatnie miały w jego przekonaniu charakter religijny, kulturę definiował również jako „wielopostaciową manifestację idei religijnej”<sup>10</sup>. W sposób bardzo dobitny Iwanow dał wyraz temu stanowisku w *Korespondencji z dwóch kątów* – książce będącej rodzajem listownego dialogu z jej drugim autorem Michaiłem Gerszenzonem, reprezentującym skrajnie odmienne stanowisko – w dziedzictwie kultury widzącym jedynie wrogi życiu balast i otwarcie wzywającym do jego odrzucenia.

Jako filozof historii Iwanow może być na równi z Bierdiajewem czy Frankiem zaliczony do religijnych posthumanistów, aczkolwiek jego stanowisko cechuje się pewnymi osobliwościami. W odróżnieniu od innych rosyjskich historiozofów, humanizmu nie kojarzy z nowożytnością, lecz uważa go za zjawisko ponadczasowe – począwszy od starożytności w europejskiej kulturze ścierały się ze sobą prądy humanistyczne i antyhumanistyczne (do tych ostatnich zalicza między innymi orfizm i chrześcijaństwo). Wiek XIX i początek wieku XX to epoka tryumfu i degeneracji ateistycznego, skrajnie antropocentrycznego humanizmu, którego wytworem jest nowożytna cywilizacja maszyn, liberalizm i prądy rewolucyjne. Są to w opinii Iwanowa wszystkie zjawiska schyłkowe, produkty ginącego humanizmu, którego śmierć jest już faktem dokonany. Ocena humanizmu nie była jednak u Iwanowa tak jednoznaczna, jak można by wnosić z dotychczasowego omówienia. Przyznawał, że prądy humanistyczne w ciągu wieków wiele wniosły do kultury i że doro-

<sup>10</sup> Por. W. Iwanow: *Pis'mo k Dju Bosu* [w:] idem: *Sobranije soczinienij*, t. III, Briussiel 1919, s. 431.

bek ten powinien być zachowany. Z drugiej strony nie miał wątpliwości, że współczesność to epoka przejściowa, chaos tający w sobie rozmaite możliwości. Z rozpadu kultury krytycznej – zatomizowanej, indywidualistycznej, trawionej faustycznym niepokojem – może wyłonić się zarówno nowa kultura organiczna realizująca ideał *sobornosti*, jak i jego mechanistyczna parodia, odmiana bytu społecznego w idiomatycznym języku Iwanowa zwana *legionem*. Jako historyczne przykłady legionu Iwanow wskazuje Niemcy po roku 1870 i komunistyczną Rosję, widać więc, że legionu nie utożsamia po prostu z totalitaryzmem. Każdy porządek polityczny może przybrać oblicze legionu, ponieważ przyczyną złowrogiego przeobrażenia się społeczeństwa jest ontologiczna degeneracja osoby – legion to szczególna forma bytu społecznego, której korzenie tkwią w znacznie głębszych warstwach niż sfera politycznych relacji między ludźmi. Z tych samych powodów pojawienie się nowej kultury organicznej, znoszącej napięcie między jednostkami a zbiorowością bez zacierania indywidualnych różnic – i w tym różniące się od represjonującej inność pierwotnej kultury organicznej, której przykładami są dla Iwanowa starożytny Egipt, archaiczna Grecja i chrześcijańskie średniowiecze – może być tylko wynikiem religijnej transformacji. Tego rodzaju religijne przełomy jako pierwsi przeczuwają zazwyczaj artyści, co stanowi jeszcze jedno potwierdzenie sakralnego charakteru sztuki – Wergiliusz przepowiedział w *Eklodze IV* narodziny chrześcijaństwa; współczesnymi prorokami nowej świadomości religijnej są Wagner i Skriabin. Właściwe im dążenie do syntezy sztuk Iwanow interpretuje jako przeczcucie reintegracji mającej się dokonać w realizującej ideał *sobornosti* nowej kulturze organicznej. W odróżnieniu od Mereżkowskiego, Bierdiajewa czy nawet Franka, Iwanow, snując wizję religijnej transformacji, nie wprowadza wątków joachimistycznych i właściwie nie występuje z krytyką historycznego chrześcijaństwa. Transformacja religijna, nieodłączna od narodzin nowej kultury organicznej, polegać będzie na pogłębieniu świadomości religijnej, nie zaś na zastąpieniu jej

czymś radykalnie nowym. W tym wypadku nie grozi nam więc zapomnienie czy uszczuplenie odziedziczonych po przeszłości tradycji religijnych; przeciwnie – zostaną one wreszcie właściwie zrozumiane. Zrywając z antyokcydentalizmem klasycznych słowianofilów, a wyraźnie nawiązując do Sołowjowa, Iwanow twierdzi przy tym, że ustanowienie nowej kultury organicznej, nowej *sobornosti*, jest zadaniem Kościoła rzymskiego i w nim upatruje ratunku dla ogarniętej kryzysem ludzkości<sup>11</sup>.

Historiozoficzne koncepcje rosyjskiego myśliciela stają się jednak w pełni zrozumiałe dopiero w kontekście jego religijnej antropologii, a ściślej – religijnej ontologii osoby. Jest rzeczą godną uwagi, że zdarza mu się w tych samych kategoriach opisywać rozwój osoby i społeczeństwa. Antropologia Iwanowa ma charakter zdecydowanie dialogiczny – o ontologicznej kondycji osoby, której rozpoznaniem jest stan naszego ducha, doświadczenia wewnętrzne różnego typu, przesądza stosunek do Innego. Własne istnienie człowiek może autentycznie afirmować, jedynie uznając istnienie Innego; odwracając się od Innego, popełnia grzech zapoczątkowujący ontologiczną erozję osoby. To niezbędne do osiągnięcia przeze mnie samego prawdziwego bytu zwrócenie się ku Innemu dokonuje się poprzez transcendowanie, w którym afirmuję jego istnienie i utożsamiam się z nim, czyli po prostu poprzez miłość. Jednakże Inny jest istnieniem równie problematycznym jak ja sam i może stać się dla mnie oparciem, wyprowadzić mnie poza krąg egzystencji widmowej, tylko wówczas, gdy za jego pośrednictwem odnajdę w jakiś sposób Boga-Człowieka, będącego źródłem bytu. „Wydrażony człowiek”, żyjący w poczuciu iluzoryczności własnego ja, może odnaleźć w sobie samym moment Absolutu, ale droga do tego wiedzie poprzez miłość i odnalezienie Absolutu w Innym. Całe to dialogiczne misterium z udziałem „ja”, Innego i Boga streszcza

<sup>11</sup> Por. C. Fotiev: *Ivanov's Letter to Charles Du Bos* [w:] *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* [red.] R. L. Jackson, L. Nelson, New Haven 1986, s. 362.

się w chętnie przytaczanej przez Iwanowa maksymie: *Es ergo sum.*

W procesie erozji osoby, który rozpoczyna się z chwilą, gdy zostanie ono zakłócone przez egoizm, Iwanow wyróżnia dwie fazy – lucyferyczną i arymaniczną. Doskonale obeznany z tradycją literacką i ezoteryczną rosyjski poeta przypomina, że Lucyfer uosabia bunt, podczas gdy Aryman jest demonem rozkładu. W pierwszej fazie wyizolowane ja przejawia nadzwyczajną aktywność, jest to faza faustycznego wstępu, w której dokonuje się wręcz ontologiczne „wzmocnienie” osoby. Ostatecznie okazuje się ono jednak ułudą, dynamika wieczystego dążenia prędzej czy później musi się załamać, a wówczas człowiek pada łupem Arymana i pogrąża się w acedii. Zawsze jednak może ominąć demoniczną pułapkę, włączając się na powrót w dialogiczne misterium – to jest zwracając się ku Innemu i za jego pośrednictwem ku Absolutowi.

Tę lucyferyczno-arymaniczną dynamikę Iwanow odnajduje nie tylko w życiu jednostek, ale i w ewolucji społeczeństw czy całych kultur. Faza krytyczna w dziejach kultury odpowiada lucyferycznemu wstępowi osoby; legion to z kolei manifestacja arymanicznego kryzysu w płaszczyźnie życia zbiorowego – martwy kolektyw tworzony przez jednostki, które wyrzekły się miłości i pogrążyły w acedii.

Rekonstruując stanowisko Iwanowa, mimo woli zadajemy sobie pytanie, czy niewątpliwa sugestywność jego myśli nie jest w znacznej mierze po prostu kwestią nadanej jej przez rosyjskiego filozofa–poetę doskonałej formy literackiej. Czy Iwanow był rzeczywiście twórczym myślicielem, czy też bardzo inteligentnym kompilatorem, który korzystając z prerogatyw talentu poetyckiego, umiał przydać pozory głębi niezbyt w istocie odkrywczym przemyśleniom? Zagadnienie relacji między tym, co dyskursywne, i tym, co retoryczne w filozofii, zostało bardzo zbanalizowane przez postmodernizm, a więc najlepiej byłoby go w ogóle nie poruszać, jednakże w tym akurat wypadku jest to nie do uniknięcia, a od odpowiedzi na postawione właśnie pytania zależy oce-

na filozoficznej spuścizny Iwanowa. Wydaje się, że musi być to odpowiedź bardzo wyważona. Nie ulega wątpliwości, że w filozofii Iwanowa pojawia się wiele wątków typowych dla rosyjskiego renesansu, by nie powiedzieć wręcz: wątków obiegowych – krytyka humanizmu, prorocstwo nowej epoki religijnej, wizja nowej *sobornosti*, personalistyczna antropologia. Literacka, liryczna forma wypowiedzi częstokroć umożliwia dotarcie do biograficznych, psychologicznych i egzystencjalnych źródeł Iwanowowskich diagnoz, co sprawia, że brzmią one autentycznie i przekonująco, nawet wówczas gdy nie są pod każdym względem odkrywcze. Jednocześnie – jak staraliśmy się pokazać – Iwanow niemal za każdym razem wzbogaca typowe wątki o pewne swoje, nie występujące u innych treści. Wprowadza też pewne wątki wysoce oryginalne, dla których trudno byłoby znaleźć analogię u współczesnych mu rosyjskich myślicieli – taki charakter ma zwłaszcza tak ważna dlań koncepcja kultury-pamięci. Wszystko to nabiera niepowtarzalnego, jedynego w swoim rodzaju kolorytu za sprawą katolicyzmu Iwanowa i ściśle z nim związanej, dokonującej się w jego filozofii już nie okcydentalizacji, ale wręcz romanizacji słowianofilstwa.

## Borys Wyszesaławcew

Borys Pietrowicz Wyszesaławcew (1877–1954) przez lata blisko współpracował z Bierdiajewem jako wydawca słynnego filozoficznego pisma „Put”, a we wstępie do swej najslynniejszej książki *Etyki przemienionego Erosa* [*Etika priobrażennogo Erosa*] (1931) uwypuklał podobieństwa między własnym stanowiskiem i poglądami Bierdiajewa, jednakże w istocie jako filozof różnił się od niego bardziej niż skłonny był sądzić, a jako osobowość twórcza był jego całkowitym zaprzeczeniem. O ile Bierdiajew ani na chwilę nie przestawał pisać, nieustannie wydawał nowe prace i dzięki temu skutecznie „promował” swą osobę, Wyszesaławcew zabierał głos z rzadka, wydał stosunkowo niewiele i do tej pory

pozostaje myślicielem w jakiś sposób niedocenianym, o czym świadczy choćby fakt, że w światowej literaturze przedmiotu nie ma dotąd solidnej poświęconej mu monografii. Po wszystkim, co zdążyliśmy już o nim powiedzieć, nie trzeba nawet zaznaczać, że jest to poważne niedopatrzenie.

Wyszelsławcew ukończył studia na wydziale prawa Uniwersytetu Moskiewskiego, jednakże szybko uświadomił sobie, że jego właściwym powołaniem jest filozofia i zaniedbał praktykę adwokacką dla studiów filozoficznych. Wykształcenie filozoficzne zdobywał najpierw w Moskwie, a potem w Niemczech, głównie w Marburgu. Po powrocie do Rosji wykładał na Uniwersytecie Moskiewskim, a po rewolucji, tak jak i inni wydalony z Rosji w roku 1922, znalazł się na obczyźnie. Kolejnymi krajami jego emigracji były Niemcy, Francja i Szwajcaria, gdzie pozostał aż do śmierci. We Francji wykładał w Instytucie Teologicznym św. Sergiusza.

Pierwszą filozoficzną książką Wyszelsławcewa było monumentalne studium *Etyka Fichtego* [*Etika Fichtie*] (1914), ale za jego *opus magnum* uchodzi wspomniana już, późniejsza o siedemnaście lat *Etyka przemienionego Erosa*. Tuż przed śmiercią Wyszelsławcew wydał swe drugie ważne dzieło *Kryzys kultury industrialnej* [*Krizis industrialnoj kultury*] (1953); pośmiertnie ukazała się jeszcze nie dokończona książka *To, co wieczne w rosyjskiej filozofii* [*Wiecznoje w russkoj filozofii*] (1955). Wyszelsławcew wydał ponadto wiele pomniejszych rozpraw, wśród których na wyróżnienie zasługuje *Filozoficzna nędza marksizmu* [*Filosofskaja niszczeta marksizma*] (1952), wprowadzająca niektóre wątki rozwinięte potem w *Kryzysie*.

Doskonale znający zachodnią filozofię, pozostający pod jej wpływem i utrzymujący bliskie stosunki z jej wybitnymi przedstawicielami (wieloletnia przyjaźń z Nicolaiem Hartmannem) Wyszelsławcew co najmniej pod jednym względem był typowym rosyjskim filozofem – zawsze koncentrował się na problematyce etycznej i historiozoficzno-społecznej. Jego dzieła z tych dwóch dziedzin wyraźnie się zresztą uzupełniają. Także w „przekroju diachronicznym” jego dorobek stanowi spójną całość, w twórczej

biografii Wyszestawcewa nie było gwałtownych przełomów, lecz raczej spokojna, logiczna kontynuacja; nie był on przy tym, w odróżnieniu od wielu innych Rosjan, autorem jednej, wciąż na nowo pisanej i wydawanej książki, obsesyjnie powracającym do kilku idei.

Ten pod pewnymi względami tak rosyjski myśliciel z upodobaniem czerpał jednak ze źródeł nie mających większego znaczenia dla innych przedstawicieli rosyjskiego renesansu, takich jak psychoanaliza, zwłaszcza w wersji Junga, czy filozofia francuska, głównie Pascal, i swoiście, bo na sposób mistyczny, interpretowany Kartezjusz<sup>12</sup>.

Zafascynowany mistyką i wiele piszący o różnych jej odmianach Wyszestawcew przywiązywał jednak sporą wagę do zachowania autonomii dyskursu religijnego i filozoficznego. W ogóle wypowiadał się na ten temat jaśniej i bardziej konsekwentnie niż inni rosyjscy filozofowie, często uchylający się od rzeczowej odpowiedzi na pytanie o stosunek religii do filozofii, czy też udzielający jej nie tyle w swoich dziełach, co swoimi dziełami. Był myślicielem religijnym, któremu zależało na rozgraniczeniu obu perspektyw (aczkolwiek nie na ich odseparowaniu – byłoby to w ogóle niemożliwe, gdyż filozofia i religia na różne sposoby zajmują się tym samym Absolutem); nie tracąc łączności z doświadczeniem religijnym, pragnął zachować uniwersalność dyskursu filozoficznego<sup>13</sup>. Najwłaściwszą metodą filozofowania miało być połączenie intuicji z dialektyką, do której Wyszestawcew zdradzał szczególne upodobanie, co zresztą nierzadko prowadziło do schematyzmu – większość wywodów konstruowana była według tego samego wzorca: od wyostrenia antynomii do wykazania, że daje się ją przezwyciężyć na wyższym poziomie syntezy.

<sup>12</sup> Por. A. Niebolsin: *B. P. Wyszestawcew* [w:] *Russkaja religiozno-filosofska ja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, op. cit., s. 227.

<sup>13</sup> Por. B. P. Wyszestawcew: *Krizis industrialnoj kultury. Marksizm. Nieosocjalizm. Nieoliberalizm* [w:] idem: *Soczinienija*, Moskwa 1995, s. 351–352; *Etika priobrazennogo Erosa*, Moskwa 1994, s. 14.

Wiele charakterystycznych dla Wysesławcewa idei odnajdujemy już w jego debiutanckiej monografii o Fichcie. Świadczy to jednak nie tyle o bezpośredniej zależności od Fichtego, ile o tym, że przystępując do pisania o nim książki, Wysesławcew miał już, przynajmniej do pewnego stopnia, ukształtowane poglądy filozoficznie i stosownie do nich interpretował dorobek niemieckiego idealisty.

W swojej interpretacji zwracał uwagę na ciągłą ewolucję poglądów Fichtego, eksponował ideę etyki konkretnej oraz dążenie do przewyciężenia założeń filozofii moralnej Kanta i Hegla. Właściwie uważał Fichtego za najgłębszego i najnowocześniejszego z niemieckich idealistów. Z nazwiskiem tego filozofa najczęściej kojarzy się – jak wiadomo – stanowisko subiektywnie idealistyczne, filozofię „Ja”, która miała być alternatywą dla transcendentalizmu Kantowskiego, ale ze względu na swe, prawdziwe lub rzekome, konotacje solipsystyczne budziła spore kontrowersje. Wysesławcew podkreślał, że stanowisko to było tylko pewną fazą w rozwoju Fichtego, który ze względu na właściwe sobie moralistyczne nastawienie przekształcił transcendentalne „ja” w ideał moralny. Mieścił on w sobie wszystkie wzniosłe ludzkie aspiracje, a zarazem, zgodnie z duchem ówczesnej filozofii niemieckiej, pojmowany był jako nieskończone zadanie. „Urzeczywistnienie” „ja” wymagało więc uczynienia świata rozumnym i moralnym, a to z kolei – ustanowienia doskonałej wspólnoty wolnych podmiotów, co byłoby niemożliwe bez dogłębnego poznania świata i zapanowania nad nim. W ten sposób Fichte przekształcił ideę „ja” w ideę Absolutu, a swój subiektywny idealizm w filozofię wszechjedności wpisującą się w neoplatonską tradycję Plotyna i Mikołaja z Kuzy.

Tak odczytywany Fichte musiał oczywiście wydawać się bardzo bliski Rosjaninowi filozofującemu po Sołowjowie. Tym bardziej że doskonała wspólnota wedle niemieckiego myśliciela miała składać się z niepowtarzalnych osób, z których każda wypełniałaby sobie tylko właściwą misję. Kantowska etyka obowiązku, wymagająca od wszystkich podporządkowania się temu sa-



memu prawu moralnemu nie sprzyjałaby więc jej powstaniu. To też Fichte zaproponował własną, konkurencyjną wobec Kantowskiej, koncepcję etyczną i nowy imperatyw. Zdaniem Wyszesaławcewa prowadziło to do gruntownego przeformułowania „całej etyki”<sup>14</sup>. „Nie mówi już ona – pisał rosyjski filozof – bądź taki, jak wszyscy; mówi: bądź taki, jaki nikt nie jest”<sup>15</sup>.

Wyszesaławcew kładł przy tym nacisk na wątki liberalne w filozofii Fichtego, a obecne w niej wątki autorytarne, czy wręcz „pretotalitarne”, uznawał za mniej istotne. Zauważał więc, że wedle Fichtego harmonijna wspólnota wymagała fundamentu w postaci państwa i prawa, chroniących autonomię jednostek, gwarantujących im bezpieczeństwo i dobrobyt materialny. Państwo i prawo nie były tu, jak u Hegla, celem, ale środkiem umożliwiającym ustanowienie harmonijnej wspólnoty. Personalna wspólnota okazywała się wytworem indywidualistycznej moralności, czyli „etyki wyższej”, jednakże kierowanie się nią było możliwe dzięki ochronie zapewnionej przez państwo i prawo, tworzące sferę „etyki niższej”.

Cały dalszy rozwój filozoficzny Wyszesaławcewa sprowadzał się w jakimś sensie do pogłębiania refleksji nad prawem, moralnością i stosunkiem, w jakim pozostają one do siebie. Zdaniem rosyjskiego filozofa Fichte popełnił błąd, uznając etykę wyższą i etykę niższą, moralność i prawo za harmonijnie dopełniające się dziedziny etyki w szerszym znaczeniu. W istocie sfery te pozostają ze sobą w wiecznym konflikcie, a ponieważ obie są niezbędne, by trwała kultura, skazani jesteśmy na życie w antagonizmie, chyba że istnieje jakiś sposób na jego przezwyciężenie.

Wyszesaławcew nie uważał wszystkich tych stwierdzeń za własne odkrycie, lecz jedynie za przypomnienie wielkich odkryć dokonanych przez chrześcijaństwo i zawartych w Nowym Testamencie, a zwłaszcza w pismach św. Pawła, najwybitniejszego

<sup>14</sup> B. Wyszesaławcew: *Etika Fichtie. Osnovy prawa i nrawstwiennosti w sistemie transcendentalnoj filosofii*, Moskwa 1914, s. 387.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 387.

chrześcijańskiego myśliciela. Chrześcijaństwo dostrzegło konflikt między prawem a moralnością i odkryło sposób na jego przezwyciężenie, ale ta cenna wiedza została wyrażona w języku zmetaforyzowanym i alegorycznym, zawsze była trudno dostępna i przez całe stulecia ludzkość nie czyniła z niej użytku. Filozofia powinna więc zająć się zreinterpretowaniem ukrytej chrześcijańskiej mądrości w terminach współczesnej myśli. Najlepiej zaś wyjść od zdania św. Pawła, stanowiącego początek myśli moralnej z prawdziwego zdarzenia: „Bo gdy nie ma prawa, grzech jest w stanie śmierci” (Rzym. 7. 8). Stwierdzenie to, zdaniem Wyszesławcewa, należało rozumieć całkiem dosłownie – opisuje ono zjawiska zachodzące w sferze „obiektywnej” rzeczywistości, nie zaś przeobrażenia naszej świadomości. Nie chodzi o to, że wraz z prawem uświadamiamy sobie zło, które czyniliśmy już wcześniej, ale o to, że prawo motywuje nas do czynienia zła – że innymi słowy, zło pojawia się jako reakcja człowieka na prawo. Wyszesławcew, reinterpreting patrystyczną antropologię zgodnie z ustaleniami psychologii analitycznej, pojmował ludzkie indywidualium jako wielopoziomą strukturę, której najwyższe piętro – stanowiąca jądro osoby „jaźń” [*samost'*], mająca podstawę w Absolutcie i zachowująca z nim więź – może być opisywane jedynie apofatycznie, choć jest dostępne w doświadczeniu wewnętrznym i różnych formach doświadczenia mistycznego. Wspomniana przeciwskuteczność norm i zakazów jest przejawem działania na różnych poziomach ludzkiej osoby tak zwanej *zasady autonomicznego sprzeciwu* [*princip awtonomnogo protivoborstwa*]. W sferze podświadomości przybiera ona postać *loi de l'effort converti*, odkrytego przez francuskiego psychologa Charles'a Baudouina, na którego badania Wyszesławcew chętnie się powołuje – świadomemu dążeniu, by zastosować się do normy, towarzyszy sprzeciw ze strony podświadomości, „tym silniejszy, im większy jest wysiłek woli, pragnącej wypełnić imperatyw”<sup>16</sup>. Ale zasada ta daje o sobie znać także na poziomie dokonującej wolnych wyborów świa-

<sup>16</sup> B. P. Wyszesławcew: *Etika prieobrazennoego Erosa*, op. cit., s. 43.

domości. Człowiek często czyni zło nie dlatego, że nie zapanował nad drzemiącymi we własnym ja irracjonalnymi siłami, ale w wyniku świadomego postanowienia – jako bogopodobna, dysponująca wolnością istota może z rozmysłem zwracać się ku złu i często z tej możliwości korzysta. Zachowanie takie stanowi przejaw czystej złej woli; jest w nim coś wręcz satanicznego, a na pewno już coś tajemniczego. Stwierdzenie, że bogopodobne ja buntuje się przeciwko normie, ponieważ podporządkowanie się jej ograniczałoby jego autonomię i przekształcało je w „narzędzie” dobra, jest tylko częściowym wytłumaczeniem tego w istocie wymykającego się naszemu rozumieniu zjawiska.

Przeciwstawienie się złu nie może oczywiście polegać na odrzuceniu prawa, które jest niezbędne jako czynnik porządkujący życie społeczne, i wprawdzie rodzi zło, ale też, w innym zakresie i przed innego rodzaju złem, chroni. Od zła nie wyzwala nas ani prawo, ani jego „anarchistyczna” negacja, ale łaska; przeobrażając naznaczoną złem ludzką naturę, sprawia ona, że fatalny paradoks prawa i moralności nie daje już o sobie znać. Pamiętając o swoich założeniach, Wyszesaławcew dokonuje oczywiście filozoficznej reinterpretacji niezwykle kłopotliwego religijno-teologicznego pojęcia łaski – za jego filozoficzny odpowiednik uznaje pojęcie sublimacji. Przewyciężenie zła – jeśli rzecz ujmować w terminach filozofii – polega więc na sublimacji naszego „ciała”, to jest pozostających poza kontrolą świadomości emocji i pragnień, oraz sublimacji „ducha”, czyli dokonującej wyborów wolności. Sam proces sublimacji możliwy jest dzięki temu, że byt ma strukturę hierarchiczną i dialektyczną, a polega na „uszlachetnieniu” pewnego elementu poprzez włączenie go w całość należąca do wyższego poziomu ontologicznego, gdzie nie dają już o sobie znać sprzeczności charakterystyczne dla niższych szczebli bytu. W taki sposób – przykład najbardziej oczywisty – popęd płciowy zostaje wysublimowany, stając się momentem miłości erotycznej. Zdaniem Wyszesaławcewa naturę sublimacji doskonale rozumieli dawni chrześcijańscy neoplatonicy – tacy chociażby jak Dionizy Areopagita – którzy w mistycznym Erosie widzieli siłę przeobraża-

jącą stworzenie, natomiast zupełnie błędnie pojmując ją Freud. Sublimacja jest „wzlotem” niemożliwym bez ontologicznej hierarchii, na gruncie redukcjonistycznego freudyzmu jest więc po prostu nie do pomyślenia. W procesie sublimacji irracjonalnych popędów decydujące znaczenie mają obrazy i symbole, zdolne zmienić ich orientację i sprawić, że to, co wcześniej było odrażające, stanie się atrakcyjne. Ogromną rolę w moralnym przeobrażeniu człowieka i świata odgrywa więc sztuka, będąca ze swej istoty wypowiedzią obrazową i symboliczną. W procesie sublimacji wolności decydującą rolę odgrywają z kolei wartości. Wyszelsławcew proponuje własną ontologię wartości będącą w założeniu syntezą koncepcji Maxa Schelera i Nicolaia Hartmanna. W ślad za Schelerem powiada, że emocje umożliwiają nam rozpoznawanie wartości; w ślad za Hartmannem zwraca uwagę na znaczenie wolności, która ostatecznie dokonuje wyboru pomiędzy „pobudzającymi” nasze emocje wartościami.

Istotnym dopełnieniem tego wątku są rozważania na temat twórczości, nie zawsze konsekwentne, a w jednym z wariantów będące polemiką z Bierdiajewem. Wyszelsławcew wytyka Bierdiajewowi jednostronną apologię twórczości, upatrywanie w niej niezależnie od okoliczności pozytywnego czynnika przybliżającego zbawienie świata. Zwraca uwagę, że obok twórczości „dobrej”, istnieje także twórczość „zła” – systemy totalitarne są niewątpliwie przejawem innowacyjnych, twórczych zdolności człowieka, ale nie sposób twórczość taką uznać za wartość. Zdarza się jednak, że sam przechodzi na pozycje Bierdiajewowskie i określenie *twórczość* rezerwuje dla aktywności będącej realizacją wartości w empirii. Nigdy jednak, w odróżnieniu od Bierdiajewa, nie pojmuje twórczości jako wprowadzenia do rzeczywistości czegoś absolutnie nowego – w tym sensie pozostaje zdeklarowanym esencjalistą. Nie wszystkie wartości mogą być realizowane łącznie, w swoich aktach twórczych człowiek może więc dokonywać wyboru pomiędzy ich różnymi konstelacjami, ale zawsze pozostaje ograniczony przez idealny, wewnętrznie zróżnicowany i zhierarchizowany świat wartości.

Historiozofia i myśl społeczna Wyszesałowcewa zachowuje wszystkie założenia właściwe jego filozofii moralnej, a pod pewnymi względami stanowi jej dopełnienie. I tutaj filozof opowiada się za gradualistyczną i dialektyczną ontologią oraz zdecydowanie przeciwstawia redukcjonizmowi, tym razem marksistowskiemu, a nie freudowskiemu. *Kryzys kultury industrialnej* jest książką zajmującą szczególne miejsce w dziejach rosyjskiej myśli – to ostatnia tak usystematyzowana i mająca postać obszernej teoretycznej rozprawy rosyjska krytyka kultury zachodniej. Jeśli wziąć pod uwagę, że pewne charakterystyczne dla rosyjskiej refleksji historiozoficznej pojęcia (*sobornost'*) uzyskują tu sens całkowicie odmienny od pierwotnego i niejako kończą cykl swoich metamorfoz, pracę Wyszesałowcewa wypada uznać za dzieło zamykające całą epokę w dziejach rosyjskiej myśli. *Kryzys* powstawał w latach, gdy zimnowojenna konfrontacja systemów miała przebieg wyjątkowo ostry i w każdej chwili groziła wybuchem wojny światowej. Do dziś czuje się to podczas lektury. Jednocześnie dla sposobu myślenia rosyjskiego autora charakterystyczne jest przekonanie, że polityczne rozstrzygnięcie na korzyść Zachodu samo przez się nie rozwiąże podstawowych problemów, przed którymi stoi zachodnia kultura. Opisując jej kondycję, Wyszesałowcew już na wstępie rezygnuje z pewnych ujęć przez długi czas charakterystycznych dla rosyjskiej myśli. To, że używa zamiennie terminów *kultura* i *cywilizacja*, jest sprawą drugorzędną, zważywszy, że odróżnia same zjawiska; na pewno natomiast duże znaczenie ma fakt, że nie odnajdujemy u niego najmniejszych śladów typowego dla rosyjskich myślicieli kulturowego pluralizmu: zachodnią kulturę industrialną traktuje jako zjawisko globalne, jej dylematy w równym stopniu dotyczą wszystkich, także Rosja jest jej integralną częścią. W diagnozie Wyszesałowcewa kultura industrialna jest tworem hybrydycznym, połączeniem liberalnej kultury w węższym znaczeniu i industrialnej cywilizacji. Industrialny przełom, który nastąpił w dziewiętnastym wieku, był zjawiskiem bezprecedensowym – w ciągu jednego stulecia świat zmienił się w większym stopniu niż wcześniej przez kilka tysięcy

lat. Stało się to za sprawą oszalamiającego rozwoju nauk przyrodniczych i technologii, który umożliwiła z kolei swoboda badań zapewniona przez społeczeństwo liberalne. Liberalna kultura zrodziła industrialną cywilizację, jednakże ta genetyczna zależność w niczym nie łagodzi istniejącego między nimi antagonizmu. O ile pierwsza odwołuje się do zasad prawa, kieruje logiką wolności i uznaje autonomię jednostki; druga – odwołuje się do zasady władzy, uznaje logikę wydajności, a jednostkę bezceremonialnie instrumentalizuje. Im silniejsza tendencja industrialna, tym bardziej złowrogi los jednostki, która może wprowadzić więcej konsumować, ale pada ofiarą wyzysku i indoktrynacji, traci wolność i zdolności twórcze. Jednoznaczne rozstrzygnięcie konfliktu między liberalną kulturą (demokracją), a industrialną cywilizacją (technokracją), na rzecz tej ostatniej dokonuje się w systemach totalitarnych, bez reszty podporządkowujących osobę logice wydajności. Jednakże leseferizm, który także kieruje się logiką wydajności, jest tylko nieco mniejszym złem. W jaki sposób zatem kryzys kultury industrialnej mógłby być przezwyciężony? W XIX wieku program jej całościowej terapii zaproponował Karol Marks – choć jego diagnozy były trafne, propozycje pozytywne okazały się zupełnie chybione i doprowadziły do niewiarygodnego spotęgowania wszystkich plag industrializmu w systemie sowieckim. Marks zwracał się przeciwko industrializmowi, ale bezpodstawnie utożsamiał go z leseferystycznym kapitalizmem i nie przewyciężył jego logiki – sądził, że spotęgowanie wydajności po upaństwowieniu środków produkcji zapewni człowiekowi wolność. Leseferyzm i marksizm jako stanowiska teoretyczne były dla Wyszewcewa jedynie dwoma wariantami ekonomizmu, który uważał za całkowicie błędny. Jego istotę stanowi przekonanie, że zawsze istnieje możliwość pogodzenia logiki wydajności z logiką wolności, przy jednoczesnym uznaniu sfery ekonomicznej za determinantę wszystkich innych zjawisk. W rzeczywistości ekonomiczny redukcjonizm jest błędny – jak wszelkie redukcjonizmy – często też zmuszeni jesteśmy dokonywać trudnego wyboru między logiką wolności i logiką wydajności.

ści. Jeśli chcemy, by nasza kultura przetrwała, powinien być to wybór dokonywany w pełni świadomie na rzecz logiki wolności. W praktyce oznacza to, że destrukcyjnym tendencjom industrializmu należy zapobiegać poprzez rozbudowę demokratycznego państwa prawa i objęcie prawnymi regulacjami dziedzin życia pozostających dotąd „poza prawem”, w szczególności stosunków między pracodawcą i pracownikiem<sup>17</sup>. Demokratyczne państwo prawa może przybrać postać personalnej wspólnoty, wprawdzie nie doskonałej – gdyż doskonałość nie jest osiągalna w świecie historycznym – ale tak dalece zbliżonej do ideału *sobornosti*, jak tylko jest to możliwe. Trudno wyobrazić sobie w wydaniu rosyjskiego myśliciela dalej idącą apologię demokracji i równie nieoczekiwane przekształcenie ideału *sobornosti*, który zrodził się przecież jako alternatywa wobec zachodniego modelu społeczeństwa opartego na prawie i przez długi czas stanowił integralny element dyskursu wymierzonego przeciwko Zachodowi.

Wyszesławcewowski traktat o kryzysie kultury industrialnej spotkał się w kręgach emigracyjnych ze sporym zainteresowaniem. Wokół książki wywiązała się ożywiona debata – głównie na łamach nowojorskiego pisma „Nowyj Żurnal” – w której głos zabrali między innymi: socjolog, niegdyś działacz mieńszewicki, Jurij Dienikie (1887–1964), działacz i publicysta o eserowskim rodowodzie Mark Wiszniak (1883–1975) oraz znakomity filozof prawa Nikołaj Timaszew (1886–1970)<sup>18</sup>. Wyszesławcewowi zarzucano ignorowanie zasadniczych różnic między dwiema odmianami cywilizacji industrialnej, kapitalistyczną i komunistyczną (Timaszew), oraz niedocenywanie dynamiki i dokonań tradycji socjalistycznej (Dienikie, Wiszniak). Wytknięto mu również – co warto odnotować – błędną interpretację stanowiska Hayeka, który zdaniem polemistów nie był – jak utrzymywał Wyszesławcew – przedstawicielem nowego liberalizmu, wolnego od lesefe-

<sup>17</sup> Por. B. P. Wyszesławcew: *Kryzys industrialnej kultury*, op. cit., s. 367–428.

<sup>18</sup> Por. „Nowyj Żurnal”, 1954 nr 34 (głosy M. Wiszniaka i Ju. Dienikie) oraz „Nowyj Żurnal”, 1954 nr 35 (wystąpienie N. Timaszewa).

rystycznego doktrynerstwa i otwartego na innowacje łagodzące dolegliwości industrializmu, ale liberałem starego typu, zdeklarowanym leseferystą (Timaszew, *Dienikie*). W tej kwestii – dodajmy – polemici Wyszesławcewa niewątpliwie mieli rację, ale też nie był to najważniejszy wątek dyskusji. W sprawach zasadniczych Wyszesławcew bronił swego stanowiska z dużą determinacją, ani na krok nie ustępując oponentom. Po raz kolejny dobitnie stwierdzał, że cywilizacja industrialna stanowi jedność i wszędzie niesie ze sobą te same zagrożenia, a różnice między systemami politycznymi i społecznymi mają wobec tego drugorzędne znaczenie. „[...] Czy moi krytycy nie zastanowili się nad tym – zapytywał – że fabryka jest wszędzie fabryką, industrializacja jest wszędzie industrializacją, stopniowo obejmując cały świat, i wreszcie, że bomba atomowa, wszędzie i jakkolwiek by się jej użyło, pozostaje tym samym?”<sup>19</sup>.

W historii rosyjskiej filozofii w ogóle, a rosyjskiego renesansu w szczególności, Wyszesławcew jest zjawiskiem wyjątkowym. Nie dlatego oczywiście, by był myślicielem najwybitniejszym czy najoryginalniejszym, ale ze względu na swe szczególne usytuowanie w jej ciągu rozwojowym. Można w nim widzieć autora, który wyczerpał dialektyczną potencję zawartą w niektórych typowo rosyjskich ideach, takich jak antyokcydentalizm czy *sobornost'*, i tym samym w naturalny sposób doprowadza do końca pewne jej wątki, choć może nie zamyka jeszcze całej epoki w dziejach ojczyznej myśli. Zarazem trudno nie spostrzec, że inne typowo rosyjskie idee usiłuje on pogłębić i rozwinąć, czerpiąc z najnowszej myśli zachodniej, ale i cały czas zachowując łączność z bardzo odległymi tradycjami od dawna obecnymi w myśli rosyjskiej. Za przykład niech posłuży modyfikacja koncepcji Bogoczłowieczeństwa, która dochodzi do skutku dzięki psychoanalitycznej reinterpretacji patrystycznej antropologii i nauk św. Pawła. Wydaje się, że filozofia Wyszesławcewa pokazuje, jakie możliwości otwierały się jeszcze

<sup>19</sup> Por. B. Wyszesławcew: *Otwiet moim kritikam*, „Nowyj Żurnal” 1954 nr 38, s. 248.



przed rosyjską myślą religijną, lecz, niestety, nie zostały wykorzystane. Gdyby żyjący na emigracji rosyjscy filozofowie mieli uczniów, najprawdopodobniej mogłaby się ona jeszcze rozwijać, wchodząc w coraz ściślejszą symbiozę z myślą zachodnią, rezygnując z niektórych leitmotivów, ale nie odcinając się od swych źródeł, jednym słowem: przeobrażając się i zachowując tożsamość.

## Iwan Iljin

Iwan Aleksandrowicz Iljin (1882–1954) należał do ostatniego pokolenia twórców rosyjskiego renesansu i jak zauważa zdeklarowany wielbiciel i przez długie lata jedyny chyba popularyzator jego pisarstwa – Nikołaj Połtoracki, wyraźnie dystansował się od klasyków tego nurtu, a z niektórymi był po prostu skłócony<sup>20</sup>. Doprowadziło to, zwłaszcza w latach powojennych, do środowiskowej izolacji Iljina, który ostatnie lata życia spędził na emigracji w Szwajcarii, zmarginalizowany, lecz wciąż aktywny, niestrudzenie piszący i rozpowszechniający swoje poglądy, choćby na poły chałupniczymi metodami<sup>21</sup>. Ostatni okres w życiu Iljina był zresztą taki, jak cała jego biografia – żywot człowieka bezkompromisowego, z usposobienia i niekiedy z poglądów podobnego do Józefa Mackiewicza.

W latach 1901–1906 Iljin studiował prawo na Uniwersytecie Moskiewskim; po kilku latach powrócił na tę uczelnię jako wykładowca, a w roku 1918 otrzymał stanowisko profesora. Jako zdeklarowany monarchista nie ukrywał swojej niechęci do rewolucji lutowej; nietrudno więc przewidzieć, jak wrogo musiał się odnosić do bolszewików<sup>22</sup>. Omal nie skończyło się to tragicznie

<sup>20</sup> Por. N. Połtorackij; I. A. Iljin [w:] idem [red.]: *Russkaja religiozono-filozofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, Pittsburg 1975, s. 248; por. też Ph. T. Grier: op. cit., s. 168.

<sup>21</sup> Por. ibidem; N. Połtorackij: op. cit., s. 248.

<sup>22</sup> Por. O. D. Wołkogenowa: *Iluzii monarchizma: ot I. Iljina do I. Sołoniewicza* [w:] idem: *Obraz Rossii w filozofii russkogo zarubieźja*, Moskwa 1998, s. 211.

– Iljin został aresztowany i skazany na śmierć przez rewolucyjny wymiar sprawiedliwości, na szczęście wyrok zamieniono na wygnanie<sup>23</sup>. W roku 1922 filozof emigrował do Niemiec, gdzie wykładał w Rosyjskim Instytucie Naukowym w Berlinie. Iljin odnosił się do faszyzmu więcej niż ze zrozumieniem, widząc w nim odmianę antykomunistycznego *białego dwiżenja*, z którym w pełni się identyfikował. Nigdy zresztą nie przestał powtarzać, że faszyzm miał do spełnienia ważną misję, z której nie wywiązał się wskutek popełnionych błędów<sup>24</sup>. Mimo to – a jest to szczególnie wiele mówiący o jego osobowości – nie zdecydował się na polityczną współpracę z nazistami, choć gestapo wywierało nań brutalny nacisk. Zagrożony wysyłką do obozu koncentracyjnego w ostatniej chwili wraz z rodziną zbiegł do Szwajcarii.

Dorobek Iljina jest bardzo obszerny, składają się nań prace z historii filozofii, oryginalne rozprawy filozoficzne, krytyka literacka i publicystyka polityczna. Pierwszym wybitnym, i od razu docenionym, dziełem Iljina była dwutomowa monografia *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka* [*Filosophija Giegela kak uczenije o konkrietnosti Boga i czelowieka*] (1918); największy rozgłos zyskała rozprawa z pogranicza filozofii moralnej i polityki *O sprzeciwianiu się złu siłą* [*O soprotiwlenii zlu siloju*] (1925), wokół której toczyła się w swoim czasie jedna z najważniejszych dyskusji w historii rosyjskiej emigracji; współcześnie największym zainteresowaniem cieszy się chyba wydany pośmiertnie traktat *O monarchii i republice* [*O monarchii i riespublikie*] (1979). Prócz tego Iljin napisał szereg prac z filozofii religijnej (nie wszystkie ukazały się za jego życia) – *Religijny sens filozofii. Trzy mowy*. [*Rieligioznyj smysl filozofii. Tri rieczy*] (1924), *Drogę odnowy duchowej* [*Put' duchownogo obnowlenija*] (1937), *Aksjomaty doświadczenia religijnego* [*Aksiomy rieligioznogo opyta*] (1953), *Śpiewające serce* (z podtytułem *Księga cichych medytacji*) [*Pojuszczaje sierdce. Kniga tichich sozierenij*] (1958). Osobną gru-

<sup>23</sup> Por. Ph. T. Grier: op. cit., s. 165.

<sup>24</sup> Por. O. D. Wolkogonowa: op. cit., s. 215.

pę stanowią prace z filozofii prawa, do których zalicza się między innymi studium *O istocie świadomości prawnej* [*O suszcznosti prawosoznanija*] (1956). Publicystyka polityczna z ostatnich lat życia znalazła się w dwutomowym zbiorze *Nasze zadania* [*Naszy zadacz*] (1956).

Iljin był znawcą filozofii niemieckiej, ale z niechęcią odnosił się do niemieckiego stylu filozofowania, a przedstawicielom starszych generacji rosyjskiego renesansu miał za złe, że zanadto ulegli jego wpływom<sup>25</sup>. Uważał, że w filozofii należy posługiwać się komunikatywnym językiem i wystrzegać systemowości<sup>26</sup>. Jego sposób pisania nie stanowi dla czytelnika przeszkody, ale trudno uważać go za porywający – Iljin, choć nie nadużywa specjalistycznej terminologii i dzięki temu nigdy nie jest hermetyczny, bywa w męczący sposób drobiazgowy. Jemu samemu nie do końca udało się zresztą uniknąć niemieckich wpływów, o czym świadczą choćby rozważania o istocie i zadaniach filozofii<sup>27</sup>. Wedle Iljina refleksja filozoficzna powinna wychodzić od indywidualnego doświadczenia o charakterze ponadmysłowym, którego przedmiotem okazuje się, koniec końców, Bóg; przedmiot filozofii Iljin utożsamiał więc, w duchu najzupełniej heglowskim, z przedmiotem religii<sup>28</sup>.

Początkowo Iljin zajmował się głównie historią filozofii, później zwrócił się ku filozofii praktycznej, co było niewątpliwie formą reakcji na sytuację historyczną<sup>29</sup>. Charakterystyczny składnik jego poglądów stanowiło przekonanie, iż wiek XX jest czasem nie mającej precedensu w dziejach kumulacji zła. Podobnie uważa-

<sup>25</sup> Por. N. Połtorackij: op. cit., s. 245 i n.

<sup>26</sup> Por. ibidem.

<sup>27</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *Istorija russoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 4, s. 130–133.

<sup>28</sup> Por. ibidem; także N. O. Łoskij: *Istorija russoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 451.

<sup>29</sup> Por. W. Ch. Bołotokow, A. M. Kumykov: *Wydauszczizjesia predstavitieli russoj socjalno-filozofskoj mysli pierwoj połowiny XX wieka*, Moskwa 2002, s. 167.

ło wielu myślicieli rosyjskiego renesansu – choć zdarzały się wyjątki – ale rzadko kto dawał temu wyraz z taką siłą i tak często jak właśnie Iljin. „W wyniku trwającego od dawna procesu – pisał w latach dwudziestych – złu udało się dziś wyzwolić od wszelkich wewnętrznych rozdwojeń i zewnętrznych ograniczeń, ukazać swą twarz, rozwinąć skrzydła, nazwać swoje cele, skoncentrować siły, uświadomić sobie własne metody i środki działania [...] Niczego równie potężnego i równie występnego historia ludzkości jeszcze nie oglądała, a przynajmniej nie pamięta”<sup>30</sup>. Jednym z powodów rozpanoszenia się zła we współczesnym świecie był wedle Iljina upadek świadomości prawnej, stanowiącej fundament wysoko cenionego przezeń państwa prawa<sup>31</sup>. Iljin był zwolennikiem monarchii i szerzej: rządów autorytarnych, ale wyraźnie odróżniał je od totalitaryzmu i zdecydowanie mu przeciwstawił. Ten ostatni był jego zdaniem najbardziej destrukcyjnym systemem politycznym, jaki kiedykolwiek powstał; potwierdzała to historia Rosji, pod rządami autorytarnymi dobrze prosperującej przez kilka stuleci, ale błyskawicznie doprowadzonej do ruiny przez totalitaryzm. Do demokracji rosyjski myśliciel odnosił się bez entuzjazmu, przyznawał jednak, że jest to jeden z możliwych systemów „dobrych rządów”, sprawdzający się w określonych warunkach historycznych, kulturowych i psychologicznych. Iljin kategorycznie odrzucał przekonanie, że demokracja jest uniwersalnym, doskonałym ustrojem, równie dobrym dla wszystkich; myślenie takie – przestrzegał – prowadzi do prób mechanicznego narzucania jej społeczeństwom, dla których jest w najwyższym stopniu nieodpowiednia, co jak w Rosji po rewolucji lutowej, kończy się powszechnym kryzysem i smutą. Ostatecznie o tym, jaki ustrój jest dla danej społeczności najwłaściwszy, decyduje świadomość prawna, definiowana przez Iljina jako „swoiste duchowe *zdyscyplinowanie instynktu*, które budzi w nim ży-

<sup>30</sup> I. A. Iljin: *O soprotiwlenii zlu siloju* [w:] idem: *Soczinienija w dwuch tomach*, t. 1–2, Moskwa 1993, t. 1, s. 304.

<sup>31</sup> Por. W. Ch. Bołotokow, A. M. Kumykov: op. cit., s. 168.

*we poczucie odpowiedzialności* i wyposaża go w określone *poczucie miary* w odniesieniu do wszelkich socjalnych zachowań człowieka<sup>32</sup>. Monarchiczna świadomość prawna, nie dająca się pomyśleć w oderwaniu od religii, odznacza się tradycjonalizmem, uświęca rodzinę i akceptuje hierarchiczną strukturę społeczeństwa. Jej charakterystycznym elementem jest irracjonalne w istocie zaufanie do sprawującego władzę – „monarchista ufa swojemu władcy, przy czym często nie umie nawet powiedzieć, na jakiej podstawie i w jakich konkretnie kwestiach”<sup>33</sup>. Iljin doskonale zdawał sobie sprawę, że monarchiczna świadomość prawna wymaga wysokich kwalifikacji moralnych i że monarchia jest w jakimś sensie systemem stworzonym dla „szlachetnych”. Wiedział nawet, jakiego rodzaju ryzyko się z tym wiąże, nie osłabiało to jednak w najmniejszym stopniu jego sympatii dla tego systemu rządów. Jednocześnie nie uważał wcale za pewne, że Rosja po obaleniu bolszewików odrodzi się jako monarchia – należał do tak zwanych *nieprzedrieszencew*, to jest pisarzy politycznych i działaczy powstrzymujących się od rozstrzygania, jaki powinien być ustrój Rosji po obaleniu totalitaryzmu<sup>34</sup>. Jedno wszakże nie ulegało dłań wątpliwości – iż dokonanie świadomego wyboru przyszłej formy rządów przez społeczeństwo wymagać będzie odrodzenia zniszczonej przez rewolucję świadomości prawnej<sup>35</sup>.

Najgłośniejsza książka Iljina, *O sprzeciwianiu się złu siłą*, z pozoru była kolejną polemiką z Tolstojem, w rzeczywistości – nie mającą analogii, także w europejskiej literaturze filozoficznej, analizą moralnych paradoksów, ograniczeń i uwarunkowań czynnej walki ze złem. Iljin miał świadomość, że zło jest wydarzeniem duchowym; stwierdzał wielokrotnie, że w istocie jedynie przy-

<sup>32</sup> I. A. Iljin: *O monarchii i rzespublikie*, Nju-Jork 1979, s. 54.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>34</sup> Por. N. P. Poltorackij: *Monarchija i rzespublika w wosprijatii I. A. Iljina* [w:] I. A. Iljin: *O monarchii i rzespublikie*, op. cit., s. 306, 311.

<sup>35</sup> Por. ibidem, s. 303.

mus, jaki stosujemy wobec siebie samych, może przeobrazić je w dobro. Nie oznaczało to dlań jednak, że presja psychiczna i fizyczna w każdej sytuacji okazuje się moralnie niedopuszczalna. Przymus nie musi być przemocą – w niektórych okolicznościach staje się niezbędnym, a wówczas powstrzymanie się od niego byłoby ze wszech miar karygodne. Iljin wymieniał trzy bezpośrednie cele stosowania przymusu fizycznego: udaremnienie popełnienia występku i uniemożliwienie „złoczyńcy” [złodziej] działania, co może rozbudzić jego samoświadomość i skłonić go do podjęcia wewnętrznej walki; ochronę potencjalnej ofiary przed fizycznymi i moralnymi następstwami agresji; i wreszcie odstraszenie wszystkich potencjalnych „złoczyńców”. Czynna walka ze złem – zauważał – niesie jednak ze sobą ogromne ryzyko moralne. Przede wszystkim nigdy nie mamy pewności, iż rzeczywiście zaistniała sytuacja „obrony koniecznej”, obligująca do użycia siły i zarazem usprawiedliwiająca je; w tym sensie w sięgnięciu po miecz jest zawsze element przerażającego moralnego hazardu. Ponadto walka ze złem jest oczywiście niemożliwa bez „wejścia w styczność” ze złem, co z kolei niesie ze sobą ryzyko demoralizacji – na wojnie także żołnierze broniący słusznej sprawy degenerują się moralnie, stają barbarzyńcami i sadystami. Ci, którzy dla dobra wspólnoty, aby umożliwić innym zachowanie moralnej czystości, podejmują to ryzyko, z jednej strony muszą być szczególnie czujni, a z drugiej zasługują na szczególny szacunek. Iljin widzi w nich egzempla „heroizmu nieprawości” [*podwиг nieprawiedności*], który polega na poświęceniu własnej nieskazitelności w imię miłości do dobra. Praktykujących go „wojowników” – policjantów, żołnierzy, a nade wszystko białych kontrrewolucjonistów – porównuje w pewnym miejscu do opisanych przez św. Ambrożego aniołów na rozkaz Boga opuszczających niebiosa, aby poskromić złoczyńców.

Książka Iljina sprowokowała zażartą dyskusję, w której uczestniczyli pisarze, filozofowie, w pewnym sensie także przedstawiciele Cerkwi. Z krytyką jego poglądów, nieraz bardzo gwałtowną, wystąpili między innymi Bierdiajew, Z. Gippius,

Stiepun, Zieńkowski<sup>36</sup>. Najdonośniej zabrzmiał głos Bierdiajewa, który w artykule *Koszmar złego dobra* pisał o książce Iljina z jawną odrazą, zarzucał mu, że przejmując bolszewicki sposób myślenia, maskując to filozoficzną sofistyką i bluźnierczym manipulowaniem cytatami z Ewangelii<sup>37</sup>. Niewykluczone, że podczas debaty dał o sobie znać syndrom „politycznej poprawności”, ponieważ nie wszyscy zwolennicy Iljina zdecydowali się otwarcie go poprzeć<sup>38</sup>. Nie uczynił tego na przykład Nikoła Łoski<sup>39</sup>, choć niewątpliwie z Iljinem się solidaryzował, a w ćwierć wieku później w *Warunkach absolutnego dobra* wprost powoływał na jego poglądy, tylko nieznacznie – o ile w ogóle – je korygując<sup>40</sup>. Wsparli Iljina hierarchowie emigracyjnej Cerkwi, ale i oni poprzestali na wyrazach poparcia w kierowanej do filozofa korespondencji (co miało dlań zresztą spore znaczenie moralne i psychologiczne)<sup>41</sup>. Nie znaczy to, że Iljin nie miał w ogóle obrońców zabierających głos w publicznej debacie, były to jednak osobistości mniej znane. Z jednym wyjątkiem – po stronie Iljina opowiedział się Piotr Berngardowicz Struwe (1870–1944), współautor *Drogowskazów*, działacz i pisarz polityczny o dużym autorytecie, i przed rewolucją, i później, na emigracji, należący do najwyższych kręgów rosyjskiej elity intelektualnej<sup>42</sup>. Dyskusja wokół książki Iljina nie miała charakteru ściśle filozoficzne-

<sup>36</sup> Por. N. K. Gawriuszyn: *Antitezy „prawosławnego miecza”*, „Woprosy Filozofii” 1992 nr 4, s. 81.

<sup>37</sup> Por. M. Bierdiajew: *Koszmar złego dobra* [w:] idem: *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 218, 222, pass.

<sup>38</sup> Por. N. K. Gawriuszyn: op. cit., s. 81; także N. Połtorackij: *K tridcatiletiju so dnia smierti I. A. Iljina* [w:] idem: *Iwan Aleksandrowicz Iljin*, Tenaflay 1989, s. 32.

<sup>39</sup> Por. ibidem; także N. K. Gawriuszyn: op. cit., s. 81.

<sup>40</sup> Por. N. Łoskij: *Ustowija absolutnego dobra. Osnowy etiki*, Paris 1949, s. 259–264.

<sup>41</sup> Por. N. Połtorackij: op. cit., s. 33–35.

<sup>42</sup> Por. N. Połtorackij: *I. A. Iljin i P. B. Struwe* [w:] idem: *Iwan Aleksandrowicz Iljin*, op. cit., s. 121–123.

go, w dużym stopniu była to dyskusja zastępcza, w której doniosłą rolę odgrywały polityczne podteksty i animozje stronnictw<sup>43</sup>. Dość powiedzieć, że sam Bierdiajew w różnych okresach swego życia wypowiadał opinie nie tak znów odległe od bulwersujących go też Iljina – bardzo krytycznie odnosił się do Tolstoja i w pełni rozumiał konieczność utrzymywania państwowego aparatu przemocy<sup>44</sup>.

Rozpamiętując dziś dawny spór o etykę walki Iwana Iljina, uświadamiamy sobie, jak łatwo jego poglądy mogą być przekształcone w substrat politycznej ideologii lub zamknięte w krzywdzących schematach i poddane przedwczesnej krytyce. Iljin miał niewątpliwie bardzo prawicowe sympatie polityczne, przede wszystkim jednak był poważnym filozofem, którego lektura okazuje się intelektualnie inspirująca niezależnie od politycznych preferencji czytelnika. Myśl Iljina należy rozpatrywać, przynajmniej do pewnego stopnia, w oderwaniu od jej rozmaitych polityczno-ideologicznych emanacji, które niezależnie od tego, czy mają charakter skrajny czy też umiarkowany i realistyczny, nigdy nie dają wyobrażenia o jej oryginalności i bogactwie.

<sup>43</sup> Por. ibidem; N. K. Gawriuszyn: op. cit., s. 81.

<sup>44</sup> Por. np. N. Bierdiajew: *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacynonalnosti*, Moskwa 1990, s. 43–49, 188; *O naznaczenii czelowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 1993, s. 172.



## Zakończenie

Historia rosyjskiego renesansu dobiega końca około połowy ubiegłego wieku. Większość wybitnych przedstawicieli tego nurtu odchodzi ze świata na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych – Bierdiajew w roku 1948, w rok później Wiaczesław Iwanow, w rok po Iwanowie Frank i Hessen, w roku 1954 – Iljin i Wyszelsławcew. Łoski i Stiepun żyją wprawdzie o kilkanaście lat dłużej, ale nie wydają już w tym okresie niczego, co w istotny sposób wzbogacałoby dorobek rosyjskiej filozofii. Ostatnią ważną książką z kręgu rosyjskiej myśli religijnej jest opublikowana w roku 1953 *Kryzys kultury industrialnej* Borysa Wyszelsławcewa. Pisma, niekoniecznie o charakterze czysto filozoficznym, w których najchętniej drukowali rosyjscy myśliciele, od dawna już się nie ukazują – „Put” i „Sowriemiennyje Zapiski” przestały wychodzić w roku 1940, „Nowyj Grad” rok wcześniej, „Logos” nie istnieje już od połowy lat dwudziestych. W tej sytuacji, jakkolwiek wyznaczałoby się cezurę zamykającą rosyjski renesans, nie powinno się jej przesuwac poza rok 1954. Spieranie się o konkretną datę nie ma oczywiście większego sensu, aczkolwiek piszący te słowa nie ukrywa, że zawsze skłonny był uważać za datę graniczną rok 1950 – rosyjski renesans był zjawiskiem charakterystycznym dla pierwszej, „burzliwej” połowy XX wieku, ze swoim patosem moralnym, katastrofizmem i eschatologicznymi wzlotami wręcz niewyobrażalnym w ode-rwaniu od jej dramatów, toteż jego historię powinno się za-

mknąć w tym okresie, nawet jeśli jego agonia trwała o kilka lat dłużej.

Dekompozycja rosyjskiego renesansu stanowiła część szerszego procesu, jakim był zmierzch rosyjskiej emigracji porewolucyjnej jako środowiska świadomie kontynuującego tradycje kulturalne dawnej Rosji, skupionego wokół własnych instytucji o najrozmaitszym charakterze i odznaczającego się silnym poczuciem tożsamości. Porewolucyjna diaspora, w kształcie, jaki nadały jej lata dwudzieste i trzydzieste, nie przetrwała drugiej wojny światowej<sup>1</sup>. Nowa fala uchodźców, która pojawiła się na Zachodzie w związku z wojną, a której trzon stanowili dawni obywatele radzieccy, zmieniła społeczne i kulturalne oblicze rosyjskiej emigracji – wśród nowych emigrantów niewielu było intelektualistów, nie wspominając już o wybitnych twórcach<sup>2</sup>. Pod tym względem druga fala emigracji wyraźnie różniła się nie tylko od pierwszej, ale i od trzeciej, z lat siedemdziesiątych XX wieku, złożonej z dysydentów i opozycyjnych literatów, którym reżim Breżniewa, uwikłany w skomplikowane rozgrywki z Zachodem, dość chętnie udzielał zezwolenia na wyjazd<sup>3</sup>. Rosyjski renesans być może okazał się nieco bardziej żywotny niż pierwsza emigracja, trwał o kilka lat dłużej, ale ostatecznie musiał podzielić jej losy z przyczyn mówiących coś o różnicy między literaturą a filozofią. W każdej z trzech fal rosyjskiej emigracji – nie wyłączając drugiej, najmniej rozbudzonej intelektualnie – znaleźli się pisarze, każda z nich miała własną literaturę, czasem mierną, a czasem świetną, ale tylko pierwsza własną filozofię. Jakkolwiek uprawianie filozofii wymaga talentu, nie zdarzają się samorodne talenty filozoficzne, choć bywają samorodne talenty literackie – wykształcenie filozofa w oderwaniu od środowiska gwarantującego zachowanie ciąg-

<sup>1</sup> Por. M. Rajew: *Rossija za rubieżom. Istorija kultury russkoj emigracji 1919–1939*, Moskwa 1994, s. 17.

<sup>2</sup> Por. *ibidem*.

<sup>3</sup> Por. A. Wołodźko: *Pasierbowie Rosji. O prozaikach trzeciej emigracji*, Warszawa 1995, s. 7 i n.

głości i pewien poziom merytoryczny jest niewyobrażalne. W ZSRR rządzącym łatwiej było roztoczyć ideologiczną kontrolę nad filozofią niż nad literaturą, a jej skutki okazały się o wiele bardziej destrukcyjne, także dlatego, że z założenia miała być to kontrola ściślejsza – oficjalna ideologia miała filozoficzny rodowód, toteż każda herezja w dziedzinie filozofii bezpośrednio godziłaby w system legitymizacji władzy i podważała jej prawomocność w większym stopniu niż „odchylenia” estetyczne. Literatura emigracyjna zmieniała się więc i rewitalizowała wraz z kolejnymi falami emigracji, nawet jeśli nie zawsze towarzyszyło temu zachowanie wcześniejszego poziomu artystycznego, ale nic podobnego nie mogło mieć miejsca w wypadku filozofii. W ten sposób filozofia rosyjskiego renesansu, która od roku 1922 była także rosyjską filozofią emigracyjną, umarła śmiercią naturalną. Nasuwa się oczywiście pytanie, dlaczego rosyjscy myśliciele nie znaleźli następców ani uczniów, czy to w środowisku emigracyjnym, czy wśród cudzoziemców, z którymi często utrzymywali ożywione kontakty. Prawie wszyscy związani byli z wyższymi uczelniami, nie tylko z działającymi na specjalnych zasadach uczelniami emigracyjnymi, takimi jak paryski Instytut św. Sergiusza, ale i z normalnie funkcjonującymi w krajach, gdzie się osiedlili, uniwersytetami, co zdawałoby się, znacznie ułatwiałoby zadanie. Odpowiedzi na to pytanie udzielimy w sposób pośredni, omawiając pokrótce recepcję rosyjskiego renesansu w kulturze rosyjskiej i europejskiej. Jest to zresztą zagadnienie, którego i tak nie moglibyśmy pominąć.

Rosyjska myśl religijna, o czym niejednokrotnie wspominaliśmy w tej książce, od pewnego momentu, jeśli nawet nie stała się na Zachodzie znana, to ponad wszelką wątpliwość przestała być nieznaną. Dowodzą tego chociażby świadectwa pozostawione przez wybitnych zachodnich pisarzy – pełne rewerencji wzmianki o Mereżkowskim w *Dziennikach* Tomasza Manna, odwołania do Bierdiajewa w *Notatnikach* Alberta Camusa, wrażenia z lektury Rozanowa w *Promieniowaniach* Ernsta Jüngerera czy wreszcie omówienia tegoż Rozanowa pióra

D. H. Lawrence'a<sup>4</sup>. Z pewnego punktu widzenia mają one większe znaczenie niż poświęcone rosyjskim myślicielom fachowe opracowania, które zaczęły się ukazywać w językach zachodnich w latach trzydziestych, a dziś w wypadku najchętniej opisywanych autorów (Bierdiajew, Sołowjow, Szestow) są tak liczne, że nie sposób wręcz nad nimi zapanować – dowodzą, że idee rosyjskich myślicieli znajdowały się w obiegu intelektualnym, były żywe i inspirujące. Jednakże recepcja ta, i wówczas, gdy rosyjski renesans zachowywał dynamikę, i później, gdy stał się już zjawiskiem historycznym, podlegała co najmniej jednemu istotnemu ograniczeniu. Jego przedstawiciele byli pełnoprawnymi członkami międzynarodowej wspólnoty filozoficznej, uczestniczyli w jej życiu, drukowali w międzynarodowych periodykach i występowali na kongresach, polemizowali z najsłynniejszymi, ale ich idee nie stały się nigdy przedmiotem międzynarodowej debaty i nie wpłynęły w spektakularny sposób na ewolucję europejskiej filozofii.

O ile jednak europejscy filozofowie dostrzegli i docenili osiągnięcia rosyjskiego renesansu, o tyle rosyjska literatura, od pewnego momentu zwłaszcza, niemal całkowicie je ignorowała. Brak literackiej projekcji jego idei, odwołań do nich w dziełach pisarzy, czy choćby bohaterów literackich wzorowanych na jego twórcach, często będących przecież malowniczymi postaciami,

<sup>4</sup> Por. T. Mann: *Dzienniki 1918–1921*, przeł. Irena i Egon Naganowscy, Poznań 1995, s. 206, 255; A. Camus: *Notatniki 1935–1959*, przeł. J. Guze, Warszawa 1994, s. 170, 220–221; E. Jünger: *Promieniowania. Pierwszy dziennik paryski. Zapiski kaukaskie. Drugi dziennik paryski*, przeł. S. Błaut, Warszawa 2004, s. 285, 288, 289; rec. D. H. Lawrence'a z angielskiego przekładu *Ujednionego* Rozanowa (V. V. Rozanov: *Solitaria*, przeł. S. S. Koteliński, London 1927), „Calendar of Modern Letters”, July 1927 nr 4 oraz tegoż rec. z angielskiego przekładu *Opawczych listew* (V. V. Rozanov: *Fallen Leaves*, przeł. S. S. Koteliński, London 1929), „Everyman”, 23 January 1930 [podają za: W. W. Rozanow: *pro et contra*, oprac. D. K. Burlaka, W. A. Fatiejew, t. 1–2, Sankt-Peterburg 1995, t. 2, przypis redakcyjny na s. 533–534]. Informację o żywym zainteresowaniu Tomasza Manna twórczością Mereżkowskiego zawdzięczam uprzejmości profesora Stanisława Borzyna.

atrakcyjnymi z literackiego punktu widzenia, jest zjawiskiem zastanawiającym. W tym miejscu niezbędne jest jednak pewne uściślenie – uwaga ta nie odnosi się do jego prekursorów ani do twórczości literackiej pierwszej emigracji, współczesnej rosyjskiemu renesansowi. Wpływ idei Fiodorowa i Dostojewskiego, w mniejszym stopniu Sołowjowa, na pokolenia rosyjskich pisarzy nie podlega dyskusji; natomiast pytanie o oddziaływanie rosyjskiego renesansu na literaturę Wieku Srebrnego i emigracyjnej „pierwszej fali”, jeśli nawet nie jest bezprzedmiotowe, to musi pozostać bez odpowiedzi – były to zjawiska współczesne, między którymi daje się zauważyć szereg paralelizmów, ale nie sposób ustalić, kiedy są one skutkiem wzajemnych oddziaływań, a kiedy wynikają z czerpania z tych samych źródeł. Pytając o wpływ rosyjskiego renesansu na rosyjską literaturę, mamy na myśli wolną literaturę z okresu, gdy renesans religijno-filozoficzny był już w zasadzie zjawiskiem historycznym. Trudno nie spostrzec, że raczej w niewielkim stopniu absorbowwała ona jego idee; pisarze czyniący to w sposób w pełni świadomy, poczuwający się do pokrewieństwa z rodzimą filozofią religijną należeli do rzadkości. Do czerpania z niej inspiracji przyznawał się Władimir Maksimow (1932–1995), wybitny prozaik o predyspozycjach epika, redaktor emigracyjnego „Kontinenta”, ale był on jednym z niewielu; niektórzy krytycy uważali zresztą jego deklaracje za gołosłowne<sup>5</sup>. Z tego punktu widzenia bardzo interesujący i symptomatyczny okazuje się *casus* Aleksandra Solżenicyna (1918–2008). Wydaje się, że istniały poważne powody, dla których winien był on zainteresować się rosyjskim renesansem – jako krytyk Zachodu wyraźnie wpisywał się w tradycję neosłowianofilską<sup>6</sup>, co najmniej

<sup>5</sup> Por. A. Wołodźko: op. cit., s. 96–97.

<sup>6</sup> Por. A. Biezanson: *Solżenicyn w Garwardie* [w:] idem: *Russkoje proztoje i sowietskoje nastojaszczjeje*, przeł. A. Babicz, London 1984, s. 212, 223, pass.; G. Przebinda: *Solżenicyn Aleksander* [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* [red.] A. de Lazari, t. 2, Łódź 1999, s. 314; A. de Lazari: *Solżenicyn Aleksander* [w:] *Idee w Rosji*, op. cit., s. 322.

pokrewną rosyjskiemu renesansowi; również przywiązanie do tradycji religijnej, nastawienie moralistyczne, zainteresowanie fenomenem totalitaryzmu i czasami bezpośrednio poprzedzającymi rewolucję powinny były skłonić go do zajęcia się tym właśnie rozdziałem z dziejów rosyjskiej myśli. Można się oczywiście zastanawiać, czy neosłowianofilska orientacja nie świadczy właśnie o zależności Sołżenicyna od rosyjskiego renesansu. Hipoteza taka, w pierwszej chwili przedstawia się dość atrakcyjnie, ale nie wytrzymuje krytyki. Stanowisko Sołżenicyna jest bardziej zbliżone do klasycznego słowianofilstwa niż do propozycji Bierdiajewa, Bułgakowa czy Franka, co oznacza w tym wypadku kolosalną różnicę. Sołżenicyn był zawsze raczej bezkrytyczny wobec historycznej Cerkwi, nie ma u niego nawet śladów religijnego modernizmu, z dużą siłą natomiast przejawia się tendencja do idealizowania ludu i traktowania go jako depozytariusza autentycznych wartości, przez myślicieli rosyjskiego renesansu już w *Drogowskazach* uznana za jeden z niebezpiecznych składników inteligenckiego światopoglądu. Niektóre urywki słynnej *Mowy w Harvardzie* z roku 1978 sprawiają wprawdzie wrażenie niemal przepisanych z *Nowego Średniowiecza*, ale Sołżenicyn ogranicza się tu do zapożyczenia najbardziej zbanalizowanych argumentów przeciwko humanizmowi i oświeceniu. W późniejszym o 12 lat politycznym memoriale *Jak odbudować Rosję?* nieustannie cytuje myślicieli religijnych – Iljina, Sołowjowa, Franka, Rozanowa, Nowgorodcewa<sup>7</sup> – czyni to jednak w sposób chaotyczny, nie świadczący o dobrej orientacji w ich poglądach (dość powiedzieć, że jednym tchem wymienia Franka i Rozanowa jako autorów demaskujących słabości ustroju demokratycznego<sup>8</sup>). Recepcja rosyjskiego renesansu w twórczości Sołżenicyna okazuje się po prostu dość powierzchowna, a ponieważ był on i tak szczególnie predestynowany do ulegania jego wpływom, staje się ona miarą

<sup>7</sup> A. Sołżenicyn: *Jak odbudować Rosję?*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1991, 10, 15, 46, 62.

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 46.

receptji tego nurtu w literaturze rosyjskiej w ogóle. Trudno się dziwić, że pisarze o mniej „religijnym” usposobieniu – Brodski, Zinowiew czy postmoderniści z lat dziewięćdziesiątych – niewiele znaleźli dla siebie w tej tradycji, skoro nawet „religijny” Solżenicyn pozostał na nią w dużym stopniu niewrażliwy.

Nieco inaczej – choć podobnie, jeśli brać pod uwagę ostateczne rezultaty – przedstawia się recepcja rosyjskiego renesansu we współczesnej rosyjskiej filozofii. Zainteresowanie jego dokonaniami, od chwili gdy stały się one dostępne, było ogromne – tu widziałbym różnicę między recepcją „filozoficzną” a „literacką” – świadczą o tym edycje zakazanych przez dziesięciolecia dzieł, wydania zbiorowe, opracowania o najrozmaitszym charakterze. Jednakże – i tu z kolei recepcja „filozoficzna” przypominałaby „literacką” – we współczesnej rosyjskiej myśli trudno dostrzec jakieś znaczące, twórcze nawiązania do filozofii religijnej z pierwszej połowy ubiegłego wieku. „Jest jasne, że upadek komunizmu nie przyniósł tego odrodzenia rosyjskiej myśli religijnej, którego spodziewali się optymiści”<sup>9</sup> – pisał w połowie lat dziewięćdziesiątych Siergiej Chorużyj, jeden z najwybitniejszych znawców przedmiotu. O poglądach Chorużego warto powiedzieć więcej ze względu na ich znaczenie w rosyjskiej debacie nad dziedzictwem myśli religijnej i jego miejscem w kulturze współczesnej Rosji. Nie są one typowe, lecz trudno nie uznać ich za symptomatyczne. Chorużyj to uczony o rozległych horyzontach, którego ambicje wykraczają poza badania nad przeszłością – chciałby on, ujmując rzecz ogólnie, przewidzieć, a mówiąc wprost, zaprojektować przyszłość rosyjskiej myśli. Jego propozycje są zapewne jedynym, a na pewno najpoważniejszym, *programem* rozwoju filozofii rosyjskiej, jaki pojawił się w ciągu ostatnich kilkunastu lat. Zdaniem Chorużego dla kultury rosyjskiej szczególnie znaczenie miała zawsze tradycja patrystyczna i dziedzictwo hezychazmu, jest to również źródło, z którego powinna czerpać rosyj-

<sup>9</sup> S. Chorużyj: *Isichazm jako prostranstwo filozofii* [w:] idem: *O starom i nowom*, Sankt-Pietierburg 2000, s. 261 [tekst z 1995 roku].

ska filozofia. Zwłaszcza że pod pewnymi względami, na przykład w dziedzinie antropologii, hezychazm przy całej swej oryginalności wykazuje analogie do różnych nurtów filozofii współczesnej. Reinterpretując jego idee, rosyjska myśl mogłaby więc odzyskać twórczy charakter i dokonać odkryć, których znaczenie wykraczałoby poza rosyjski kontekst. Rosyjski renesans tylko w niewielkim stopniu odwoływał się do tradycji hezychastycznej, a niekiedy wyraźnie się jej sprzeniewierzał, toteż z punktu widzenia nowej filozofii rosyjskiej jest zjawiskiem o ograniczonym znaczeniu, raczej martwym dziedzictwem niż życiodajnym źródłem<sup>10</sup>. Stanowisko Choruzęgo omawiam tu nie dlatego, bym się z nim zgadzał, jego ocenę rosyjskiego renesansu uważam za nietrafną, jednakże daje ona wyobrażenie o ograniczeniach recepcji tego nurtu we współczesnej rosyjskiej filozofii. Staje się miarą tej recepcji, podobnie jak w dziedzinie literatury był nią odbiór filozofii religijnej przez Solżenicyna.

Gdzie zatem szukać przyczyn tego wprawdzie nie odrzucenia, ale dość obojętnego przyjęcia rosyjskiego renesansu najpierw przez myśl zachodnią, a później przez rosyjską filozofię i literaturę? O czym ono w istocie świadczy i czy nie przeczy stwierdzeniom zawartym we wstępie do tej pracy – wszak mówiliśmy tam o aktualności rosyjskiego renesansu i o jego przynależności do uniwersum europejskiej filozofii?

Zacznijmy od wyeliminowania pewnych wyjaśnień i interpretacji, które wydają się zbyt łatwe. To, że rosyjski renesans nie znalazł kontynuacji w rosyjskiej literaturze i filozofii, nie wynikało na pewno z wyczerpania się jego potencjału i możliwości rozwojowych, co staraliśmy się wykazać na przykładzie Wysześlawcewa. Tylko w niewielkim stopniu mogło być to również następstwem subiektywnego, głęboko osobistego charakteru wypowiedzi poszczególnych rosyjskich myślicieli. Być może po przekroczeniu pewnej granicy intymności, i co za tym idzie idiomatyczności, konkretnej wypowiedzi filozoficznej, podjęcie

<sup>10</sup> Por. *ibidem*, s. 271, *pass.*



i rozwinięcie jej wątków staje się wyjątkowo utrudnione lub nawet niemożliwe – istotnie, trudno wyobrazić sobie jakąś „kontynuację” filozofii Pascala – jednakże rosyjscy myśliciele, wbrew pozorom, granicy tej wcale nie przekraczali. Świadczy o tym cała historia rosyjskiego renesansu, obejmująca pół wieku i przekaz idei w obrębie – zależnie od przyjętych kryteriów – dwóch lub nawet trzech pokoleń. Recepcję rosyjskiego renesansu w Europie i w Rosji ograniczała nie tyle idiomatyczność konkretnych wypowiedzi filozoficznych, ile idiomatyczność właściwego całej tej formacji języka, który umożliwiał doskonale porozumiewanie się w jej granicach, lecz utrudniał ich przekroczenie od zewnątrz. Język ten, aczkolwiek z różnych powodów i nie w tej samej mierze, okazywał się obcy zarówno współczesnej jej filozofii zachodniej, jak i późniejszej od niej rosyjskiej literaturze i myśli. W pierwszym wypadku decydowała głównie odmiennność aparatu pojęciowego, w drugim – sytuacji historycznej i ukształtowanej przez nią wrażliwości. Kluczowe pojęcia rosyjskiej filozofii religijnej – Bogoczość, *Sofia*, *sobornost'*, *theosis*, wszechjedność – brzmiały nieporęcznie w przekładach na języki zachodnie (nawet jeśli same idee wywodziły się z zachodniej filozofii), nie musiały być od razu zrozumiałe, a w dodatku stanowiły składniki dyskursu powiązanego z obcą tradycją religijną. Ponadto filozofia rosyjskiego renesansu – i tu przechodzimy już do przyczyn jej ograniczonej recepcji we współczesnej kulturze rosyjskiej – zrodziła się i rozwijała w epoce historycznych katastrof, z którą porównać można tylko najbardziej dramatyczne momenty w dziejach Zachodu. Przypomnijmy: jej twórcy przeżyli dwie rewolucje i dwie wojny światowe, widzieli z bliska rozkwit totalitaryzmu, bywali ścigani przez najokrutniejsze policje polityczne w dziejach świata, a nawet skazywani na śmierć, sytuacje graniczne i sprawy ostateczne były stale obecne w ich życiu, co oczywiście znajdowało odzwierciedlenie w ich filozofowaniu, przesądzało nie tylko o doborze problemów, ale i o tonie, na jaki nastrojona była ich myśl. Był on podniosły i profetyczny, ale takie nastawienie, w miarę jak zmieniała się atmosfera, a świat przestawał być

zbrodniczy w sposób spektakularny, mogło się wydawać coraz bardziej anachroniczne. Nie chcę przez to powiedzieć, że świat zmienił się na lepsze, a w konsekwencji rosyjska filozofia religijna straciła na aktualności, lecz tylko, że dyskurs filozofii i literatury, aby nadążyć za metamorfozą zła, stawał się coraz bardziej ironiczny i zdystansowany, co utrudniało identyfikację z myślicielami rosyjskiego renesansu i, przynajmniej z pozoru, czyniło ich dzieła coraz bardziej obcymi współczesnemu odbiorcy.

Wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy, musi być jednak zrównoważone przez pewne zastrzeżenia, bez których nasze uwagi o znaczeniu rosyjskiego renesansu dla intelektualnej historii Zachodu i Rosji byłyby zbyt jednostronne. Nie należy sądzić, że wśród rosyjskich myślicieli działających w drugiej połowie XX wieku nie miał on w ogóle kontynuatorów; odnotowany przez nas brak bezpośredniego, łatwo zauważalnego wpływu rosyjskiej filozofii religijnej na myśl zachodnią, nie oznacza również, że ta pierwsza nie miała udziału w przemianach tej drugiej.

Za sukcesorów rosyjskiego renesansu aktywnych jeszcze w drugiej połowie dwudziestego wieku uznałbym dwóch uczonych – Pawła Nikołajewicza Jewdokimowa (1901–1970) oraz Aleksieja Fiodorowicza Łosiewa (1893–1988). Pierwszy był wykształconym filozoficznie teologiem; drugi – autentycznym polihistorem, któremu najbliższa była filozofia i filologia. Oczywiście i tutaj nie może się obejść bez zastrzeżeń – większość życia ich obu przypada na pierwszą połowę wieku; Jewdokimow zaczął publikować dopiero w latach czterdziestych, ale Łosiew wiele wydawał już w latach dwudziestych, a jeszcze przed rewolucją był na zebraniach Towarzystwa Religijno-Filozoficznego i nawiązywał bezpośrednie kontakty intelektualne z najwybitniejszymi przedstawicielami rosyjskiego renesansu<sup>11</sup>. Można się zastanawiać, czy nie należałoby ich obu, czy choćby tylko Łosiewa, po prostu uznać za najmłodszych przedstawicieli tego nurtu, od-

<sup>11</sup> Por. A. A. Tacho-Godi: *A. F. Łosiew. Życie i twórczość* [w:] A. F. Łosiew: *Filozofia. Mifologija. Kultura*, Moskwa 1991, s. 6.

powiednio przesuwając jego ramy chronologiczne. Moim zdaniem nie byłoby to uzasadnione – żaden z nich nie osiągnął dojrzałości intelektualnej przed rewolucją, w okresie Wiek Srebrnego; nie uczestniczyli oni w wielkich rosyjskich dyskusjach filozoficznych pierwszej połowy stulecia – o losach humanizmu, przyczynach rewolucji, sensie historii; ich pisarstwa nie można sobie wyobrazić bez antecendencji w postaci rosyjskiego renesansu, ale ma już ono inny charakter niż dzieła Trubieckoją, Rozanowa czy Franka. O Łosiewie można jedynie powiedzieć, że gdyby nie pozostał w Związku Radzieckim, odcięty od wypędzonej z kraju elity filozoficznej, lecz wraz z innymi znalazł się na obczyźnie, prawie na pewno stałby się jednym z najwybitniejszych przedstawicieli interesującego nas nurtu.

Jewdokimow nie miał wygórowanych ambicji filozoficznych – w swoich publikowanych po francusku rozprawach z teologii nie próbował przemycać nowatorskich koncepcji historiozoficznych, ontologicznych czy moralnych, jednakże stale powoływał się na myślicieli rosyjskiego renesansu, a z ich idei starał się wywieść pewną wypadkową, która mogłaby posłużyć do ożywienia prawosławnej teologii. Próbował, na przykład, wzbogacić ją o tak charakterystyczną dla rosyjskiej filozofii religijnej ideę eschatologicznego aktywizmu<sup>12</sup>. O zależności Jewdokimowa od rosyjskiego renesansu świadczą już same tytuły jego prac, często poświęconych zagadnieniom dla tego nurtu „konstytutywnym” – *Kobieta i zbawienie świata* [*La femme e la salut du monde*] (1958); *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani* [*Gogol et Dostoïevsky ou la descente aux enfers*] (1961), *Sztuka ikony. Teologia piękna* [*L’art de l’icône. Theologie de la beauté*] (1970). Pisząc je, walenie przyczynił się do spopularyzowania idei rosyjskiego renesansu poza środowiskiem rosyjskim, z czego czytelnicy jego opracowań, którzy idee te niepostrzeżenie przyswajają podczas lektury, mogą w ogóle nie zdawać sobie sprawy.

<sup>12</sup> Por. H. Paprocki: *Evdokimov Paul* [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* [red.] A. de Lazari, t. 3, Łódź 2000, s. 154.

Filozoficzne i naukowe aspiracje Łosiewa sięgały, dla odmiany, bardzo daleko; obdarzony niespożytą energią chętnie podejmował zadania zdawałoby się przekraczające siły jednego człowieka, dość wspomnieć o siedmiotomowej *Historii antycznej estetyki* [*Istorija anticznoj estietiki*], wydanej w latach 1963–1988. Jest to tym bardziej godne podziwu, że Łosiew nie miał dobrych warunków do pracy, padł ofiarą prześladowań i musiał się borykać z przeciwnościami losu, które niejednego mogłyby złamać. Po opublikowaniu *Dialektyki mitu* [*Dialektika mifa*] (1930), jednej ze swoich najciekawszych prac, którą władze uznały jednak za zbyt idealistyczną, trafił na kilka lat do łagru (pracował na budowie kanału Biełomorskiego); podczas wojny zniszczeniu uległa część jego rękopisów, na domiar złego całkowicie utracił wzrok<sup>13</sup>. Spośród ogromnej liczby dzieł, które mimo to stworzył, do najważniejszych – oprócz już wymienionych – zaliczają się: *Dialektyka formy artystycznej* [*Dialektika chudożestwiennoj formy*] (1927), *Muzyka jako przedmiot logiki* [*Muzyka kak przedmiot logiki*] (1927), *Filozofia nazwy* [*Filosofija imieni*] (1927), *Estetyka Odrodzenia* [*Estietika Wozroźdienia*] (1978), *Włodzimierz Sołowjow i jego czasy* [*Władimir Sołowjow i jego wriemia*] (1990). Łosiew łączył inspiracje płynące z filozofii wszechjedności, fenomenologii i tradycji hezychastycznej<sup>14</sup>. Rekonstrukcja jego stanowiska jest utrudniona, ponieważ nie mogąc wypowiadać się wprost ze względu na cenzurę, zmuszony był posługiwać się aluzjami i ukrywać swoje myśli pod „bezpieczną” terminologią<sup>15</sup>. Nie ulega jednak wątpliwości, że we wczesnej filozofii Łosiewa – lata dwudzieste i trzydzieste – odtwarza się charakterystyczne dla hezychazmu rozróżnienie na ukryty Absolut i jego zewnętrzną ma-

<sup>13</sup> Por. A. A. Tacho-Godi: op. cit., s. 16, pass.

<sup>14</sup> Por. A. Haardt: *Alexei Losev and the Phenomenology of Music* [w:] *Russian Thought after Communism* [red.] J. Scanlan, Armonk, London 1994, s. 197; S. Choruzjy: op. cit., s. 271; W. W. Zieńkowskij: *Istorija ruszkoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 4, s. 140.

<sup>15</sup> Por. ibidem, s. 138–139, 139–140.

nifestację (energję)<sup>16</sup>. Utożsamienie tej ostatniej ze słowem (nazwą, symbolem, mitem, ideą) prowadzi do ontologizacji słowa i traktowania bytu jako dialektycznej wszechjedności symboli, której poznanie staje się możliwe dzięki połączeniu metody fenomenologicznej i dialektycznej, z zachowaniem prymatu tej drugiej<sup>17</sup>. W drugim okresie, to jest od wczesnych lat pięćdziesiątych, po odzyskaniu możliwości publikowania, Łosiew koncentruje się na badaniach filologicznych i historycznych; w jego pracach wciąż obecne są wątki i podteksty filozoficzne, ale ich uchwycenie i właściwe wyeksplikowanie nie jest sprawą prostą. Szczególnie drażliwym zagadnieniem jest stosunek Łosiewa do marksizmu – toczy się spór o to, czy przeszedł on na pozycje marksistowskie, czy też jedynie pozorował lojalność wobec panującej doktryny<sup>18</sup>. Jest faktem, że niektórzy zachodni historycy filozofii, znający jego wczesną myśl, w latach siedemdziesiątych widzieli w nim dość typowego przedstawiciela radzieckiej nauki – historyka platonizmu posługującego się obowiązującą metodologią marksistowską<sup>19</sup>. Zdaniem Jamesa Scanlana Łosiew, który w omawianym okresie był praktykującym chrześcijaninem, mógł, podobnie jak w swoim czasie Bierdiajew, w dobrej wierze dążyć do pogodzenia marksizmu z filozofią religijną<sup>20</sup>. Interpretacja ta ma jeden słaby punkt – sam Scanlan określił ją jako „najbardziej życzliwą z możliwych” [*the most charitable interpretation*]<sup>21</sup>, jednakże gdyby okazała się prawdziwa, stanowiłaby efektowne po-

<sup>16</sup> Por. ibidem, s. 140–141; N. F. Rachmankułowa: *Łosiew Aleksiej Fiodorowicz* [w:] *Filozofy Rosji XIX–XX stulecia (biografie, idee, prace)*, Moskwa 1993, s. 111.

<sup>17</sup> Por. ibidem; W. W. Zieńkowskij: op. cit., s. 140–141; A. Haardt: op. cit., s. 197–198.

<sup>18</sup> Na ten temat por. [J. Scanlan:] *Finding Philosophy Under Soviet Rule* [w:] *Russian Thought after Communism*, op. cit., s. 192–193.

<sup>19</sup> Por. A. Asnaghi: *Storia ed eschatologia del pensiero russo*, Genova 1973, s. 240, 267.

<sup>20</sup> Por. [J. Scanlan:] op. cit., s. 193.

<sup>21</sup> Ibidem.

twierdzenie tezy, iż Łosiew był w pierwszym okresie myślicielem z obrzeży rosyjskiego renesansu, a w drugim – jego kontynuatorem.

Istnieje zapewne wiele sposobów, by ustalić, na czym polegał udział rosyjskiego renesansu w przeobrażeniach europejskiej myśli. W tym miejscu spróbujemy tego dokonać, wyjaśniając jakiego znaczenia nabierały w jej kontekście pewne charakterystyczne dlań tendencje – katastrofizm, liberalizm, etyczny rewolucjonizm, „joachimizm”. Jak widać, chodzi tu o najogólniejsze, niemniej wyraziste i przez długi czas dające o sobie znać orientacje, za którymi mogły się kryć rozmaite, nieraz sprzeczne ze sobą szczegółowe stanowiska filozoficzne (ograniczmy się do jednego przykładu: zarówno Frank, jak Bierdiajew byli katastrofistami, a przecież różnice między metafizyką wszechjedności, a radykalnym personalizmem są łatwo zauważalne). Być może wyliczenie charakterystycznych tendencji dałoby się jeszcze rozszerzyć, jednakże w tej postaci jest ono zupełnie zadowalające, jeśli brać pod uwagę cel, któremu ma służyć. W kontekście rosyjskim tendencje te zawsze miały pewien sens, który zaciera się po umieszczeniu ich w kontekście europejskim. Taka „lokalna” nadwyżka znaczenia zawsze jest godna odnotowania, chociaż nie w każdym wypadku rozbieżność między perspektywą europejską i perspektywą lokalną jest tej samej miary.

Dobłą ilustracją tego zjawiska jest wspomniany przed chwilą katastrofizm historiozoficzny, wyraźny u Franka, Bierdiajewa, Wyszesałcewa, Iwanowa i wielu innych (nie wiem, czy jakikolwiek rosyjski filozof był od niego wolny). Z rosyjskiego punktu widzenia był on nie tylko buntem przeciwko historiozoficznemu finalizmowi, którego wpływy były silne w Europie i jeszcze silniejsze w Rosji, ale i próbą przezwyciężenia peryferycznego statusu samej Rosji bez wyrzekania się własnej tożsamości (czyli w jakimś sensie tej właśnie peryferyczności). Warunkiem sformułowania katastroficznej prognozy jest identyfikacja z wielkim podmiotem historycznym, który uważa się za śmiertelnie zagrożony; sytuacja zagrożenia umożliwia z kolei potraktowanie

kondycji peryferycznej jako gwarantującej poznawczą przewagę – mówiąc najzwyczajniej: jeśli zagrożenie przychodzi z zewnątrz, pierwsi widzą je ci, którzy mieszkają nad granicą; jeśli lęgnie się w centrum cywilizacji, okolice najbardziej od niego oddalone najdłużej opierają się zepsuciu. Katastrofizm pozwalał Rosjanom na identyfikację z Zachodem przy jednoczesnym afirmowaniu własnego dziedzictwa, ponieważ uważano, że ułatwia ono rozpoznanie niebezpieczeństw w równym stopniu zagrażających Zachodowi i Rosji. W kontekście europejskiej refleksji nad mechanizmami historii i stanem kultury wątek ten traci oczywiście na znaczeniu, a na plan pierwszy wysuwa się przeprowadzona przez Rosjan krytyka finalizmu historiozoficznego, czyniąca z katastrofizmu element wielkiej batalii przeciwko progresywiźmowi, przygotowującej już przejście od nowoczesności do powojnowoczesności.

Podobna, choć nie tak spektakularna, rozbieżność perspektywy rosyjskiej i europejskiej ujawnia się także w wypadku liberalizmu. Rosyjska filozofia religijna w pierwszej połowie XX wieku nie tylko nie miała charakteru antyliberalnego ani potencjalnie totalitarnego – jak zdarza się niekiedy utrzymywać piszącym o niej autorom – ale z liberalizmem była ściśle powiązana. Przez liberalizm – wyjaśnijmy – rozumiemy tu przeświadczenie, iż autonomia (wolność) jednostki jest najwyższą wartością polityczną, która może być skutecznie chroniona tylko przez państwo prawa i przedstawicielski system rządów. W tym znaczeniu większość twórców rosyjskiego renesansu – między innymi Wyśesławcew, Hessen, Frank, od pewnego momentu Bierdiajew – miała poglądy liberalne i nawet ci, którzy nie byli liberałami, lecz monarchistami, jak Iwan Iljin, występowali zdecydowanie w obronie państwa prawa. W kontekście rosyjskim liberalna filozofia prawa była reakcją na zawsze istniejące w Rosji zagrożenie nihilizmem prawnym; stanowiła ponadto przejaw dążenia do rozszerzenia horyzontu aksjologicznego, tak by nie ograniczał się do wartości moralnych, jedynych, jakie uznawała rosyjska inteligencja, lecz obejmował oprócz nich wartości politycz-

ne i prawne<sup>22</sup>. W kontekście europejskim natomiast stawała się częścią debaty nad istotą i ograniczeniami liberalizmu, przyczyniając się, ze względu na swoje „lewicowe”, antyekonomiczne nastawienie, do jego socjalizacji<sup>23</sup>.

Zależnie od kontekstu zmienia się także wymowa moralnego rewolucjonizmu. Nazywam tak rozpowszechnione wśród rosyjskich myślicieli przekonanie, że społeczny postęp i eschatologiczne przeobrażenie stworzenia (*theosis*) wymagają moralnego przeobrażenia ludzkości, którego warunkiem jest z kolei stworzenie nowej, prawdziwie chrześcijańskiej etyki<sup>24</sup>. Z rosyjskiego punktu widzenia moralny rewolucjonizm – reprezentowany między innymi przez Bierdiajewa, Wyszesławcewa, Hessena, Łoskiego – był kolejną fazą przewycięzania dyktatu inteligenckiej moralności rewolucyjnej. Po gwałtownym zakwestionowaniu jednostronnego inteligenckiego moralizmu w okresie Wieku Srebrnego<sup>25</sup>, równoznacznym z zakwestionowaniem w jakimś stopniu prymatu problematyki etycznej w ogóle, oznaczał powrót do tej problematyki na o wiele wyższym poziomie refleksji filozoficznej. Rozpatrywany w kontekście filozofii europejskiej jawi się natomiast jako jedno z wielu wystąpień wymierzonych przeciwko dziedzictwu Kanta i Nietzschego w europejskiej myśli moralnej; okazuje się jedną ze składowych nurtu, który narodził się jeszcze przed pierwszą wojną światową, niezwykle wzbogacił europejską myśl etyczną, a poza Rosją kojarzony jest głównie z Maxem Schelerem i Nicolaïem Hartmannem<sup>26</sup> (notabene w latach 1903–1905 studentem wydziału filozoficznego Uniwersytetu Petersburskiego).

<sup>22</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, tłum. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 9–114, pass.

<sup>23</sup> Por. ibidem, zwłaszcza s. 419–482.

<sup>24</sup> Na ten temat znacznie szerzej por. S. Mazurek: *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006.

<sup>25</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, op. cit., s. 389–404; idem: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 692–716, zwłaszcza 703–705.

<sup>26</sup> Por. J. Filek: *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 306–307.



Zanim, na koniec, przejdziemy do uwag o „lokalnych” i „uniwersalnych” aspektach rosyjskiego „joachimizmu”, niezbędne jest pewne wyjaśnienie terminologiczne. Czytelnik spostrzegł już, że ujęliśmy to określenie w cudzysłów, podczas gdy wcześniej, na przykład w omówieniu filozofii Mereżkowskiego, występowało ono bez cudzysłowu. Nie jest to skutkiem nieuwagi – w tej chwili z rozmysłem używamy tego słowa w szerszym znaczeniu, mając na myśli przekonanie o konieczności i bliskości daleko idącej odnowy religijnej, które mogło, lecz nie musiało przybierać postaci oczekiwania na nowe objawienie. Określenie *modernizm religijny* byłoby tu zbyt ostrożne, jako że nawet stosunkowo umiarkowane warianty wyróżnionego przez nas stanowiska, odległe od joachimizmu we właściwym znaczeniu – to jest wiary w niebędność i bliskość nowego objawienia – są mocno zabarwione eschatologizmem. Nie wszyscy rosyjscy myśliciele oczekiwali, jak Mereżkowski, Bierdiajew czy Rozanow, nowego objawienia, ale wielu – Frank, Iwanow, Stiepun, Bułgakow, nawet Hessen – domagało się śmiałej odnowy świadomości religijnej. Krył się za tym – jeśli rzecz rozpatrywać w węższej, rosyjskiej perspektywie – nie tylko sprzeciw wobec oficjalnego prawosławia, ale i chęć przewyciężenia religijnego partykularyzmu Rosji. Nowe chrześcijaństwo, niezależnie od tego, czy miało się zrodzić w wyniku nowego objawienia czy tylko właściwej wykładni objawienia, które jest już dane – zawsze miało być religią uniwersalną, przekraczającą wyznaniowe podziały (dotyczy to również pogańskiego Trzeciego Testamentu Wasilija Rozanowa). Z punktu widzenia Zachodu, porachunki rosyjskich myślicieli z Cerkwią były sprawą nieistotną – na pierwszy plan wysuwał się inny aspekt, bardzo ważny zresztą i dla samych Rosjan – krytyka historycznego chrześcijaństwa. Jednakże rosyjski „joachimizm” miał jeszcze głębszy sens, który również wylania się dopiero wówczas, gdy rozpatrujemy go na tle filozofii zachodniej i którego zidentyfikowanie pomaga usytuować rosyjski renesans w dziejach dwudziestowiecznej myśli. Rosyjskie marzenie o religijnej odnowie, we wszystkich wariantach, było w istocie manifestacją nie-

zgody na konflikt *sacrum* i *profanum*, w którym widziano przyczynę, a zarazem skrajną postać, dezintegracji współczesnej kultury. Było ono, innymi słowy, próbą rozwiązania problemu dezintegracji kultury, znajdującego się w centrum uwagi współczesnego człowieka. Jak się wydaje – przynajmniej w pierwszej chwili – ów problem można rozwiązywać na trzy sposoby. Pierwsze rozwiązanie nazwałbym prowizorycznie *antynowoczesnym*, choć wielu chętnie określiłoby je właśnie jako nowoczesne (kryją się za tą rozbieżnością odmienne diagnozy nowoczesności, które nie miejsce tu omawiać). Polega ono na wskazaniu nowej perspektywy jednoczącej połączonym z odżegnaniami się od konstytutywnych idei nowoczesności – humanizmu, racjonalizmu, liberalizmu. „Klasycznym” przykładem rozwiązania antynowoczesnego były oczywiście dwudziestowieczne ideologie totalitarne. Istotą drugiego rozwiązania – nazwijmy je *neoromantycznym* – stanowi wiara w możliwość reintegracji poprzez odnowę dawnych tradycji, w przeszłości zafalszowanych i z tego między innymi powodu zmarginalizowanych przez nowoczesność. Ideały nowoczesności nie zostają tu jednoznacznie zdyskredytowane – przyjmuje się raczej, że w jakiejś postaci zostaną zachowane w zreintegrowanej kulturze. Istotą trzeciego, *ponowoczesnego*, rozwiązania stanowi radosne zaakceptowanie dezintegracji; uznaje się, że służy ona urzeczywistnieniu nowoczesnych wartości w najczystszej postaci, a wszelkie próby scalenia i reintegracji traktuje jako „totalitarne”. Czy propozycje rosyjskiego renesansu mieszczą się w którymś z tych typów? Z pewnością nie jest on ponowoczesny, nawet jeśli zwalczając historiozoficzny teleologizm, dezawuuując dotychczasową tradycję filozoficzną czy obwieszczając koniec humanizmu, antycypował ujęcia, które zwykło się uważać za ważne składniki ponowoczesnej świadomości. Wiele razy mówiliśmy w tej książce, jak boleśnie rosyjscy myśliciele przeżywają dezintegrację kultury. Nie mogło dźać się inaczej, między innymi dlatego że począwszy od Sołowjowa, dla większości z nich dezintegracja stanowiła istotę ontycznego zła. Zbędne byłoby też wykazywanie, że stanowisko rosyjskich myślicieli nie ma charakteru

antynowoczesnego – dowodzi tego chociażby ich przywiązanie do liberalizmu, personalizizm pojawiający się w różnych wariantach (od umiarkowanego po radykalny), a przede wszystkim otwarta krytyka antynowoczesności. Wielu można natomiast bezpiecznie uznać za neoromantyków – Iwanow, Rozanow, Florenski, nawet Mereżkowski, jakkolwiek różniłyby się ich koncepcje, nie wykraczają poza marzenie o odnowie tradycji, z której zrodzi się nowa kultura organiczna. Najbardziej intrygujące jest wszakże to, że niektórzy z omawianych przez nas autorów nie mieszczą się w żadnym z wyróżnionych typów, a ich ambicją jest najwyraźniej znalezienie własnej drogi do reintegracji kultury. Wyszesałwcew wierzy, że jest to możliwe na gruncie nowoczesności (taką wymowę ma dokonane przezeń utożsamienie *sobornosti* z demokracją parlamentarną), do której nie odnosi się bynajmniej bezkrytycznie – świadczy o tym zarówno potępienie cywilizacji industrialnej, jak i rozważania o paradoksie prawa i przewycięzeniu go przez sublimację. U Bierdiajewa nie brak elementów neoromantyzmu, wystarczy wspomnieć o wizji nowego średniowiecza, jednakże trudno uznać go za neoromantyka, jeśli uwzględni się wszystkie składniki jego stanowiska, hierarchizując je zgodnie z intencjami samego filozofa. Wierzy on w reintegrację poprzez personalizację, czyli wyzwolenie i najdalej idące dowartościowanie tego, co jednostkowe. Podobne są intencje Szestowa, z tą różnicą, że afirmacja jednostkowego dokonuje się u niego w akcie wiary, a nie poprzez twórczość. Opisane tu próby uporania się z problemem dezintegracji kultury, wykraczające poza przeciwstawienie neoromantyzmu i ponowoczesności, to jedno z najwartościowszych osiągnięć rosyjskiego renesansu, który wprawdzie nie przeobraził samodzielnie europejskiej myśli, ale przeobrażał się wraz z nią, nieustannie ją wzbogacając.



## Bibliografia

### Dzieła filozoficzne

- S. A. Askoldow, N. Bierdiajew, S. Bułgakow, W. Iwanow, A. S. Izgojew, S. A. Kotlarewskij, W. Murawjew, P. Nowgorodcew, I. Pokrowskij, P. Struwie, S. L. Frank: *Iz głubiny. Sbornik statiej o russkoj riewolucyi*, Paris 1967 [*De profundis. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1988].
- N. Berdyaev: *Towards a New Epoch*, London 1949.
- A. Bielyj: *Simwolizm kak miropoimanije*, Moskwa 1994.
- N. A. Bierdiajew: *Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow*, Tomsk 1996.
- N. Bierdiajew: *Carstwo ducha i carstwo kiesarja*, Paryż 1951.
- N. Bierdiajew: *Ekzistencjalnaja dialektika bożestwiennogo i czelowieczeskogo*, Paryż 1952.
- N. A. Bierdiajew: *Filosofija nierawienstwa. Pis'ma k niedrugam po socyalnoj filosofii*, Bierlin 1923 [*Filozofia nierówności. Listy do nieprzyjaciół. Rzecz o filozofii społecznej*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2006].
- N. A. Bierdiajew: *Filosofija swobodnego ducha. Problematika i apologija christianstwa*, t. 1–2, Paris 1927–1928.
- N. A. Bierdiajew: *Filosofija swobody*, Moskwa 1911 [*Filozofia wolności*, przeł. E. Matuszczyk, Białystok 1995].
- N. A. Bierdiajew: *Istoki i smysł russkogo kommunizma*, Paryż 1955 [*Źródła i sens komunizmu rosyjskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2005].

- N. A. Bierdiajew: *Ja i mir obiektow. Opyt filozofii odinoczeztwa i obszczenija*, Paris 1934 [*Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002].
- N. A. Bierdiajew: *Konstantin Leontjew. Oczerki iz istorii ruszkoj rieligioznoj mysli*, Paryż 1926.
- N. A. Bierdiajew: *Mirosozierzcanije Dostojewskiego*, Paryż 1968 [*Światopogląd Dostojewskiego*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004].
- N. A. Bierdiajew: *Nowoje rieligioznoje soznanije i obszczestwiennost'*, Moskwa 1999.
- N. A. Bierdiajew: *Nowoje sriedniewiekowje. Razmyszlenije o sud'bie Rossii i Jewropy*, Bierlin 1934 [*Nowe średniowiecze. Rozważania o losie Rosji i Europy* (w:) idem: *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003].
- N. A. Bierdiajew: *O naznaczenii czelowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 1993.
- N. Bierdiajew: *Opyt eschatologiczeskoj mietafiziki. Tworczeztwo i obiektywacyja*, Paryż 1947.
- N. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodie czelowieka (Opyt piersonalisticzeskoj filozofii)*, Paryż 1972.
- N. Bierdiajew: *Russkaja idieja. Osnownyje problemy ruszkoj mysli XIX wieka i naczala XX wieka*, Paris 1946 [*Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987].
- N. Bierdiajew: *Smysł istorii. Opyt filozofii czelowieczeskoj sud'by*, Paryż 1969 [*Sens historii. Filozofia losu człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002].
- N. Bierdiajew: *Smysł tworczeztwa. Opyt oprawdanija czelowieka*, Paris 1985 [*Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001].
- N. A. Bierdiajew: *Subiektiwizm i obiektywizm w obszczestwiennej filozofii. Kriticzeskij etiud o N. K. Michajłowskom*, Sankt-Pietierburg 1901.
- N. A. Bierdiajew: *Sub specie aeternitatis. Opyty filozofskije, so-cyalnyje i litieraturnyje (1900–1906)*, Sankt-Pietierburg 1907.

- N. A. Bierdiajew: *Sud'ba Rossii. Opyty po psichologii wojny i nacjonalnosti*, Moskwa 1918.
- N. A. Bierdiajew: *Sud'ba czelowieka w sowriemiennom mirie*, Paryż 1934 [*Los człowieka we współczesnym świecie*, (w:) idem: *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2003].
- N. Bierdiajew: *Typy religioznoj mysli w Rossii*, Paryż 1989.
- N. A. Bierdiajew, S. N. Bułgakow, M. O. Gierszenzon, B. A. Ki-stiakowskij, P. B. Struwie, S. L. Frank, A. S. Izgojew: *Wiechi. Sbornik statiej o rusknoj intielligiencyi*, Moskwa 1909 [*Drogowskazy. Zbiór rozpraw o inteligencji rosyjskiej*, przekł. zbiorowy, Warszawa 1986].
- M. Bierdiajew: *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999.
- S. N. Bułgakow: *Agniec Bożyj. O Bogoczelowieczestwie*, cz. 1, Parys 1933.
- S. N. Bułgakow: *Christianstwo i jewriejskij wopros*, Paris 1991.
- S. Bułgakow: *Drug Żenicha. O prawosławnom pocztanii Priedtietczy*, Paryż 1927.
- S. N. Bułgakow: *Apokalipsis Ioanna. Opyt dogmaticzeskogo istotkowanija*, Paris 1948.
- S. N. Bułgakow: *Dwa grada*, t. 1–2, Moskwa 1911.
- S. N. Bułgakow: *Filosofija choziajstwa*, Sankt-Pietierburg 1903.
- S. N. Bułgakow: *Gieroiizm i podwiżniczestwo*, Moskwa 1992.
- S. N. Bułgakow: *Ikona i ikonopocztanije*, Paris 1931.
- S. N. Bułgakow: *Kupina Nieopalimaja (o prawosławnom pocztanii Bogomatieri)*, Paryż 1927.
- S. N. Bułgakow: *Lestwica Ijakowla. Ob anielach*, Paryż 1929 [*Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, przeł. T. P. Terlikowski, Warszawa 2005].
- S. N. Bułgakow: *Na piru Bogow*, Sofija 1921.
- S. N. Bułgakow: *Niewiesta Agnca. O Bogoczelowieczestwie*, cz. 3, Paris 1945.
- S. N. Bułgakow: *Prawosławije. Oczerki uczenija prawosławnoj Cerkwii*, Paris 1965 [*Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Warszawa – Białystok 1993].

- S. N. Bułgakow: *O czudiesach Jewangielskich*, Paris 1932.
- S. N. Bułgakow: *Soczinienija w dwóch tomach*, Moskwa 1993.
- S. N. Bułgakow: *Swiet Niewieczernij. Soziercanija i umozrienija*, Moskwa 1994.
- S. N. Bułgakow: *Sw. Pietr i Ioann. Dwa Pierwoapostoła*, Paris 1926.
- S. Bułgakow: *Tichyje dumy. Iz statiej 1911–1915 gg*, Paris 1976.
- S. N. Bułgakow: *Utieszytel. O Bogoczełowieczestwie cz. 2*, Paris 1936.
- S. N. Bułgakow, Je. N. Trubieckoj, P. B. Struwie, N. A. Bierdiajew, S. Frank, S. A. Askoldow, S. N. Trubieckoj, B. A. Kistia-kowskij, A. S. Łappo-Danilewskij, S. F. Oldienburg, D. Je. Żukowski: *Problemy idiealizma*, Moskwa 1902.
- W. F. Ern: *Rozmini i jego teorija znanija*, Moskwa 1914.
- W. F. Ern: *G. S. Skoworoda. Żyżń i uczenieje*, Moskwa 1912.
- W. F. Ern: *Soczinienija*, Moskwa 1991.
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *Dostoïevski et e le probleme du mal*, Lyon 1942.
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *Gogol et Dostoïevski ou la Descente an l'Enfer*, Paris 1961 [*Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, przeł. A. Kunk, Bydgoszcz 2002].
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *Introduction à Dostoïevski*, Cartagena 1959.
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Lyon 1967 [*Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996].
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *La femme et le salut du monde*, Paris 1958 [*Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991].
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *L' amour fou de Dieu*, Paris 1973.
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *L'art de l'icône. Theologie de la beauté*, Paris 1970 [*Sztuka Ikony. Teologia Piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999].
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *Le Christe dans la Pensée russe*, Paris 1970.



- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1970.
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *Les âges de la vie spirituelle*, Paris 1964 [*Wiek życia duchowego*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1996]
- P. Ewdokimow [P. Jewdokimow]: *L'Orthodoxie*, Paris 1959 [*Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2003].
- G. P. Fiedotow: *Christianin w rewolucyi. Sbornik statiej*, Paris 1957.
- G. P. Fiedotow: *Impierija i swoboda. Izbrannyje statji*, Nju-Jork 1989.
- G. P. Fiedotow: *I jest', i budiet. Razmyszlenija o Rossii i rewolucyi*, Paryż 1932.
- G. P. Fiedotow: *Lico Rossii. Sbornik statiej (1918–1931)*, Paris 1967.
- G. P. Fiedotow: *Nowyj Grad. Sbornik statiej*, Nju-Jork 1948.
- G. P. Fiedotow: *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 1–12, t. 1, Moskwa 1996.
- G. P. Fiedotow: *Rossija, Jewropa i my*, Paris 1973.
- G. P. Fiedotow: *Swiatoj Filipp mitropolit moskowskij*, Paryż 1928.
- G. P. Fiedotow: *Swiatyje driewniej Rusi (X–XVII st.)*, Paris 1985.
- G. P. Fiedotow: *Tiażba o Rossii (Statji 1933–1936)*, Paris 1982.
- G. P. Fiedotow: *Zaszczita Rossii. Statji 1936–1940 iz „Nowoj Rossii”*, Paris 1988.
- N. F. Fiodorow: *Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach*, red. A. G. Gaczewa, S. G. Siemionowa, t. 1–4, Moskwa 1995–1999.
- P. A. Fłorienskij: *Sobranije soczinienij*, t. 1–4, Paris 1985–1994.
- P. A. Fłorienskij: *Soczinienija w czetyrioch tomach*, Moskwa 1994–1997.
- P. A. Florenski: *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Warszawa 1981.
- S. L. Frank: *Duchownyje osnovy obszczestwa. Wwiedienije w socialnuju filozofiju*, Paryż 1930.

- S. L. Frank: *Dusza człowieka. Opyt wwiedienija w filozofskuju psichologiju*, Moskwa 1917.
- S. L. Frank: *Filozofija i żyznj. Etiudy i nabroski po filozofii kultury*, Sankt-Pietierburg 1910.
- S. L. Frank: *Kruszenije kumirow*, Paryż 1924.
- S. L. Frank: *Niepostizymoje. Ontologiczeskoje wwiedienije w filozofiju rieligii*, Paryż 1939.
- S. L. Frank: *Oczerk mietodologii obszczestwiennych nauk*, Moskwa 1922.
- S. L. Frank: *Po tu storonu prawogo i lewego. Sbornik statiej*, Paris 1972.
- S. L. Frank: *Priedmiot znanija. Ob osnovach i priedielach otwleczennogo znanija*, Pietrograd 1915.
- S. L. Frank: *Riealnost' i człowiek. Mietfizika czelowieczeskogo bytija*, Paryż 1956.
- S. L. Frank: *Russkije mirowozzrienije*, Sankt-Pietierburg 1996.
- S. L. Frank: *Smysł žyjni*, Paryż 1926.
- S. L. Frank: *S nami Bog. Tri razmyszlenija*, Paryż 1964.
- S. L. Frank: *Swiet wo t'mie. Opyt christianskoj etiki i socyalnoj filozofii*, Paryż 1949.
- S. L. Frank: *Wwiedienije w filozofiju w szatom izłożenii*, Pietrograd 1922.
- S. L. Frank: *Żywoje znanije. Sbornik statiej*, Bierlin 1923.
- S. L. Frank: *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, przeł. T. Obolevitch, Kraków 2007.
- S. L. Frank: *Herezja utopizmu*, przeł. C. Wodziński, „Aletheia” 1988 nr 2–3.
- N. Gerszenzon, W. Iwanow: *Korespondencja z dwóch kątów*, przeł. B. Burdziej, „Znak” 1990 nr 2–3.
- S. I. Giessien: *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1999.
- S. Giessien: *Osnowy piedadogiki. Wwiedienije w prikladnuju filozofiju*, Bierlin 1923 [Podstawy pedagogiki, przeł. A. Zieleńczyk, Warszawa 1931].
- S. Hessen: *Dzieła wybrane*, t. 1–5, Warszawa 1997.
- S. Hessen: *Filozofia, kultura, wychowanie*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1973.

- S. Hessen: *Państwo prawa i socjalizm*, przeł. S. Mazurek, Warszawa 2003;
- S. Hessen: *Studia z filozofii kultury*, Warszawa 1968.
- S. Hessen: *Szkoła i demokracja na przełomie*, Warszawa 1938.
- I. A. Iljin: *Aksiomy religioznogo opyta*, t. 1–2, Paryż 1953.
- I. A. Iljin: *Filosofija Giegiela kak uczenie o konkrietnosti Boga i czelowieka*, Sankt-Pietierburg 1994.
- I. A. Iljin: *O griaduszczej Rossii. Izbrannyje statji*, Moskwa 1993.
- I. A. Iljin: *O monarchii i riespublikie*, Nju-Jork 1979.
- I. A. Iljin: *Russkije pisatieli, litieratura i chudożestwo*, Washington 1973.
- I. A. Iljin: *Soczinienija w dwuch tomach*, Moskwa 1993.
- W. Iwanow: *Sobranije soczinienij*, t. 1–4, Briussiel 1971–1987.
- L. P. Karsawin: *Dziordano Bruno*, Bierlin 1923.
- L. P. Karsawin: *Filosofija istorii*, Sankt-Pietierburg 1993.
- L. P. Karsawin: *Katoliczestwo. Otkrowienija Błazennoj Andżety*, Tomsk 1997.
- L. P. Karsawin: *Małyje soczinienija*, Sankt-Pietierburg 1994.
- L. P. Karsawin: *Oczerki religioznoji żyzni Italii XII–XIII wiekow*, Sankt-Pietierburg 1912.
- L. P. Karsawin: *O licznosti*, Kaunas 1929.
- L. P. Karsawin: *O naczałach*, Pietierburg 1994.
- L. P. Karsawin: *Osnowy sriedniewiekowej religiozności w XII–XIII wiekach, priemuszczestwiennno w Italii*, Pietrograd 1915.
- L. P. Karsawin: *Soczinienija*, Moskwa 1993.
- L. P. Karsawin: *Swiatyje otcy i uczieli Cerkwi (raskrytije prawostławija w ich tworienijach)*, Moskwa 1994.
- A. F. Łosiew: *Anticznaja filosofija istorii*, Moskwa 1977.
- A. F. Łosiew: *Anticznyj kosmos i sowriemiennaja nauka*, Moskwa 1927.
- A. F. Łosiew: *Dialektika chudożestwiennoj formy*, Moskwa 1927.
- A. F. Łosiew: *Dialektika mifa*, Moskwa 1930.
- A. F. Łosiew: *Eros u Płatona*, Moskwa 1916.
- A. F. Łosiew: *Filosofija. Mifologija. Kultura*, Moskwa 1991.
- A. F. Łosiew: *Forma. Stil. Wyrażenije*, Moskwa 1995.

- A. F. Łosiew: *Istorija anticznoj estietiki*, t. 1–4, Moskwa 1963–1980.
- A. F. Łosiew: *Mif. Czisto. Suszcznost'*, Moskwa 1994.
- A. F. Łosiew: *Filozofia rosyjska*, przeł. L. Kiejzik, Zielona Góra 2007.
- N. O. Łoskij: *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994.
- N. O. Łoskij: *Cennost' i bytije. Bog i carstwo Bożije kak osnowa cennostiej*, Paryż 1931.
- N. O. Łoskij: *Charakter ruskogo naroda*, Moskwa 2005.
- N. O. Łoskij: *Czuwstwiennoj, intiektualnoj i misticzeskaj intuicyji*, Moskwa 1995.
- N. O. Łoskij: *Dostojewskij i jego christianskoje mirowozzrienije*, Nju-Jork 1954.
- N. O. Łoskij: *Izbrannoje*, Moskwa 1991.
- N. O. Łoskij: *Łogika*, Bierlin 1923.
- N. O. Łoskij: *Mir kak organiczeskoje celoje*, Paryż 1924.
- N. O. Łoskij: *Mir kak osuszczestwlenije krasoty. Osnowy estietiki*, Moskwa 1998.
- N. O. Łoskij: *Obosnowanije intuiwizmu. Propiedewticeskaja teorija*, Bierlin 1924.
- N. O. Łoskij: *Swoboda woli*, Paryż 1927.
- N. O. Łoskij: *Typy mirowozzrienij. Wwiedienije w mietafiziku*, Paryż 1931.
- N. O. Łoskij: *Uczenije o pieriewopłoszczenii. Intuiwizm*, Moskwa 1992.
- N. Łoskij: *Usłowija absolutnogo dobra. Osnowy etiki*, Paryż 1949.
- D. Mierieżkowskij: *Atlantida – Jewropa. Tajna Zapada*, Moskwa 1992.
- D. Mierieżkowskij: *Carstwo Antichrista*, München 1922.
- D. Mierieżkowskij: *Isus niezwiestnyj*, Bielgrad 1932 [Jezus nieznanny, przeł. J. Horzelski, Warszawa 1927].
- D. Mierieżkowskij: *L. Tołstoj i Dostojewskij*, t. 1–2, Sankt-Pietierburg 1901–1902 [Leon Tołstoj i Dostojewski jako ludzie, Lwów 1904].
- D. Mierieżkowskij: *Nie mir, no miecz. K buduszczzej kritike christianstwa. Statji*, Sankt-Pietierburg 1908.

- D. Miereżkowskij: *Połnoje sobranije soczinienij*, t. 1–24, Moskwa 1914–1915.
- D. Miereżkowskij: *Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach*, Moskwa 1990.
- D. Miereżkowskij: *Rozdienenije Bogow. Tutankamon na Kritie*, Paryż 1924 [*Narodziny Bogów. Tutankhamon na Krecie*, przeł. A. Wyleżyńska, Lwów 1926].
- D. Miereżkowskij: *Tajna Trioch. Jegipiet i Wawilon*, Praga 1925.
- D. Miereżkowski: *Julian Apostata*, przeł. J. Czekalski, Białystok 1992.
- D. Miereżkowski: *Piotr i Aleksy. Antychryst*, przeł. W. Gostomski, Kraków 1907.
- D. Miereżkowski: *Zmartwychwstanie Bogów*, przeł. J. Popławska-Łaszcz, t. 1–2, Warszawa 1923.
- P. I. Nowgorodcew: *Krysis sowriemiennogo prawosoznanija*, Moskwa 1909.
- P. I. Nowgorodcew: *Ob obszczestwiennom idieale*, Moskwa 1991.
- P. I. Nowgorodcew: *Soczinienija*, Moskwa 1995.
- W. W. Rozanow: *Apokalipsis naszego wriemieni*, Siergijew-Posad 1917–1918 [*Apokalipsa naszych czasów*, przeł. W. Krzemień, Białystok 1998].
- W. Rozanow: *Izbrannoje*, München 1970.
- W. W. Rozanow: *Izbrannoje*, Nju-Jork 1956.
- W. W. Rozanow: *Legenda o Wielikom Inkwizitorie F. M. Dostojewskiego. Opyt kriticzeskiego kommentarija*, Sankt-Pietierburg 1894 [*Legenda o Wielkim Inkwizytorze F. M. Dostojewskiego*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2004].
- W. W. Rozanow: *Ludi łunnago swieta. Mietafizika christianstwa*, Sankt-Pietierburg 1913.
- W. Rozanow: *Mysli o literaturie*, Moskwa 1989.
- W. Rozanow: *Okolo cerkownych stien*, t. 1–2, Sankt-Pietierburg 1906.
- W. W. Rozanow: *O ponimanii. Opyt issledowanija prirody, granic i wnutriennogo strojenija nauki kak celnogo znania*, Moskwa 1886.

- W. W. Rozanow: *Priroda i istorija*, Sankt-Pietierburg 1900.
- W. W. Rozanow: *Tiomnyj lik. Miatafizyka christianstwa*, Sankt-Pietierburg 1911. [*Ciemne oblicze. Metafizyka chrześcijaństwa*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2006].
- W. S. Sołowjow: *Izbrannyje proizwiedienija*, Rostow na Donu 1998.
- W. S. Sołowjow: *Izbrannoje*, Moskwa 1990.
- W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, Moskwa 1996 [*Uzasadnienie Dobra. Filozofia moralna*, przeł. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn, Kraków 2008].
- W. S. Sołowjow: *Połnoje sobranije soczinienij i pisem w dwadcati tomach. Soczinienija w piatnadcati tomach*, t. 1–3, Moskwa 2000 – 2001.
- W. S. Sołowjow: *Sobranije soczinienij*, t. 1–14, Briussiel 1966–70.
- W. Sołowjow: *Wybór pism*, przeł. A. Hauke-Ligowski, J. Zycho-wicz, t. 1–3, Poznań 1988.
- F. A. Stiepun: *Czajemaja Rossija*, Sankt-Pietierburg 1999.
- F. A. Stiepun: *Der Bolschewismus und die christliche Existenz*, München 1959.
- F. A. Stiepun: *Dostojewskij. Weltschau und Weltauschauung*, Hei-delberg 1950.
- F. A. Stiepun: *Iz pisem praporszczika-artillerista*, Bierlin 1923.
- F. A. Stiepun: *Mystische Weltschau: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, München 1964.
- F. A. Stiepun: *Nikołaj Pierieslegin*, Paris 1929.
- F. A. Stiepun: *Osnownyje problemy tieatra*, Bierlin 1923.
- F. A. Stiepun: *Portriety*, Sankt-Pietierburg 1999.
- F. A. Stiepun: *Żyżń i tworczestwo*, Bierlin 1923 [*Życie a twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999].
- L. Szestow: *Afiny i Jerusalim*, Paris 1938 [*Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993].
- L. Szestow: *Apofieoz bespoczwiennosti (Opýt adogmaticzeskogo myszlenija)*, Sankt-Pietierburg 1905 [*Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, Sz. Szechter, Londyn 1983].

- L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tolstogo i F. Nitsze (Filosofija i propowied')*, Paris 1971 [*Dobro w nauczaniu hr. Tolstoja i F. Nietzschego. Filozofia i kaznodziejstwo*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2006].
- L. Szestow: *Dostojewskij i Nicsze. Filosofija tragedii*, Sankt-Pietierburg 1903 [*Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1987].
- L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filozofija. (Głas wopijuszczoego w pustynie)*, Moskwa 1992 [*Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Głos wołającego na pustyni*, przeł. J. A. Prokopski, Kęty 2003].
- L. Szestow: *Naczata i koncy*, Sankt-Pietierburg 1908 [*Początki i końce*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005].
- L. Szestow: *Na wiesach Jowa. Stranstwowanija po duszam*, Pariz 1975 [*Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*, przeł. J. Chmielewski, Warszawa 2003].
- L. Szestow: *Soczinenija w dwuch tomach*, t. 1–2, Moskwa 1993.
- L. Szestow: *Sola fide. Tolko wieroj*, Paris 1964 [*Sola fide. Tylko poprzez wiarę*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1995].
- L. Szestow: *Umozrienije i Otkrowienije. Rieligioznaja filozofija Władimira Sołowjowa i drugije statji*, Pariz 1964.
- L. Szestow: *Wielikija kanuny*, Petersburg 1910.
- L. Szestow: *Włas' kluczej (Potestas clavium)*, Bierlin 1923.
- Je. N. Trubieckoj: *Dwa mira w driewnierusskoj ikonopisi*, Moskwa 1916.
- Je. N. Trubieckoj: *Dwa zwieria. Staroje i nowoje*, Moskwa 1918.
- Je. N. Trubieckoj: *Mietafiziczeskije priedpołożenija poznania. Opyt priedolenija Kanta i kantianstwa*, Moskwa 1917.
- Je. N. Trubieckoj: *Mirosozierenije W. W. Sołowjowa*, t. 1–2, Moskwa 1995.
- Je. N. Trubieckoj: *Smysł żyzni*, Moskwa 1994.
- Je. N. Trubieckoj: *Umozrienije w kraskach. Wopros o smysle żyzni w driewnierusskoj rieligioznoj żywopisi*, Moskwa 1916.
- Je. N. Trubieckoj: *Wielikaja riewolucyjna i krizis patriotizma*, Rostow-na-Donu 1919.

- S. N. Trubieckoj: *Sobranije soczinienij*, t. 1–6, Moskwa 1906–1912.  
 B. P. Wyszesławcew: *Etika Fichtie*, Moskwa 1914.  
 B. P. Wyszesławcew: *Soczinienija*, Moskwa 1995.

## Wspomnienia

- A. Bielyj: *Naczało wieka*, Moskwa 1990.  
 A. Bielyj: *Mieźdu dwuch riewolucyj*, Moskwa 1990.  
 N. A. Bierdajew: *Samopoznaniye. (Opyt filozofskoj awtobiografii)*, Moskwa 1991 [*Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002].  
 N. O. Łoskij: *Wospominanija. Żyźń i filozofskij put'*, München 1968.  
 F. Stiepun: *Bywszeje i niesbywszejesia*, Moskwa, Sankt-Pietierburg 1995.  
 Je. N. Trubieckoj: *Wospominanija*, Sofija 1921.

## Opracowania o charakterze ogólnym

- A. Asnagli: *Storia ed eschatologia del pensiero russo*, Genova 1973.  
 W. Ch. Bołotokow, A. M. Kumykow: *Wydażuszczijesia predstavitieli russkoj socyalno-filozofskoj mysli pierwoj połowiny XX wieka*, Moskwa 2002.  
 F. C. Copleston: *Philosophy in Russia from Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame 1986.  
*Filozofy Rossii XIX–XX stoletij (biografii, idiei, trudy)*, Moskwa 1993.  
 G. Florowskij: *Puti russkogo bogostowija*, Paryż 1988.  
 P. P. Gajdienko: *Władimir Solowjow i filozofija Sieriebrianogo wieka*, Moskwa 2001.  
*Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* [red.] A. de Lazari (t. 1–5) J. Kurczak (t. 6), t. 1–6, Warszawa (t. 1), Łódź (t. 2–6) 1999–2007.



- Istorija russkoj litieratury XX wiek. Sieriebrianyj wiek* [red.] Ž. Niwa, I. Sierman, W. Strada, Je. Etkind, Moskwa 1995.
- B. W. Jakowienko: *Dějiny ruské filosofie*, Praha 1939.
- B. W. Jakowienko: *Oczerki russkoj filosofii*, Bierlin 1922.
- B. W. Jemieljanow, K. N. Lubutin, W. M. Rusakow, Ju. K. Saranczin: *Istorija russkoj filosofii*, Moskwa 2005.
- B. W. Jemieljanow, A. I. Nowikow: *Russkaja filosofija sieriebrjanogo wieka*, Jekatierinburg 1995.
- I. I. Jewlampijew: *Istorija russkoj mietafiziki w XIX–XX wiekach*, t. 1–2, Sankt-Pietierburg 2000.
- G. L. Kline: *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago 1968.
- W. Krzemień: *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979.
- S. A. Lewickij: *Oczerki po istorii russkoj filozofskej i obszczestwiennoj mysli*, t. 1–2, Frankfurt / Main 1981.
- N. O. Łosskij: *Istorija russkoj filosofii*, Moskwa 1991 [*Historia filozofii rosyjskiej*, przel. H. Paprocki, Kęty 2000].
- M. Rajew: *Rossija za rubieżom. Istorija kultury russkoj emigracyi 1919–1939*, Moskwa 1994.
- Russian Religious Thought* [red.] J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, London, Madison 1996.
- Russkaja rieligiozno-filozofskaja mysl XX wieka* [red.] N. P. Połtorackij, Pittsburg 1975.
- Russian Thought After Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage* [red.] J. P. Scanlan, Armonk–New York–London 1994.
- P. A. Saprnow: *Russkaja filosofija. Opyt tipologiczeskoj charakteristiki*, Sankt-Pietierburg 2000.
- T. Špidlik: *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000.
- G. Struwie: *Russkaja literatura w izgnanii*, Pariż–Moskwa 1996.
- L. E. Szaposznikow: *Russkaja rieligioznaja filosofija XIX–XX wiekow*, Niżnij Nowgorod 1992.
- A. Walicki: *Zarys mysli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- A. F. Zamalejew: *Lekcyi po istorii russkoj filosofii*, Sankt-Pietierburg 1994.

- W. W. Zieńkowskij: *Istorija ruskoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991.
- N. Ziernow: *Ruskoje rieligioznoje wozroźdienieje XX wieka*, Paris 1974.

## Opracowania szczegółowe

- L. Augustyn: *Myslenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków 2003.
- W. F. Asmus: *Władimir Sołowjow*, Moskwa 1994.
- S. Awierincew: *Porządek kosmosu i porządek historii* [w:] idem: *Na skrzyżowaniu tradycji*, przeł. D. Ulicka, Warszawa 1988.
- N. A. Bierdiajew: *pro et contra* [red.] A. A. Jermiczow, Sankt-Pietierburg 1994.
- M. Bohun: *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej*, Kraków 2008.
- P. S. Boobbyer: *S. L. Frank: The Life and Work of a Russian Philosopher, 1877–1950*, Athens 1995.
- S. C. Calian: *The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdiaev*, Leiden 1965.
- S. Choruz'ij: *Posle pierierywa. Puti ruskoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 1994.
- S. Choruz'ij: *O starom i nowom*, Sankt-Pietierburg 2000.
- E. W. Clowes: *The Revolution of Moral Consciousness. Nietzsche in Russian Literature 1890–1914*, De Kalb 1988.
- W. Crum: *The Doctrine of Sophia According to Sergius Bulgakov*, Cambridge 1965.
- Cultura e memoria. Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjaceslav Ivanov* [red.] F. Malcovati, t. 1–2, Firenze 1988.
- J. Czapski: *O „Wyborze pism” Rozanowa* [w:] idem: *Czytając*, Kraków 1990.
- J. Czapski: *Sprzeczne widzenie Rozanow–Mauriac* [w:] idem: *Czytając*, Kraków 1990.

- A. Dudek: *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, Kraków 2000.
- H. Dahm: *Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. A Contribution to the History of Phenomenology*, Dordrecht 1975.
- J. Diec: *Koncepcja kultury Sergiusza Hessena*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 1998 nr 43.
- J. Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.
- H. Elzenberg: *O Nowe Średniowiecze* [w:] idem: *Z filozofii kultury*, Kraków 1991.
- Emigracja rosyjska. Losy i idee* [red.] R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002.
- W. F. Ern: *pro et contra. Licznost' i tvorczestwo Władimira Erna w ocenkie russkich myslitielej i issledowatielej* [red.] A. A. Jermiczow, Sankt-Pietierburg 2006.
- C. Evtuhov: *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy*, London 1997.
- Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych* [red.] W. Rydzewski, M. Bohun, Kraków 1999.
- Fridrich Nicsze i filozofija w Rossii. Sbornik statiej* [red.] N. W. Motroszyłowa, Ju. W. Sinieokaja, Sankt-Pietierburg 1999.
- R. A. Galcewa: *Oczerki russkoj utopiczeskoj mysli XX wieka*, Moskwa 1992.
- N. K. Gawriuszyn: *Antitiezny „prawostawnogo miecza”, „Woprosy Filozofii”*, 1992 nr 4.
- A. N. Gołubiewa, L. W. Konowałowa: *Włodzimierz Sołowjow i jego nrawstwiennaja filozofija* [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, Moskwa 1996.
- M. van Goubergen: *Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics*, „Studies in East European Thought”, 1995 nr 48.
- Granice Europy. Granice Filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji* [red.] W. Rydzewski, L. Augustyn, Kraków 2007.
- Ihumen Andronik (A. S. Trubaczew): *Żyżń i sud'ba* [w:] P. Fłorienski: *Soczinienija w czetyrioch tomach*, t. 1, Moskwa 1994.

- B. Jasinowski: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wilno 1933.
- A. A. Jermiczow: *Filozofia zachodnioeuropejska i filozofia rosyjskiego renesansu*, przeł. S. Mazurek, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 1998 nr 43.
- W. Jerofiejew: *Odna no płomiennaja strast' Lwa Szestowa* [w:] L. Szestow: *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1993.
- M. Kita: *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2005.
- Kniga o Władimirie Sołowjowie* [red.] W. Awierin, D. Bazanowa, Moskwa 1991.
- L. Koehler: *N. F. Fedorov: The Philosophy of Action*, Pittsburgh 1979.
- A. P. Kozyriew: *Smysł lubwi w filozofii Władimira Sołowjowa i gnosticzeskije paralleli*, „Woprosy Filozofii”, 1995 nr 7.
- A. Kożew [A. Kojève]: *Rieligioznaja mietafizika Władimira Sołowjowa*, przeł. W. Kozyriew, „Woprosy Filozofii”, 2000 nr 3.
- J. Krasicki: *Bóg, człowiek, zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003.
- J. M. Mc Lachlan: *The Desire to be God. Freedom aand the Oth-er in Sartre and Berdyaev*, New York 1992.
- A. F. Łosiew: *Najboleje Sołowjewskoje proizwiedienije* [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdaniej dobra*, Moskwa 1996.
- W. Łoskij: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989.
- R. Łużny: *Mysł filozoficzna Mikołaja Fiodorowa. W kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, „Przegląd Humanistyczny” 1982 nr 1–2.
- F. Malcovati: *Vjaceslav Ivanov: Estetica e filosofia*, Firenze 1983.
- I. Masing-Delic: *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth Century Literature*, Stanford 1992.
- E. Matuszczyk *Mikołaja Bierdiajewa koncepcja obiektywizacji*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 1998 nr 43.
- E. Matuszczyk: *O wolności według M. Bierdiajewa* [w:] M. Bierdiajew: *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.

- S. Mazurek: *Filantrop czyli Nieprzyjaciół i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.
- S. Mazurek: *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa 2006.
- S. Mazurek: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1959*, Wrocław 1997.
- D. S. Mierieżkowskij: *pro et contra. Licznost' i twórczość Dmitrija Mierieżkowskiego w ocenie współczesnych*, Sankt-Pietierburg 2001.
- Między reformą a Rewolucją* [red.] W. Rydzewski, A. Ochotnicka, Kraków 2004.
- Cz. Miłosz: *Science fiction i przyjście Antychrysta* [w:] idem: *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, Warszawa 1985.
- Cz. Miłosz: *Szestow albo czystość rozpacz* [w:] idem: *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, Warszawa 1985.
- K. W. Moczulskij: *Gogol. Sołowjow. Dostojewskij*, Moskwa 1995.
- K. Moczulskij: *Andriej Bielyj*, Tomsk 1997.
- L. M. Moriewa: *Lew Szestow*, Leningrad 1991.
- Ł. K. Nagornaja: *Bogoczełowieczność w rosyjskiej religijnej filozofii (sieriedina XIX-naczatko XX wv)*, Barnaul 1994.
- Na rubieżach epoch. Iz istorii rosyjskiej etycznej myśli konca XIX–XX wieka* [red.] N. M. Awierin, Tambow 1996.
- Nietzsche in Russia* [red.] B. G. Rosenthal, Princeton 1986.
- A. Nikolukin: *W. W. Rozanow – literaturnyj kritik* [w:] Rozanow: *Myśli o literaturze*, Moskwa 1989.
- F. Nucho: *Berdyaev's Philosophy: The Existentialist Paradox of Freedom and Necessity*, New York 1966.
- The Occult in Russian and Soviet Culture* [red.] G. B. Rosenthal, London 1997.
- P. A. Florienskij: *Pro et contra. Licznost' i twórczość Pawła Florienskogo w ocenie rosyjskich myślicieli i badaczy* [red.] K. G. Isupow, Sankt-Pietierburg 1996.
- H. Paprocki: *Stołp i utwierdzenie istiny* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieka* [red.] B. Skarga, H. Floryńska-Lalewicz, St. Borzym, t. 5, Warszawa 1997.

- T. Parnicki: *Poszukiwacze Boga u kresu swych dróg*, „Przegląd Powszechny”, 1937 nr 213.
- B. Pasek: *Typologia świadomości moralnej w etyce Mikołaja Bierdiajewa*, „Slavia Orientalis”, 1997 nr 4.
- J. Pawlak: *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*, Toruń 1996.
- R. Poggioli: *From Opposite Corners* [w:] idem: *The Phoenix and the Spider*, Cambridge 1957.
- R. Poggioli: *Rozanov*, New York 1963.
- N. P. Połtorackij: *Bierdiajew i Rossija. Filozofija istorii Rossii u N. A. Bierdiajewa*, Nju-Jork 1967.
- N. Połtorackij: *Iwan Aleksandrowicz Iljin. Żyżń, trudy, mirowozzrienije. Sbornik statiej*, Tenaflay 1989.
- N. P. Połtorackij: *Monarchija i rjespublika w wosprijatii I. A. Iljina* [w:] I. A. Iljin: *O monarchii i rjespublikie*, Nju-Jork 1979.
- A. Pomorski: *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996.
- Postmodernizm rosyjski i jego antycypacje* [red.] A. Gildner, M. Ochniak, H. Waszkielewicz, Kraków 2007.
- G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.
- G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow a Mikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, „Slavia Orientalis”, 1989 nr 3–4.
- O. S. Pugachev: *The problem of moral Absolutes in the Ethics of Vladimir Solov'ev*, „Studies in East European Thought”, 1996 nr 48.
- P. Przesmycki: *W stronę Bogocztowieczeństwa. Teologicznomoralne studium myśli Nikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2002.
- R. E. Puł [R. A. Poole]: *Russkaja dialektika między nieoidiealizmom i utopizmom. (Otwiety W. S. Sołowjowu)*, „Woprosy Filozofii”, 1995 nr 1.
- D. B. Richardson: *Berdyaev's Philosophy of History: An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology*, The Hague 1968.
- B. G. Rosenthal: *Dmitri Sergeevitch Merezhkovsky and the Silver*

- Age: The Development of a Revolutionary Mentality*, The Hague 1975.
- W. W. Rozanow: *pro et contra. Licznost' i tworczenstwo Wasilija Rozanowa w ocenkie russkich myslitielej i issledowatielej* [red.] W. A. Fatiejew, t. 1–2, Sankt-Pietierburg 1995.
- Lev Karsavin et la pensée russe du XX siècle*, numer monograficzny „Revue des Études Slaves”, 1996 nr LXVIII/3.
- B. G. Rozial [B. G. Rosenthal]: *Stadii nicszeanstwa: intelektualnaja ewolucyja Mierieżkowskiego*, przeł. Ju. W. Sinieokaja, N. W. Motroszyłowa [w:] *Istoriko-filosofskij jeżegodnik* 1994, Moskwa 1995.
- W. Sapow: *Filosof priobrażennogo Erosa* [w:] P. B. Wyszestawcew: *Soczinienija*, Moskwa 1995.
- A. Sawicki: *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.
- Sbornik pamiaty Siemiona Ludwigowicza Franka* [red.] W. W. Zieńkowskij, München 1954.
- D. Shlapentokh: *Bolshevism as a Fedorovian Regime*, „Cahiers du Monde Russe”, octobre–novembre 1996.
- S. Siemionowa: *Nikołaj Fiodorow. Tworczenstwo żyzni*, Moskwa 1990.
- S. G. Siemionowa: *Filosofija woskrieszenija N. F. Fiodorowa* [w:] N. F. Fiodorow: *Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach* [red.] A. G. Gacziewa, S. G. Siemionowa, t. 1–4, Moskwa 1995–1999, t. 1.
- A. Siniawskij: *Opawszyje listja W. W. Rozanowa*, Paryż 1982.
- H. Slaatte: *Personality, Spirit and Ethics. The Ethics of Nicholas Berdyaev*, New York 1997.
- S. M. Sołowjow: *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986.
- M. Styczyński: *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.
- J. Sutton: *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment*, London 1988.
- Ju. Szerrier [J. Scherrer]: *Władimir Francewicz Ern* [w:] W. F. Ern: *Soczinienija*, Moskwa 1991.

- A. A. Tacho-Godi: *A. F. Łosiew. Żyżń i twórczość* [w:] A. F. Łosiew: *Filosofija. Mifologija. Kultura*, Moskwa 1991.
- A. Teskey: *Platonov and Fyodorov: The Influence of Christian Philosophy on a Soviet Writer*, Avburg, Amersham 1982.
- Vladimir Solovev: Reconciler and Polemicist. Selected Papers of the International Vladimir Solov'ev Conference held at the University of Nijmegen, the Netherlands, in September 1998* [red.] W. van der Bercken, M. de Courten, E. van der Zweerde, Leuven, Paris 2000.
- Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher* [red.] R. L. Jackson, L. Nelson Jr., New Haven 1986.
- W kregu idei Włodzimierza Sołowjowa* [red.] W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002.
- A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995.
- A. Walicki: *Mój łódzki mistrz i pluralizm wartości*, „Res Publica Nowa”, 2001 nr 9.
- A. Walicki: *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.
- A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005.
- Z. Wiczorek: *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*, Kraków 2005.
- C. Wodziński: *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991.
- O. D. Wołkogonowa: *Obraz Rosji w filozofii russkiego zarubieźja*, Moskwa 1998.
- G. M. Young Jr.: *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Belmont 1979.
- L. A. Zander: *Bog i mir. (Mirosozercanije otca Siergija Bułgakowa)*, t. 1–2, Paryż 1948.
- M. Zdziechowski: *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920.
- M. Zdziechowski: *Europa, Rosja, Azja. Szkice polityczno-literackie*, Wilno 1923.
- M. Zdziechowski: *Od Petersburga do Leningrada*, Wilno 1934.



M. Zdziechowski: *W obliczu końca*, Wilno 1937.

M. Zdziechowski: *Wybór pism*, Kraków 1993.

W. Zieńkowskij: *Russkije mysliteli i Jewropa. Kritika jewropiejskoj kultury u russkich myslitielej*, Paryż 1955.

## Indeks nazwisk

- Aksakow, Konstanty A. 21  
Anaksymander 47  
Andronik Ihumen (Trubaczew A. S. ) 142, 145  
Arendt, Hannah 35  
Arystoteles 175  
Asnaghi, Adolfo 235  
Augustyn, św. 144  
Awierincew, Sergiusz S. 107
- B**  
Babic, A. 227  
Bachtin, Michaił M. 30, 196  
Baudouin, Charles 208  
Besançon, Alain (Biezanson A.) 227  
Bieliński, Wissarion G. 31, 173,  
Bielyj, Andriej (właśc. Bugajew, Borys B.) 95  
Bierdiajew, Mikołaj A. 6, 7, 8, 9, 15, 21, 23, 24, 25, 27, 29, 30, 36, 82, 83, 88, 90, 95, 96, 97, 104, 114, 120, 121, 136, 137, 138, 144, 145, 146, 147, 151, 156, 157–167, 169, 172, 173, 174, 178, 179, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 203, 210, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 228, 235, 236, 237, 238, 239, 241  
Błaut, Sławomir 226  
Błok, Aleksander A. 195  
Boehme Jakub 159, 179  
Bohun, Michał 22, 139  
Bołotokow, Witalij Ch. 137, 217, 218  
Borzym, Stanisław 147, 226  
Breźniew, Leonid I. 224  
Brodski, Josif A. 97, 229  
Bruno, Giordano 133  
Bukszpan Ja. M. 165  
Bułgakow Sergiusz N. 15, 23, 24, 29, 38, 110, 111, 121, 137–141, 149, 150, 228, 239  
Burlaka, D. K. 144, 226

- Camus, Albert 225, 226  
 Cantor, Georg 144  
 Chomiakow, Aleksy S. 21, 146  
 Choruzýj, Siergiej S. 14, 24, 133, 137, 138, 140, 229, 230, 234  
 Cohen, Hermann 179  
 Cole, George 188  
 Comte, August 65  
 Constant, Maria D. 33  
 Czaadajew, Piotr J. 7, 21, 44  
 Czapski, Józef 7, 99, 104  
 Czechow, Antoni P. 171
- D**amiani, Piotr św. 177  
 Dembska, Janina 91  
 Demokryt 170  
 Deschartes, Olga (Dieszart O.) 197  
 Dienikie, Jurij P. 213, 214  
 Dionizy Areopagita 209  
 Dobieszewski, Janusz 7, 61, 80  
 Dostojewski, Fiodor M. 19, 28, 29–44, 61, 80, 82, 99, 100, 109, 151, 157, 173, 183, 190, 197, 198, 227  
 Du Bos, Charles (Dju Bos) 197, 199, 201  
 Duns, Szkot 177
- Eckhart, Johannes 124  
 Elzenberg, Henryk 6  
 Ern, Włodzimierz F. 180–181  
 Etkind, Efim (Etkind Je.) 19, 85, 142, 198
- Fatiejew, Walerij A. 226  
 Fichte, Johann Gottlieb 179, 190, 204, 206, 207  
 Fiedotow, Georgij P. 82, 83, 183, 187  
 Filek, Jacek 238  
 Filippow, Borys A. 142, 145, 147, 148  
 Filosofow, Dymitr W. 86  
 Fiodorow Mikołaj F. 13, 19, 29, 36, 44–61, 61, 109, 157, 173, 178, 227  
 Florenski, Paweł A. (Fłorien-skij P. A.) 20, 110, 111, 112, 141–150, 241  
 Floryńska-Lalewicz Halina 147  
 Fłorowski, Georgij W. (Fłorowski G.) 23, 25, 34, 105, 145, 149, 167  
 Fotiev, Cyril 201  
 Fourier, Charles 31  
 Frank, Siemion L. 15, 23, 24, 26, 29, 82, 83, 104, 110, 111, 112, 120–131, 137, 138, 139, 147, 150, 165, 182, 187, 194, 199, 200, 223, 228, 233, 236, 237, 239  
 Freud, Zygmunt 210
- G**aczewa A. G. 46  
 Gagarin, Paweł I. 45  
 Gajdienko, Piama P. (Gaidenko P. P.) 14, 69,

- 90, 91, 92, 93, 110, 152,  
159
- Galcewa R. A. 174
- Gawriuszyn, Nikołaj K. 221,  
222
- Gerszenzon, Michaił O.  
(Gierszenzon M. O.) 197,  
199
- Gieller, Michaił 45
- Gildner, Anna 145
- Gippius, Zinaida N. 86, 220
- Gołubiew, A. N. 64
- Gombrowicz, Witold 36
- Grier, Philip T. 194, 215, 216
- Grot, Mikołaj J. 26
- Gustafson, Richard F. 15
- Gütersloh, Albert Paris 36
- Guze, Joanna 226
- H**aardt, Alexander 234, 235
- Hartmann, Nicolai 9, 204,  
210, 238
- Hayek, Friedrich A., von 213
- Hegel, Georg Wilhelm  
Friedrich 24, 25, 65, 174,  
179, 186, 206, 207, 216
- Hessen, Sergiusz I. (Giessen  
S. I.) 13, 22, 23, 33, 34,  
37, 38, 43, 61, 83, 104,  
145, 180, 182, 185–191,  
223, 237, 238, 239
- Hitler, Adolf 87
- Hobson, Samuel 188
- Husserl, Edmund 9
- Huysmans, Joris Karl 144
- Iłjin, Iwan A. 92, 95, 192, 193,  
194, 215–222, 228, 237
- Isupow, Konstantin G. 144
- Iwanow, Dymitr W. 197
- Iwanow, Wiaczesław I. (Ivanov  
V.) 25, 26, 29, 29, 30, 36,  
38, 192, 193, 194–203,  
200, 223, 236, 239, 241
- Iwanowa, Jelizawieta 45
- Izgojew, Aleksandr S. 29
- J**ackson, Robert L. 25, 201
- Jakowienko, Borys W. 144,  
145, 146, 147, 148, 180,  
182
- Jasinowski, Bogumił 6
- Jemieljanow, Boris W. 31, 34
- Jermiczow, Aleksandr A. 21,  
180, 181
- Jewdokimow, Paweł N.  
(Evdokimow P.) 232, 233
- Joachim z Fiore 92
- Julian, Apostata 97
- Jung, Carl Gustaw 205
- Jünger, Ernst 225, 226
- K**ant, Immanuel 21, 142,  
143, 162, 179, 190, 206,  
238
- Kapuścik, Jerzy 145, 146
- Karsawin, Lew P. 8, 83, 110,  
111, 112, 132–137, 139,  
179
- Karsov, Nina 168
- Kartezjusz 205

- Kawafis, Konstandinos 97  
 Kiejzik, Lilianna 26  
 Kierkegaard, Søren 170, 172, 173, 175  
 Kirejewski, Iwan W. 21  
 Kline, George L. 169, 170  
 Kojève, Alexandre (Kozew A.) 66, 69  
 Konarek, Andrzej 97  
 Konowałowa, L. W. 64  
 Kornblatt, Judith Deutsch 15  
 Koteliansky, S.S. 226  
 Kotlarewskij, Sergiusz A. 29  
 Kozyriew, W. 66  
 Krasicki, Jan 7, 66  
 Krzemień, Wiktoria 6, 101  
 Kumykow, Aues M. 137, 217, 218
- Lawrence, David Herbert 226  
 Lazari Andrzej, de 26, 152, 227, 233  
 Leroux, Pierre 31  
 Leukipp 170  
 Lewickij, Sergiusz A. 37, 105, 110, 139, 144, 148, 149, 152, 153, 167  
 Lorraine, Claude 41  
 Lutosławski, Wincenty 9
- Łopatin, Lew M. 26  
 Łosiew, Aleksiej F. (Losev A.) 75, 232, 233, 234, 235, 236  
 Łoski, Mikołaj O. (Łoskij N. O.) 12, 20, 23, 82, 83, 84, 110, 112, 143, 148, 149, 150–155, 167, 177, 178, 217, 221, 223, 238
- Mackiewicz, Józef 215  
 Majakowski, Włodzimierz W. 45  
 Maksimow, Władimir J. 227  
 Malebranche, Nicolas 8  
 Mann, Tomasz 225, 226  
 Marks, Karol 28, 157, 164, 212  
 Matuszczyk, Ewa 159, 179  
 Mauriac, François 7  
 Mazurek, Sławomir 21, 27, 38, 136, 180, 238  
 Mendel, Arthur P. 22, 23  
 Mereżkowski, Dymitr S. (Mierieżkowskij D. S.) 19, 20 26, 30, 42, 83, 84, 85–97, 108, 109, 163, 167, 200, 225, 226, 239, 241  
 Mikołaj z Kuzy 112, 122, 132, 133, 147, 179, 186, 206  
 Miller, Henry 166  
 Miłosz, Czesław 7, 168, 174  
 Moczulskij, Konstantin W. 66, 69, 71  
 Mommsen Theodor 196  
 Moriewa, Lubow M.  
 Motrosiłowa, Nelli W. 25, 26, 88  
 Murawjew, Walerian N. 29

- Naganowska, Irena 226  
 Naganowski, Egon 226  
 Nelson, Lowry 25, 201  
 Niebolsin, Arkadij R. 205  
 Nietzsche, Fryderyk 21, 25,  
     26, 27, 28, 59, 88, 90, 104,  
     157, 164, 172, 173, 174,  
     176, 198, 238  
 Nieuważny, Florian 142  
 Nivat, Georges (Niwa Ż.) 19,  
     85,  
 Nowgorodcew Paweł I. 29,  
     187, 228  
 Nowikow, Awraam I. 31, 34
- Ochniak, Magdalena 145**  
 Ochotnicka, Anika 89
- Paprocki, Henryk 147, 221, 233**  
 Parnicki, Teodor 6  
 Pascal, Blaise 8, 173, 205,  
     231  
 Pasternak, Borys L. 45  
 Paweł, św. 208, 214  
 Pawlak, Józef 152  
 Pellegrini, Alessandro 197  
 Pellico, Silvio 31  
 Penty, Arthur 188  
 Pietraszewski, Michaił W. 31,  
     34  
 Piłsudski, Józef 87  
 Piwnicki, Konrad (właśc.  
     Kopczyński, Krzysztof) 7,  
     168  
 Platon 119, 175, 186
- Plechanow, Georgij W. 22  
 Plotyn 176, 206  
 Płatonow, Andriej P. 45  
 Podgórzec, Zbigniew 142  
 Poggioli, Renato 100, 108  
 Pokrowskij, Josif A. 29  
 Połtoracki, Mikołaj P.  
     (Połtorackij N. P.) 13, 24,  
     85, 134, 139, 141, 192,  
     215, 217, 219, 221  
 Prieobrażenski, W. (Prieo-  
     brażenskij W.) 25–26  
 Proust, Marcel 36  
 Przebinda, Grzegorz 7, 227
- Rachmankułowa, N. F. 235**  
 Rajew, Mark 224  
 Rickert, Heinrich 179  
 Rilke, Rainer Maria 183  
 Rosenthal, Bernice Glatzer  
     (Rozialental B. G.) 25, 27,  
     59, 88, 90  
 Rozanow Wasilij W. 7, 10, 36,  
     83, 84, 85, 88, 90, 97–108,  
     109, 225, 226, 228, 233,  
     241  
 Różewicz Tadeusz 117  
 Rudicz, Wasilij 85, 87, 89,  
     92, 93, 198  
 Rudniewa, Warwara D. 99  
 Rydzewski Włodzimierz 22,  
     89, 139
- Sand, George (właśc.  
     Dudevant, Aurore) 31**

- Sapronow, Piotr A. 149  
 Sawicki, Włodzimierz 21,  
 146, 184  
 Scanlan, James P. 15, 159,  
 194, 235  
 Scheler, Max 9, 190, 210, 238  
 Schelling, Friedrich Wilhelm  
 Joseph, von 65  
 Scherrer, J. (Szerrier Ju.) 181  
 Schlegel, Friedrich 184  
 Szczaniecka, Maria 148  
 Shlapentokh, Dmitry 57  
 Siemionowa, Swietłana G. 46,  
 47, 50, 55, 57, 60, 61  
 Serman, Ilia (Sierman I.) 19,  
 85, 142, 198  
 Siniawskij, Andriej D. 104  
 Sinieokaja, Ju. W. 25, 26, 27,  
 88  
 Skarga, Barbara 147  
 Skriabin, Aleksander N. 200  
 Skrzyńska, Jelena Cz. 132  
 Snitkina, Anna G. 33  
 Sokrates 119  
 Sołoniewicz, Iwan Ł. 215  
 Sołowjow, Włodzimierz S. 15,  
 19, 28, 34, 36, 43, 61–81,  
 82, 83, 109, 111, 136, 139,  
 140, 147, 148, 149, 151,  
 157, 172, 178, 190, 192,  
 193, 196, 201, 226, 227,  
 228  
 Sołowjow, Sergiusz M. 7, 15, 62  
 Sołżenicyn, Aleksander I.  
 227, 228, 229, 230  
 Spengler, Oswald 165, 183  
 Špidlik, Tomáš 91  
 Stammler, Heinrich 25, 26  
 Stawiński, Janusz 83, 157,  
 185, 238  
 Stiepun, Fiodor A. 21, 22,  
 146, 165, 180, 181, 182,  
 183–184, 198, 220, 223,  
 239  
 Strachow, Nikołaj N. 98  
 Strada, Vittorio (Strada W.)  
 19, 85, 142  
 Struwe, Gleb (Struwie G.) 87  
 Struwe, Piotr B. (Struwie P. B.)  
 29, 121, 221  
 Styczyński, Marek 7, 180  
 Susłowa, Apolinaria P. 33, 99  
 Szaposznikow, Lew Je. 145,  
 148  
 Szechter, Szymon 168  
 Szein, Łuis J. 112  
 Szekspir, William 173  
 Szestow, Lew (właśc.  
 Szwarzman, Lew I.) 7, 9,  
 10, 13, 15, 26, 36, 37, 83,  
 97, 156, 157, 167–178,  
 194, 226, 241  
 Szyszkin, A. B. 197  
 Tacho-Godi, Aza A. 232, 234  
 Tarnowska, Krystyna 97  
 Teskey, Ayleen 50  
 Timaszew, Nikołaj S. 213,  
 214  
 Tołstoj Lew N. 29, 42, 43,

- 172, 174, 176, 183, 219  
 Trocki, Lew D. (właśc.  
 Bronstein, Lew D.) 57  
 Trubieckoj, Jewgienij N. 6,  
 82, 110, 111, 112–120,  
 144, 178, 233  
 Trubieckoj, Sergiusz N. 112
- Udielow, F. I. (właśc. Fudiel,  
 Siergiej I.) 146, 149  
 Ulicka, Danuta 107
- Verlaine, Paul 32  
 Venclowa, Tomas  
 (Wenclowa T.) 142, 144
- Wagner, Richard 200  
 Walicki, Andrzej 6, 7, 15, 16,  
 20, 22, 23, 28, 31, 44, 45,  
 52, 56, 60, 62, 63, 73, 83,  
 99, 139, 146, 157, 180,  
 181, 185, 238  
 Waszkielewicz, Halina 145  
 Weil, Simone 97  
 Wergiliusz 200  
 Wetter, Gustaw A. 24, 134,  
 136, 141
- Wieliczkowski, Paisjusz, św. 43  
 Wiszniak, Mark W. 213  
 Witkiewicz, Stanisław Ignacy  
 91  
 Wodziński, Cezary 7  
 Wołkogonowa, O. D. 87, 91,  
 92, 93, 94, 95, 215, 216  
 Wołodźko, Alicja 224, 227  
 Wyszestawcew, Borys P. 23,  
 82, 83, 183, 187, 192, 193,  
 203–215, 223, 236, 237,  
 238, 241
- Young, George M. 48, 54,  
 56, 59
- Zakydalsky, Taras D. 59  
 Zdziechowski, Marian 5, 6,  
 66, 94, 113, 116  
 Zieńkowski, Wasilij W.  
 (Zieńkowskij W.W.) 12,  
 31, 34, 37, 38, 40, 42, 44,  
 85, 87, 89, 91, 92, 167,  
 217, 221, 234, 235  
 Ziernow, Nikołaj M. 13  
 Zinowiew, Aleksander 229  
 Zychowicz, Juliusz 228



## Spis treści

Wprowadzenie .....	5
Geneza i prekursorzy .....	18
Pierwsze pokolenie .....	84
Filozofia wszechjedności .....	110
Religijny egzystencjalizm .....	156
Wokół „Logosu” .....	179
Poza głównymi nurtami .....	192
Zakończenie .....	223
Bibliografia .....	243
Indeks nazwisk .....	264





Mikołaj Bierdiajew  
Fiodor Dostojewski  
Mikołaj Fiodorow  
Siemion Frank  
Sergiusz Hessen  
Iwan Iljin  
Wiaczesław Iwanow  
Mikołaj Łoski  
Dymitr Mereżkowski  
Wasilij Rozanow  
Włodzimierz Sołowjow  
Fiodor Stiepun  
Lew Szestow  
Jewgienij Trubieckoj  
Borys Wyszestawcew

ISBN 978-83-7388-161-7



9 788373 881617 >