

Połączone Biblioteki WFIS UW, IFiS PAN i PTF

P.78818



19078818000000

Sławomir
Mazurek



**FILANTROP
CZYLI NIEPRZYJACIEL**

**I INNE SZKICE O ROSYJSKIM RENESANSIE
RELIGIJNO-FILOZOFICZNYM**



INSTYTUT
FILOZOFII
I SOCJOLOGII
POLSKIEJ
AKADEMII
NAUK

FILANTROP CZYLI NIEPRZYJACIEL

Sławomir Mazurek

FILANTROP CZYLI NIEPRZYJACIEL

I INNE SZKICE O ROSYJSKIM RENESANSIE
RELIGIJNO-FILOZOFICZNYM

Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2004

Projekt okładki
Andrzej Łubniewski

Na okładce: *Archanioł Michał jako jeździec Apokalipsy.*
Ikona rosyjska z XIX wieku.

Copyright © Sławomir Mazurek
and Wydawnictwo IFiS PAN, 2004

ISBN 83-7388-046-1

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 657 28 97
Wydanie I. Obj. 10,5 ark. wyd., 11,5 ark. druk.
Druk: Pracownia Wydawnicza, Andrzej Zabrowarny

Spis treści

Wstęp	7
Kuzańczyk i Bruno w oczach rosyjskich myślicieli religijnych	11
Filantrop, czyli Nieprzyjaciel.....	24
Odmienność idei nihilizmu w Rosji	41
Liberał naszych czasów (Szkic o Gieorgiju Fiedotowie)	62
Wydajność i wolność (Kryzys kultury industrialnej w diagnozie Borysa Wyszesałcewa)	75
Paradoksy modernizacji według Mikołaja Trubeckiego	95
Iwan Iljin i paradoksy przemocy	105
Dialektyka rozpacz (Krytyka etyki w filozofii Lwa Szestowa) ...	127
Osoba i nicłość (Stawrogin – interpretacja rosyjska)	144
Metafizyka miłości Lwa Karsawina	165
Nota bibliograficzna	183

Wstęp

Książka ta składa się z artykułów poświęconych różnej rangi postaciom, problemom i zjawiskom należącym do historii tak zwanego rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego. Jeśli monografię jakiejś orientacji filozoficznej można porównać do precyzyjnego, sporządzonego przez topografów planu miasta, zbiór taki jak ten przypomina raczej plik fotografii, na których w różnych ujęciach i zbliżeniach utrwalono fragmenty tej samej metropolii. Nie mogą one zastąpić planu, ale mogą mieć w sobie więcej życia i na swój sposób także dają wyobrażenie o całości. Czytelnik szybko spostrzeże, że w kolejnych szkicach pojawiają się te same postaci, a zjawiska, o których w jednych zaledwie się napomyka, w innych mogą się znaleźć na pierwszym planie. Poszczególne artykuły nie są więc od siebie całkiem niezależne, choć nie ma tu również jednej, założonej z góry reguły porządkującej ani łatwo uchwytniej symetrii. Wydaje mi się, że to zupełnie dobra zasada kompozycyjna.

Filozofia rosyjskiego renesansu mniej więcej od dziesięciu lat cieszy się w Polsce stale rosnącym zainteresowaniem, z roku na rok przybywa opracowań i przekładów, powiększa się grono zajmujących się nią badaczy i studentów. Nie znaczy to oczywiście, byśmy mieli do czynienia z modą na rosyjski renesans, porównywalną do mody na Nietzschego, postmodernizm czy Wittgensteina. Nie jest tak, i nie powinno być to powodem do zmartwień. Jeśli zainteresowanie pewnym zjawiskiem przeradza się w modę, nieuchronnie pojawiają się wątpliwości co do autentyczności motywacji; i odwrotnie: jeśli nie wspomagane przez modę, utrzymuje się przez dłuższy czas, może to świadczyć o jej szczerości i głębi. Nie będę snuł domysłów na temat przyczyn, dla których tylu polskich badaczy zajmuje się dziś filozofią rosyjską w ogóle, a myślą rosyjskiego renesansu w szczególności.

Powiem, dlaczego sam się nią zainteresowałem, i co moim zdaniem czyni ją godną uwagi.

Rosyjska myśl religijna powszechnie uchodzi za ekscentryczną, maksymalistyczną, „dziwaczną”, niewiele mającą wspólnego z filozofią w zachodnioeuropejskim rozumieniu. Nierzadko to właśnie jej egzotyizm przyciąga badaczy i czytelników. Nie jest to ocena całkiem nieuzasadniona, a piszący te słowa jest na pewno ostatnią osobą, która chciałaby podawać w wątpliwość swoistość rosyjskiej filozofii. Nie można jednak zapominać i o tym, że z perspektywy polskiego badacza kwestia ta musi przedstawiać się nieco inaczej. Rosyjski renesans jest filozofią „neoromantyczną”. Jego przedstawicielom, przynajmniej tym najwybitniejszym, udało się, zachowując więź z szeroko rozumianą tradycją słowianofilską, nadać swej filozofii kształt na tyle nowoczesny, że stała się ona pełnoprawnym składnikiem dwudziestowiecznej filozofii europejskiej. Gdyby polscy „neoromantycy”, Marian Zdziechowski i Wincenty Lutosławski, zachowując swój styl filozofowania, stali się równorzędnymi partnerami dla Husserla i Schele-
ra, ich osiągnięcia miałyby podobny wymiar. Wszystko to sprawia, że z polskiej perspektywy, szczególnie z perspektywy kogoś, kto całkiem nieźle pamięta czasy panowania w polskiej kulturze „dyskursu romantycznego”, rosyjski renesans okazuje się zjawiskiem nie tak znów egzotycznym – jest intuicyjnie uchwytny i zrozumiały. Zrealizował on pewną możliwość, która otwierała się także przed filozofią polską, jednakże z jakichś względów nie została wykorzystana. Dlatego może mieć dla nas nawet pewne walory kompensacyjne, stając się namiastką jakości, której nie zdołaliśmy wytworzyć sami, choć byliśmy do tego predestynowani nie mniej od Rosjan.

Jeżeli jednak powiem, że rosyjski renesans był filozofią na wskroś dwudziestowieczną, nie będzie to oznaczało jedynie, że dotrzymywał kroku teoretycznej ewolucji myśli europejskiej, w której Rosjanie doskonale się orientowali, aczkolwiek na ogół odnosili się do niej polemicznie. Na miano filozofii dwudziestowiecznej zasługuje on także dlatego, że stał się jedynym w swoim rodzaju świadkiem epoki. Wiązało się to z uprzywilejowaną pozycją, jaką w hierarchii dyscyplin filozoficznych rosyjscy myśliciele przyznawali historiozofii – jakkolwiek byłby zakres ich konstrukcji historiozoficznych, nie mogły one

ignorować politycznych i społecznych wydarzeń współczesności – ale i, na co rzadziej zwraca się uwagę, z ogólną orientacją wypracowanej przez nich filozofii człowieka. Wydaje się, że lepiej niż wiele innych zdaje ona sprawę z dramatu minionego stulecia. Rosyjscy myśliciele uważali bowiem – a moim zdaniem jest to punkt widzenia, który zasługuje na poważny namysł – że jego konwulsje i zbrodnie stają się zrozumiałe raczej w świetle antropologii teoandrycznej, personalistycznej i spirytualistycznej niż jakiegokolwiek innej. Wiek dwudziesty ze swoimi politycznymi, kulturowymi i światopoglądowymi przewrotami, choć towarzyszyły im najautentyczniejsze zbrodnie, nie był dla nich po prostu kryminalnym epizodem w dziejach człowieka, ale niesłychaną manifestacją jego wolności. Groza upadku, paradoksalnie, stawała się potwierdzeniem szczytności pierwotnego powołania: jedynie wyłamująca się z doczesnego porządku bogopodobna istota, będąca czymś więcej niż artykulacją ekonomicznych interesów albo wiązką dyskursów, mogąca wznieść się bardzo wysoko, mogła również upaść tak nisko.

Neoromantyczna filozofia, zorientowana historiozoficznie i spirytualistycznie, nie mogła oczywiście nie być filozofią profetyczną. Rosyjscy myśliciele z różnym skutkiem próbowali antycypować przyszłość. Warto zauważyć, że udawało się im to nie tylko, i może nie przede wszystkim, wtedy, gdy wygłaszali historyczne prognozy, ale i wtedy, gdy poruszali problemy, których doniosłość z upływem czasu stawała się coraz bardziej oczywista i które okazywały się prototypem zagadnień mających później wielkie znaczenie dla europejskiej debaty filozoficznej. W moich szkicach omawiam kilka takich przypadków. Sprawiają one, że rosyjski renesans może być nie tylko interesującym przedmiotem badań historycznych, ale też źródłem inspiracji dla tych, którzy próbują samodzielnie filozofować.

Mówienie o aktualności rosyjskiego renesansu wydaje się jednak uprawnione nie tylko ze względu na owe antycypacje. W badaniach nad historią filozofii aktualność staje się słowem wieloznacznym. Przed chwilą przez aktualność rzeczy minionych rozumieliśmy ich podobieństwo do tego, co współczesne. W filozofii mamy jednak do czynienia także z innego rodzaju aktualnością, która przysługuje jej najwybitniejszym, ponadczasowym osiągnięciom. Wśród nich nie-

którym tradycjom, formacjom czy szkołom filozoficznym całkowicie należącym już do przeszłości. Zdarza się, że stanowią one nieskończenie zróżnicowane wewnętrznie, i w pewnym sensie odzwierciedlające całą istotną problematykę filozoficzną, autonomiczne światy, których penetrowanie wzbogaca nas, a może i przybliża do mądrości. Ponieważ trudno zapanować nad całymi dziejami filozofii, jej studiowanie w końcu zawsze okazuje się kwestią wyboru jednego lub kilku takich światów. Filozofia grecka, filozofia żydowska, patrystyka, klasyczna filozofia niemiecka... Czy rosyjski renesans jest jednym z takich autonomicznych uniwersów filozofii? W tej chwili brak nam jeszcze odpowiedniego historycznego dystansu, by udzielić wiążącej odpowiedzi, wydaje się jednak całkiem prawdopodobne, że tak. Książka ta zrodziła się w każdym razie z takiego właśnie przekonania i jest zarazem próbą jego uzasadnienia.

Kuzańczyk i Bruno w oczach rosyjskich myślicieli religijnych

I

Jednym z najważniejszych tematów dwudziestowiecznej rosyjskiej myśli religijnej jest schyłek nowożytności, której synonimami są tutaj zawsze renesans i humanizm, rozumiane znacznie szerzej niż jest to na ogół przyjęte w naukach historycznych. Rosyjscy autorzy stają się przez to uczestnikami trwającej wciąż, niezmiernie istotnej dyskusji na temat schyłku nowoczesności. Nurtujące ich pytanie o posthumanizm można bowiem potraktować jako wczesną i swoistą wersję pytania o ponowoczesność.

Recepcja myśli europejskiego odrodzenia w rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym wiąże się ściśle ze sporem o humanizm i tylko w tym kontekście wydaje się interesująca. Co więcej, tylko gdy odniesiemy ją do owego sporu, może być z powodzeniem opisana. Trudności, na które natrafiałby badacz pragnący, z pominięciem tej debaty, skupić się jedynie na genetycznych zależnościach lub po prostu podobieństwach między renesansowym neoplatonizmem i dwudziestowieczną rosyjską myślą religijną, całkiem trafnie, choć w sposób niezamierzony, opisał W. N. Iljin. W interesującym studium *Mikołaj z Kuzy i S. L. Frank* mówi on nie tylko o „trudnym do przecenienia” wpływie Kuzańczyka na rosyjską filozofię religijną, ale i o „nadzwyczaj harmonijnym kręgu wzajemnych oddziaływań” wyłaniającym się, „gdy weźmiemy pod uwagę, że podstawą dla Mikołaja z Kuzy był przede wszystkim tak zwany Dionizy Areopagita – fundament całej teologii prawosławnej”¹. Jeśli nie chcemy uwzględnić perspektywy historycz-

¹ W. N. Iljin: *Nikołaj Kuzanskij i S. L. Frank* [w:] W. Zieńkowskij [red.] *Sbornik pamiaty Siemiona Ludwigowicza Franka*, München 1954, s. 87–88.

nej i historiozoficznej, którą wnosi diagnoza nowożytności – a także gdy brak takiej perspektywy – pytanie o recepcję odrodzeniowego neoplatonizmu w rosyjskim renesansie właściwie traci sens, recepcję tę bowiem tylko z najwyższym trudem udaje się wówczas oddzielić od tego, co było recepcją wspólnych źródeł rosyjskiego renesansu i renesansowego neoplatonizmu. Tłumaczy to również, dlaczego skupiamy się na Karsawinie i Franku: autorzy ci pozostają pod silnym wpływem neoplatonizmu, a zarazem należą w swoim środowisku do najwnikliwszych diagnostów nowożytności. Sposób, w jaki osądzają tę epokę, pozwala lepiej zrozumieć, co z niej czerpią. Sposób, w jaki z niej czerpią, może być potraktowany jako dopełnienie sądu o epoce.

Nim pokażemy, jak recepcja neoplatonizmu splata się u nich z oceną i demaskacją nowożytności, wypada w ogólnych zarysach przedstawić rosyjską dyskusję o humanizmie toczącą się w pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego wieku. Nie jest to zadanie łatwe, choćby ze względu na mnogość wypowiedzi i niekiedy bardzo subtelne różnice między poszczególnymi stanowiskami. Dyskusji tej nie będę więc referować szczegółowo. Poprzestanę na bardzo zwięzłym omówieniu głośnego artykułu Błoka *Kruszenije gumanizma*² połączonym z próbą wskazania najistotniejszych różnic między tym wystąpieniem a diagnozami innych autorów.

Stanowisko Błoka można scharakteryzować jako historiograficzne, fatalistyczne, rewolucjonistyczne i futurystyczne. Nazywam je historiograficznym, bo w przeciwieństwie do takiego myśliciela, jak Iwanow, Błok traktuje nowożytność i humanizm jako jedyne w swoim rodzaju i oryginalne zjawisko, nie zaś jako pewien ponadczasowy typ kultury powracający w dziejach ludzkości. Pod tym względem jego ujęcie nie różni się od propozycji Bierdiajewa, Franka czy Karsawina. Rewolucjonizm z kolei sprowadza się do przyzwolenia na całkowite zaprzepaszczenie humanistyczno-nowożytnego dziedzictwa i w tej wersji jest obcy chyba wszystkim wybitnym przedstawicielom rosyjskiego renesansu, także tym, których stosunek do nowożytności jest nadzwyczaj krytyczny. Podobnie rzecz się ma z futuryzmem, czyli bez-

² Por. Aleksandr Błok: *Kruszenije gumanizma* [w:] idem: *Sobranije soczinienij*, t. VII, Berlin 1923, s. 304–332.

warunkową akceptacją „nowego człowieka” i „nowej epoki”. Stanowisko Błoka jest tu niemal całkowicie odosobnione, większość rosyjskich myślicieli uważa – i dla wielu stanowi to przesłankę katastroficznych niepokojów – że „przyszłość jest – wedle wyrażenia Mikołaja Bierdiajewa – dwumożliwościowa”. Oznacza to, że obcy jest im również, ściśle związany z futuryzmem i sankcjonujący go, fatalizm. Błok nie pyta zatem, i pytać nie może, o to, jaką część humanistycznego dziedzictwa należy ocalić. Pytania tego nie zdołają natomiast uniknąć filozofowie, którzy krytycznie myśląc o nowożytności i widząc w niej niepowtarzalne zjawisko historyczne, przewidują nadejście nowej, posthumanistycznej kultury, ale nie popadają w skrajności rewolucjonizmu, futuryzmu i fatalizmu. Taka optyka charakterystyczna jest między innymi dla głównych bohaterów niniejszego szkicu: Franka i Karsawina. Pytając o trwałe wartości humanizmu i dostrzegając jego dwuznaczność, uosobieniem różnych jego aspektów czynią oni tę samą parę myślicieli: Mikołaja z Kuzy i Giordana Bruna.

II

Badacze myśli rosyjskiej od dawna zdają sobie sprawę z wpływu filozofii Kuzańczyka na onto-epistemologię Franka. Nim powiemy, na czym ów wpływ polega, kilka cytatów pozwalających zorientować się, jak sam Frank rozumiał zależność między swym dziełem i neoplatonizmem niemieckiego kardynała. Ponieważ pojawia się w nich również Bruno, wprowadzają one od razu w istotę zajmującej nas tu problematyki. W fundamentalnym traktacie *Niepostizymoje* Frank nie tylko nazywa Mikołaja z Kuzy swoim „w pewnym sensie jedynym nauczycielem filozofii”, lecz również oświadcza, iż cała książka „ma być w istocie nie więcej niż systematycznym rozwinięciem – w nowym ujęciu, w nowych formach myśli i z nowym sformułowaniem dawnych i odwiecznych problemów – założenia będącego podstawą jego [tj. Kuzańczyka] filozofii, dającej wyraz uniwersalnej chrześcijańskiej prawdzie”³. Nic więc dziwnego, że obszerna rozprawa zaczyna się i kończy cytatem z Kuzańczyka⁴ – myśliciela, który „łącząc w wielkim

³ S. L. Frank: *Niepostizymoje*, Paryż 1939, s. 7–8.

⁴ Ibidem, s. 3, 323: *Attingitur inattingibile inattingibilter*.

stylu duchowe osiągnięcia starożytności i średniowiecza z pierwotnymi zamysłami nowożytności, osiągnął taką syntezę, jakiej później duchowi europejskiemu nigdy już nie udało się stworzyć”⁵. Opinię tę Frank powtarza w swym ostatnim dziele ogólnofilozoficznym *Człowieku i realności* [*Riealnost' i czelowiek*]; „naukę kardynała Mikołaja z Kuzy” nazywa tutaj „najdoskonalszym filozoficznym wyrazem” „chrześcijańskiego humanizmu”. Tutaj też z całą mocą Kuzańczykowi przeciwstawia Bruna: „W imię kultu człowieka – pisze – doszło do buntu przeciwko tradycji Kościoła, aż po rebelię przeciwko chrześcijaństwu i religii jako takiej. Cały sens tego przeskoku dobitnie wyraża już przejście od chrześcijańskiej filozofii platonika Mikołaja z Kuzy do bogoburczej filozofii jego kontynuatora, Giordana Bruna: antynomiczny panenteizm, uprawomocnienie świata i człowieka poprzez nierozdzieloną, ale i nie jednolitą dwójjedność Stwórcy i stworzenia przeobraziło się w panteistyczne ubóstwienie świata, kult heroicznych porywów [*heroico furore*] człowieka, który ujrzał w sobie Boga na ziemi [...] Od Giordana Bruna i ateistów włoskiego renesansu nieprzerwana linia duchowego rozwoju prowadzi do Feuerbacha, Marksa i Nietzschego”⁶.

Frank, deklarujący niewiarę w istnienie postępu w filozofii – co znajduje analogię i dodatkowe uzasadnienie w jego koncepcjach historiozoficznych – uważa Kuzańczyka za szczytowe, syntetyczne osiągnięcie europejskiej myśli. W konsekwencji styk średniowiecza i renesansu, czy może sam początek nowożytności, zostaje przezeń uznany za najświetniejszy okres w dziejach kultury. Zwróćmy uwagę, iż zdaniem Franka także rodząca się dopiero, i w końcu mająca zaprzepaścić swą szansę, nowożytność, ma w tej syntezie ważki udział. Kuzańczyk pojawia się na granicy dwóch epok, w nim samym jednak współistnieją trzy, dwie przeszłe i jedna mająca dopiero nadejść, w jego twórczości zatem – jest to nieuchronna konsekwencja wszystkiego, co zostało powiedziane – należy widzieć manifestację nowożytności „idealnej”. Stosownie do tego autor *De gl'heroici furori* staje się uosobieniem „nowożytności realnej” i, jak wynika z innych wypowiedzi ro-

⁵ Ibidem, s. 7.

⁶ S. Frank: *Riealnost' i czelowiek*, Paryż 1956, s. 236–237.

syjskiego myśliciela, ponosi odpowiedzialność nie tylko za intelektualne błędy, ale i za moralne wynaturzenia tej epoki.

Czytając Franka, zwłaszcza *Niepostężymoje*, niejednokrotnie odnosimy wrażenie, że mówi on głosem Mikołaja z Kuzy. Przytoczone przed chwilą deklaracje rosyjskiego myśliciela ostatecznie rozpraszają wątpliwości co do tego, czy mamy do czynienia z kongenialną zbieżnością czy z najzupełniej świadomym powtórzeniem. Jak się wydaje, znakomita większość jego istotnych konceptów i filozoficznych intuicji – a zaliczam do nich pojęcie *niepostężymogo*, ideę oświeconej niewiedzy, tezę o intuicyjnym przedpoznawczym dostępie do całości bytu, antynomizm i panenteizm – pochodzi od Mikołaja z Kuzy. Pewne cechy filozoficznego pisarstwa Franka sprawiają jednak, że choć jest ono powtórzeniem, to trudno byłoby po prostu zarzucić mu wtórność. Frank nie tylko „przekłada” Kuzańczyka na współczesny język filozoficzny, ale i stara się go zorientować wobec nowożytnych prądów, których jego mistrz z oczywistych przyczyn nie mógł znać. W wywody Franka zostaje więc wpleciona krytyka między innymi kantyizmu, marksizmu, fichteanizmu. Jednocześnie do swej filozofii włącza on pewne wątki rodem z Bergsona oraz czyni jej integralnym elementem idee zaczerpnięte z nie znanej wówczas szerszej filozofii dialogicznej. Wprowadza też wątki typowo rosyjskie, których źródeł należy poszukiwać w ontologii bytu społecznego klasycznych słowianofilów.

Ponieważ jedną z konsekwencji zdeprawowania nowożytnego ducha przez Bruna i jego „w prostej linii kontynuatorów” była ekspansja utopizmu, w którym z łatwością rozpoznajemy skrajną postać „heroicznego furoru”, Frank tworzy dopracowaną w szczegółach ontologię bytu społecznego. Jest to rozległa dziedzina dociekań filozoficznych, nieobecna u Kuzańczyka, ale ściśle powiązana z wywiezioną z jego panenteizmu filozofią bytu. Kategorie wszechjedności, jedności przeciwieństw, monodualizmu, teofanii i uczonej niewiedzy okazują się tu ze wszech miar przydatne – sięgnięcie po nie umożliwia Frankowi rozwiązanie „odwiecznych” dylematów filozofii społecznej. I tak monodualizm pozwala przewyciężyć aporię kolektywizmu i indywidualizmu oraz umożliwia opisanie zależności między „organicznym” i „zorganizowanym”. Pojęcie wszechjedności pomaga objaśnić złożoną naturę relacji między jednostkowym „ja” i zbioro-

wym „my”. Wreszcie potraktowanie bytu społecznego jako teofanii – bo tak chyba należy rozumieć tezę o przekształcaniu jego ontologicznego jądra przez łaskę – stanowi ważny wątek w analizie paradoksów utopizmu. Sam antyutopizm Franka należy, rzecz jasna, potraktować jako kolejny wariant „uczonej niewiedzy”, bo choć nie mamy tu do czynienia z tą samą koncepcją *doctae ignorantiae*, co w filozofii bytu, a byt społeczny nie jest „niepojętym” w tym samym znaczeniu, co „wszechjedność”, z pewnością pojawia się tu ta sama koncepcja „mądrości”: przez „mądrość” i tu, i gdzie indziej rozumie się świadomość nieprzekraczalnych ograniczeń związanych z samą ontologią bytu zwanego człowiekiem.

W tej chwili możliwe jest już pewne podsumowanie. Jak wiadomo, Frank wielokrotnie stwierdzał, że nowożytność była okresem edukacji ludzkości, traktował ją jako fazę inicjacji, po której nadejdzie etap prawdziwej dojrzałości człowieka⁷. Byłaby to diagnoza z pozoru trudna do uzgodnienia ze stanowiskiem przypisującym zasadnicze znaczenie w dziejach myśli wczesnoreniesansowemu panenteizmowi Kuzańczyka. Wszak historyczna nowożytność zdradziła własną ideę wpisana w myśl niemieckiego kardynała. Czy zatem nie jest ona dla ludzkości czasem straconym? Mimo wszystko nie. „Idea nowożytności” częściowo została przecież zrealizowana – właśnie w pismach „jedyne go nauczyciela filozofii”. Co więcej, błędy nowożytności umożliwiają koniec końców ponowne odkrycie i dopełnienie jego systemu.

W kontekście wszystkiego, co zostało tu powiedziane, lepiej rozumiemy również, kim w oczach Franka jest Giordano Bruno. Słusznie czy nie, Frank czyni zeń emblemat prometeizmu i wiary w nieograniczone możliwości człowieka. Jeżeli jednak mądrość polega na świadomości własnych ograniczeń, to aspiracje Bruna są jej antytezą. W ten sposób staje się on uosobieniem nowożytnej *stultitiae*, tak jak Kuzańczyk jest uosobieniem nowożytnej, i ponadczasowej, *sapientiae*.

Także u Karsawina diagnoza nowożytności nie może obejść się bez uwzględnienia tych dwu postaci. Tytuł jego obszernej pracy *Giordano Bruno* jest nieco mylący. Wystarczy przeczytać spis treści, by zoriento-

⁷ Piszę o tym w pracy: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*, Wrocław 1997, w rozdziale *Tragedia nowożytności*.

wać się, że ma ona co najmniej troje protagonistów: Bruna, Kuzańczyka i „tragedię renesansu”⁸. I tutaj Bruno – uznany za filozofa mniejszego formatu – zostaje przeciwstawiony Kuzańczykowi, inna jest jednak zasada tego przeciwstawienia, a co za tym idzie, diagnoza nowożytności.

W pewnym sensie także Karsawin uznaje Mikołaja z Kuzy za człowieka pogranicza epok, nie dostrzega w nim jednak tej symetrii, pełni i równowagi, o których mówił autor *Niepostizymogo*. Dla Karsawina – jak się wydaje – myśl Kuzańczyka jest przede wszystkim summa średniowiecza, do nowożytności zaś przynależy za sprawą wpływu, jaki wywarła na Bruna, i za jego pośrednictwem.

Zdaniem rosyjskiego myśliciela system Mikołaja z Kuzy zbiera idee wywodzące się z rozmaitych, współzawodniczących ze sobą, nurtów myśli średniowiecznej, takich jak awerroizm, późna scholastyka czy mistyka północna. Wszystko to oczywiście nie oznacza, że Karsawin uznaje filozofię Kuzańczyka za twór synkretyczny. O jej oryginalności przesądza choćby obecność pary podstawowych pojęć: *complicatio* – *explicatio*. Opozycja *complicatio/explicatio* stanowi punkt neuralgiczny filozofii Kuzańczyka, a także – o czym przekonamy się niebawem – filozofii Bruna. Karsawin zwraca uwagę na rolę pewnej dystynkcji. Otóż Kuzańczyk rozróżnia między „komplikacją absolutną” (Bóg, Absolut), „komplikacją ściągniętą” [*contracta*] i eksplikacją. Dodatkowy człon w postaci „komplikacji ściągniętej”, oznaczającej tu, jak się zdaje, jedność stworzonego świata, w pierwszej chwili sprawia wrażenie zbędnej kategorii czyniącej całą konstrukcję nazbyt zawiłą, w istocie jednak pozwala uniknąć groźnej niekonsekwencji. Gdyby Kuzańczyk nie wprowadził tej kategorii, korelatem *explicatio* byłaby *complicatio*, co uniemożliwiłoby uznanie tej ostatniej za Absolut. Jeżeli jednak przyjmujemy istnienie „komplikacji ściągniętej”, trudność znika: ta właśnie instancja ontologiczna staje się korelatem *explicatio*, obie stanowią powiązane ze sobą aspekty stworzenia i obie zawierają się w *complicatio* (Bogu, Absolucie).

O ile Kuzańczyk jest dla Karsawina człowiekiem pogranicza epok spróbujemy jeszcze wyjaśnić, co to właściwie oznacza i do jakich



⁸ Por. L. Karsawin: *Dziordano Bruno*, Berlin 1923.

prowadzi konkluzji – Bruno znajduje się już „po drugiej stronie granicy”⁹ oddzielającej średniowiecze od nowożytności. Jednocześnie pozostaje on jedynym „autentycznym następcą Kuzańczyka, powtarzającym, wprawdzie w zmienionym kształcie, zasadniczy schemat jego nauki”¹⁰.

Zdaniem Karsawina zaczątkiem dramatu włoskiego filozofa i pierwszą przyczyną zdeformowania przezeń „zasadniczego schematu nauki” Kuzańczyka jest uznanie filozofii za dziedzinę w pełni autonomiczną. Postulowana autonomia filozofii wymaga bowiem, by poznanie ograniczyć do tego, co naturalne czy wręcz przyrodnicze. Prowadzi to do immanentyzacji Boga, uniemożliwia skonstruowanie idei Absolutu (nieskończoności) i pociąga za sobą sprzeczności, których Bruno do końca pozostanie nieświadomy. Bóg immanentny, któremu Bruno nadaje zresztą różne imiona (między innymi nazywa go Duszą Świata), nie może być pomyślany w oderwaniu od kosmicznej wszechjedności, czyli *explicatio*, w konsekwencji jest odpowiednikiem komplikacji „ściągniętej”, lecz nie absolutnej. Jako nie dający się pomyśleć w oderwaniu od pewnego korelatu, nie może być jednak uznany za Absolut. Tu właśnie oczywista staje się niezbędność wszystkich kategorii używanych przez Kuzańczyka w opisie Boga i będącego jego podobizną stworzenia. Bruno nie ma jednakże jasnej świadomości tego, że sekwencję: *complicatio/complicatio contracta/explicatio* pochopnie uszczuplił o jeden element. Toteż wcale nierzadko Boga immanentnego traktuje jako Absolut (*complicatio*), co z kolei pociąga za sobą przekształcenie *explicatio* w byt zbędny i iluzoryczny. Ujmując rzecz najzwyczajniej: autonomizacja filozofii pociągająca za sobą immanentyzację Boga uniemożliwia jednoczesne pomyślenie Absolutu i stworzenia. Toteż o ile Kuzańczyk przewyciężał opozycję teizmu i panteizmu, Bruno skazany jest na daremne miotanie się między jednym a drugim.

Doskonałym przykładem niekonsekwencji włoskiego myśliciela jest koncepcja *heroico furore*, stanowiąca jądro jego etyki i antropologii. Opisując wzlot duszy ku Bogu (nieskończoności), Bruno już to

⁹ Ibidem, s. 244.

¹⁰ Ibidem, s. 141.

„roztapia” swe indywidualne „ja” w Absolutie, już to usiłuje pomieścić w nim „pełnię nieskończoności”. Niekonsekwencję tę bez trudu odkrywamy w opisach „heroicznych porywów”, będących w istocie zapisami doświadczeń mistycznych. Karsawin zwraca uwagę, że „tony nieomal kobiece”, przywodzące na myśl „pasywną mistykę”, sąsiadują tu z fragmentami wnoszącymi nastrój prometejski, którego nie było u Kuziańczyka i który przesądza o swoistości zarówno mistyki Bruna, jak i jego antropologii. Oto „zniknięcie duszy w Bogu” okazuje się następstwem „skoncentrowanego porywu woli”, Bruno czuje się „nowym Atlasem”, który „dźwiga nieskończone niebo”¹¹. Takie utożsamienie „ja” – należącego do sfery *explicatio* – z Absolutem na dłuższą metę jest jednak niemożliwe, sam Absolut bowiem zostaje wówczas niejako „zamknięty” w sferze *explicatio* i staje się czymś iluzorycznym. Jeszcze raz okazuje się, że błędna koncepcja zależności między *explicatio* i *complicatio*, prowadzi nieuchronnie do uznania jednej z tych sfer za byt iluzoryczny.

Przewyciężenie tych trudności uniemożliwiają ostatecznie pewne właściwości psychiki Bruna. Karsawin podkreśla, że jest on człowiekiem o usposobieniu religijnym. Świadczą o tym zarówno jego plany reformy chrześcijaństwa, jak i sama etyka „porywów heroicznych”, oznaczająca pogrążenie się w mistyce. „Bruno – stwierdza rosyjski badacz – sztucznie usiłował ograniczyć się do obszaru filozofii, ale wewnętrznie pozostał kimś więcej niż filozofem”¹². Właśnie dlatego trudności jego systemu nie mogą znaleźć rozwiązania w panteizmie.

Zwrot ku teizmowi – czy wyrażając się precyzyjniej: przeniesienie punktu ciężkości na *complicatio* – okazuje się z kolei niemożliwy ze względu na wyjątkowo żywe odczucie realności „widzialnego świata”, oczarowanie jego wielokształtnością (zdaniem Karsawina jest to znamienna cecha wrażliwości zarówno Bruna, jak i całej rodzącej się nowożytności). Jego przejawem jest między innymi styl włoskiego myśliciela, obfitujący w nie kończące się, szczegółowe i z punktu widzenia spójności filozoficznego wywodu zupełnie niepotrzebne enumeracje. Karsawin widzi w nich nie ukłon w stronę retorycznych konwencji

¹¹ Ibidem, s. 254–255.

¹² Ibidem, s. 205.

epoki, ale erupcje autentycznego talentu poetyckiego¹³. Można by więc powiedzieć, że o ile człowiek religijny w Brunie buntuje się przeciwko panteizmowi, poeta buntuje się w nim przeciwko człowiekowi religijnemu.

Jaką rolę odegrali zatem Kuzańczyk i Bruno w dziejach nowożytności i w jakim pozostają do siebie stosunku?

Karsawin jest na pewno daleki od lekceważenia wpływu filozofii Bruna na późniejszą myśl europejską. Wymienia też jego rozliczne „genialne intuicje”, wyprzedzające, nieraz o całe stulecia, wielkie odkrycia przyrodoznawstwa. W istocie jednak wszystkie te dalekosiężne intuicje – podobnie jak większość idei filozoficznych Bruna – są powtórzeniem lub rozwinięciem wcześniejszych pomysłów Mikołaja z Kuzy. Czy oznacza to, że Bruno jest jedynie popularyzatorem i uczniem Kuzańczyka, bardziej malowniczym od mistrza, a jednocześnie upraszczającym jego naukę?

W jakimś sensie na pewno tak. W pracy Karsawina nietrudno znaleźć passusy uzasadniające taką właśnie odpowiedź¹⁴. Nie jest to jednak odpowiedź wyczerpująca. W przekonaniu Karsawina Bruno jest bowiem nie tylko epigonem Mikołaja z Kuzy, ale i postacią uosabiającą istotne dążenia i tragedię renesansu. Rozważania Karsawina o istocie i historycznym sensie tej epoki przypominają do pewnego momentu „klasyczny” opis dialektyki renesansu, w tym samym mniej więcej czasie przedstawiony przez Bierdiajewa. Różnica polega na tym, że wątek stanowiący istotę diagnozy Bierdiajewowskiej okazuje się tu jedynie częścią większej całości. I tak Karsawin stwierdza, że renesans jest manifestacją jedyne w swoim rodzaju indywidualizmu, którego istotę stanowi oderwanie od Absolutu i który ostatecznie prowadzi do rozpadu indywiduum. Jeśli dodamy, że zdaniem ro-

¹³ Próbką tej stylistyki może być następujący fragment ze *Spaccio* [cytuję za: L. Karsawin: op. cit., s. 256–257] „Tu Giordano zwraca się do wszystkich, mówi w sposób nieskrępowany, nazywa własnymi imionami rzeczy, którym natura dała własny byt, nie nazywa wstydlivym tego, co uczyniła dostojnym, nie przesłania tego, co ona ukazuje odkryte, nazywa chleb chlebem; wino winem; głowę głową; stopę stopą; inne części ciała własnymi nazwami; jedzenie jedzeniem, sen snem, picie piciem, a także inne czynności naturalne stosownymi słowy”.

¹⁴ Por. ibidem, s. 273.

syjskiego autora pozytywny, twórczy potencjał owego indywidualizmu „[...] nie jest niczym innym niż nieograniczoną mocą ducha, który nie zerwał jeszcze średniowiecznej więzi z Boskością [*Boże-stwo*] [...]”¹⁵ – podobieństwo do stanowiska Bierdiajewa staje się oczywiste. Perspektywa zmienia się jednak, gdy uwzględnimy kontekst przytoczonego tu wywodu. Karsawin wyraźnie bowiem daje do zrozumienia, że jednostronność odrodzeniowego indywidualizmu pojawia się niejako wbrew autentycznym intencjom epoki, poszukującej równowagi między *explicitio* i *complicatio* i pragnącej afirmować jednocześnie boskie stworzenie i Boga. Równowagi tej, mimo wszystko, nie było u „kardynała Kościoła Apostolskiego”, Mikołaja z Kuzy, zwracającego się przede wszystkim ku Absolutowi. Tragedia Bruna – i jego czasów – polega więc na tym, że dążąc do niej, wskutek błędów, o których była już mowa, jeszcze wyraźniej skłania się ku drugiej skrajności i daje przewagę tendencji indywidualistycznej i kosmocentrycznej. Nie wiem, czy przeprowadzone przez Karsawina analizy w pełni uzasadniają taki wniosek, z naszego punktu widzenia ma to jednak znaczenie drugorzędne.

Niezmiernie istotne jest natomiast to, że niezależnie od wszelkich przerysowań, filozofii Bruna i jego czasom Karsawin przypisuje pewien wyższy sens historyczny. Jak wszyscy myśliciele rosyjskiego renesansu, oczekuje on narodzin nowej świadomości religijnej, a wraz z nią nadejścia nowej epoki. Co ciekawe, pewne sformułowania w jego tekście dowodzą, że będzie ona kontynuacją nowożytności w znacznie mocniejszym sensie, niż przewidują na przykład Bierdiajew czy Frank. Nie bez powodu chyba Karsawin nazywa odrodzenie „światem nowej Europy, której rozwój jeszcze się nie zakończył”¹⁶. Nowy światopogląd, metafizyczny i religijny, przyniesie wreszcie długo oczekiwaną harmonię, pogodzi kosmocentryzm z teocentryzmem, Boga ze światem. Zdaniem Karsawina „filozofia Bruna i jego biografia” w tych okolicznościach stają się dla nas „szczególnie cenne” i powinny być przedmiotem wnikliwych studiów, bo też nie będąc prorokiem, jest on na pewno prefiguracją nowej świadomości religijnej.

¹⁵ Ibidem, s. 271–272.

¹⁶ Ibidem, s. 264.

Diagnozom tym nie przeczy kształt oryginalnej filozofii Karsawina. Od Kuzańczyka przejmując on ideę jedności przeciwieństw i wszechjedności, wyraźnie też nawiązuje doń w swej filozofii historii, na tym jednakże kończą się czytelne zależności. O charakterze filozofii Karsawina przesądza obecność kilku oryginalnych pomysłów, dla których próżno by szukać precedensu w *Uczonej niewiedzy* (idea osobowości i „cielesności” symfonicznej, czas i przestrzeń jako wytwory „dezintegracji” [razjedynienie] osoby). Jego filozofia nie jest i nie ma być „powtórzeniem” czegokolwiek. To zrozumiałe, zważywszy, że żadnego myśliciela nie uznaje on za ostatecznego kodyfikatora *philosophiae perennis*.

W tej chwili możemy już wskazać zasadniczą rozbieżność pomiędzy stanowiskiem Karsawina i Franka. Zdaniem Franka Bruno pozostaje do Kuzańczyka w takim stosunku jak fałsz do prawdy. Przewaga zapoczątkowanego przezeń nurtu w dziejach myśli nowożytnej sprawia, że nowożytność zdradza własną ideę. Warunkiem wkroczenia w nową, posthumanistyczną epokę musi być zatem przewyżczenie wywodzącej się odeń tradycji intelektualnej (i ideologicznej). W tej sytuacji historyczny sens nowożytności polega przede wszystkim na tym, że jest ona pouczającym naruszeniem normy. Jest to jednakże sens niejako wtórny i zredukowany. U Karsawina historyczny sens humanizmu wynika z właściwych tej epoce dążeń, a jej jednostronność jest czymś nieuniknionym (pod tym względem nie różni się ona od innych epok historycznych).

Kryje się za tym odmienny stosunek obu autorów do progresywizmu i pojęcia postępu. Rosyjska myśl religijna, rozwijająca się w opozycji do „rewolucyjnej” świadomości inteligentckiej, krytykę progresywizmu czyni jednym ze swych najważniejszych zadań. Frank i Karsawin nie stanowią pod tym względem wyjątku, w krytyce progresywizmu wychodzą jednak z różnych przesłanek. Frank wyklucza fatalizm postępu, realizację utopii i postęp nieograniczony, nie wyklucza jednak postępu jako takiego – jest on możliwy tak samo, jak dziejowy regres. U Karsawina pojęcia regresu i postępu tracą sens – wszystkie epoki historyczne są równouprawnione jako manifestacje (indywidualizacje) Absolutu. Paradoks polega na tym, że stanowisko takie z łatwością można przedstawić jako historiozoficzną reinterpretację

neopłatonizmu Kuzańczyka, czego nie da się raczej powiedzieć o koncepcji Franka. Jest to jedyna chyba sytuacja, w której Karsawin okazuje się pilniejszym uczniem Kuzańczyka niż Frank.

Filantrop, czyli Nieprzyjacieli

W drugiej połowie dziewiętnastego wieku nie było w Europie dwóch państw na pozór bardziej różniących się od siebie niż Anglia i Rosja. Anglia była państwem morskim, „parlamentarną monarchią”, z partiami politycznymi i wolną prasą, najbardziej uprzemysłowionym krajem Starego Świata, przodującym w naukach i technologii; Rosja – bezkresnym, kontynentalnym mocarstwem, najpierw feudalnym, a potem półfeudalnym, tworzącym dopiero podwaliny własnego przemysłu, „dynastyczną dyktaturą”¹ nie umiejącą obejść się bez cenzury i tajnej policji. Istniały tu wprawdzie enklawy kultury intelektualnej i artystycznej na europejskim poziomie, a państwo i społeczeństwo w widoczny sposób ewoluowały, jednakże przy ogromnej skali zapóźnień nawet śmiałe reformy nie mogły radykalnie zmienić istniejącego stanu rzeczy. W oczach europejskiej opinii Anglia pozostawała synonimem cywilizacji, podczas gdy Rosja kojarzyła się z uciskiem i zacofaniem.

Pod jednym względem wszakże Rosja i Anglia okazywały się zdumiewająco podobne. Ideologia postępu, w ówczesnej Europie wywierająca przemożny wpływ na umysły, w obu krajach oddziaływała ze szczególną siłą, choć w każdym z nich miała do spełnienia inną funkcję². W Wielkiej Brytanii stała się sankcją istniejącego porządku

¹ Wyrażenie Władysława Iwanowa, por. W. Iwanow: *Rewolucja i narodowe samooprieditelije* [w:] idem: *Sobranije soczinenij*, t. III, Briussel 1979, s. 359.

² Por. M. Styczyński: *O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-społecznej w Polsce po roku 1989*, Łódź 1999, s. 31; por. A. Walicki: *Rosyjscy filozofowie srebrnego wieku jako krytycy marksizmu* [w:] *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, red. W. Rydzewski, M. Bohun, Kraków 1999, s. 41.

społecznego i kolonialnej ekspansji. Ewolucjonizm Darwina wywołał światopoglądowy skandal, ale społeczny ewolucjonizm i darwinizm Spencera był użyteczną teorią, uprawomocniającą wolnokonkurencyjny kapitalizm i globalną ekspansję gospodarczą. Imperialna ekspansja Rosji nie odbywała się jednak pod hasłem krzewienia postępu i cywilizacji. W interesującym nas okresie ideologiczne uzasadnienie rosyjskiego imperializmu było raczej neoromantyczne i historyczne (panslawizm) niż scjentyistyczne. W takich okolicznościach różne warianty ideologii postępu wraz z ich naukowym i filozoficznym zapleczem, częściowo zapożyczonym z Zachodu, a częściowo wypracowanym w samej Rosji, mogły być już bez przeszkód zawłaszczane przez rewolucyjną inteligencję. W Anglii progresywizm stał się oficjalną niemal ideologią państwową, podczas gdy w Rosji przypadła mu rola oficjalnej – słowo to wydaje się stosowne, jeśli pamiętać o roli opozycyjnej inteligencji w życiu tego kraju – ideologii antypaństwowej. Oczywiście supremacja ideologii postępu w obu, tak skądinąd różnych, społeczeństwach musiała z czasem doprowadzić do reakcji w postaci wystąpień krytycznych. Niemal zawsze cechują się one filozoficzną wnikliwością, która nie powinna nas dziwić: w atmosferze progresywnego konformizmu jedynie głębokie i niezależne umysły były w stanie zdobyć się na protest przeciwko panującym stereotypom.

W dziewiętnastowiecznej Rosji „religię postępu” krytykowali pisarze i myśliciele tej miary, co Tołstoj, Dostojewski czy Leontjew. W wieku dwudziestym wątek ten podjęli klasycy rosyjskiego renesansu – Bierdiajew, Frank, Bułgakow, Karsawin i inni³. Dokładnie na granicy obu stuleci, a zarazem na styku filozofii dziewiętnastego wieku i dwudziestowiecznej już formacji rosyjskiego renesansu, sytuuje się wystąpienie o szczególnym znaczeniu – obrosła legendą, szeroko komentowana, silnie oddziałująca na współczesnych *Krótką opowieść o Antychryście* Włodzimierza Sołowjowa, włączona do opublikowanych

³ Por. George L. Kline: „The Potential Contribution of Classical Russian Philosophy to the Building of a Humane Society in Russia Today”. Revision of a paper, presented at the World Philosophy Congress, Moscow, August 1993, maszynopis, pass; A. Walicki: op. cit., pass.

w roku 1900 *Trzech rozmów*, w opinii wielu badaczy ideowego testamentu rosyjskiego filozofa.

Wasyl Rozanow z właściwą sobie przewrotnością i literackim polem charakteryzował Sołowjowa jako osobistość nie tylko nieprzeciętną i niepokojącą, ale i w jakiś sposób nieuchwytną. Zdaniem Rozanowa, Sołowjow z dystansem odnosił się do własnych przekonań, zmieniał kostiumy i w poczuciu wyższości prowadził z czytelnikiem ironiczną grę⁴. *Krótką opowieść* zdaje się potwierdzać tę opinię – od pierwszej chwili sprawia wrażenie pewnej nieuchwytności i wieloznaczności. Sam fakt, że już w tytule pojawia się bezpośrednie nawiązanie do Apokalipsy nastrożać może niemało wątpliwości. Wyraźny to sygnał, że mamy do czynienia z tekstem z założenia profetycznym. A przecież świadoma wola prorokowania jest czymś z zasady podejrzany: kto przypomina zbyt natrętnie o swym prorockim darze, ten zazwyczaj okazuje się Gustawem-Konradem z Małej Improwizacji – nie spełnia szumnych zapowiedzi i o przyszłości jako takiej niewiele ma do powiedzenia. Sołowjow, jakby świadom niebezpieczeństwa, *opowieść o Antychryście* – zwrot, który starczyłby za tytuł – opatruje określeniem *krótka*, tym samym ujmując całość w ironiczny cudzysłów. Szczegół ten potwierdzałby tylko intuicje Rozanowa, gdyby nie autorska przedmowa do *Trzech rozmów*. Wynika z niej niedwuznacznie, że pod wpływem krytyki przyjaciół Sołowjow postanowił n i e n a d a w a ć całości dzieła zabarwienia ironicznego i w tym celu między innymi włączył do niego apokaliptyczny apokryf⁵. Koniec końców wypada więc przyjąć, że *Krótką opowieść* snuje się jednak na serio. Nie usuwa to oczywiście wszystkich dwuznaczności *Trzech rozmów*, niepokojącej ambiwalencji ich tonacji, którą można uważać za pozostałość pierwotnej, i ostatecznie zarzuconej, koncepcji artystycznej.

⁴ Por. K. Moczulskij: *Władimir Sołowjow. Żyć i uczenie* [w:] idem: *Gogol. Sołowjow. Dostojewskij*, Moskwa 1995, s. 211. Por. W. Rozanow: *Literaturnyje izgnanniki*, Sankt-Pietierburg, 1913, t. I, podaję za: K. Moczulskij: ibidem. Por. też G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 24.

⁵ Por. W. Sołowjow: *Trzy rozmowy*, przeł. J. Zychowicz [w:] idem: *Wybór pism*, przeł. A. Hauke-Ligowski, J. Zychowicz, t. I–III, Poznań 1988, t. II, s. 20.

Utwory z założenia profetyczne prowokują rzecz jasna do weryfikowania zawartych w nich prorocत्व. Porównanie *Krótkiej opowieści* z powstałymi wcześniej politycznymi tekstami Sołowjowa ujawnia jeszcze jeden frapujący paradoks. Rosyjski myśliciel nie zawsze był wnikliwym obserwatorem politycznym. Wśród napisanych przezeń artykułów są i takie, które w oczywisty sposób świadczą o braku obiektywizmu i niezdolności do wyważonej oceny sytuacji. W roku 1890 Sołowjow bez mała wpadł w panikę na wieść o wydaniu w cesarskich Chinach dekretu nakazującego budowę kolei⁶. W epoce, gdy sterrowane przez europejskie mocarstwa, z trudem zachowywały pozory państwowego bytu, dopatrywał się w tym kroku przygotowań do wystąpienia przeciwko Zachodowi. Jeszcze na łożu śmierci filozof recytował wiersz napisany pod wrażeniem tzw. *Hunnenrede* cesarza Wilhelma, przemówienia wzywającego żołnierzy niemieckiego korpusu ekspedycyjnego do bezlitosnej rozprawy z trwającym w Chinach powstaniem przeciwko europejskiej dominacji. Glorifikujące przemoc i jawnie zachęcające do okrucieństw wywołało ono falę oburzenia w wielu krajach, Sołowjow, nie umiejący najwyraźniej odróżnić agresora od ofiary, ujrzał w nim jednak wzniosłe wezwanie do przeciwstawienia się zagrażającej Zachodowi potędze⁷.

W porównaniu z takimi wypowiedziami *Krótką opowieść* wydaje się zaskakująco wnikliwa i dalekowzroczna. Niewspółmierność tę można by wręcz uznać za potwierdzenie jej autentycznie profetycznego, nadprzyrodzonego charakteru – stanowiłaby wówczas dowód, że przemawiał w niej nie sam Sołowjow, niekoniecznie wnikliwy komentator polityczny, ale za jego pośrednictwem „ktoś inny”. Zawarte w *Krótkiej opowieści* prorocत्व nie spełniły się oczywiście w sposób literalny, nie da się jednak zaprzeczyć, że wizja myśliciela, który przepowiedział wojny światowe, ekspansję Japonii, powstanie państwa Izrael, zjednoczenie Europy i część współczesnych przemian kulturowych, przystaje jakoś do stulecia, które zaczęło się po jego

⁶ Por. W. Sołowjow: *Kitaj i Jewropa* [w:] idem: *Izbrannyje proizwiedienija*, Rostow na Donu 1998, s. 332–407.

⁷ Por. S. M. Sołowjow: *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 388–389.

śmierci⁸. „[...] Rozpoznajemy w niej – pisał Miłosz – zarysy naszego świata, ale nieco mgliste i o przesuniętych proporcjach. Można to porównać do kolumny druku, w której poszczególne wersy złożono poprawnie, ale porządek ich został zakłócony [...]”⁹.

Tym bardziej więc narzuca się pytanie o trafność filozoficznego przesłania *Krótkiej opowieści*. Czy dzisiaj brzmi ono przekonująco? A może profetyzm Sołowjowowskiego tekstu – nieważne, autentyczny czy będący produktem hermeneutycznego złudzenia – jest w istocie pułapką i przyczynia się do uwierzytelnienia błędnych diagnoz?

Uważa się, niewątpliwie słusznie, że *Krótką opowieść* przynosi refutację millenaryzmu, równoznaczną z przyjęciem tezy o istnieniu metafizycznego zła, w historii manifestującego się pod postacią Antychrysta-Filantropa, czyli pozornego dobra. Sołowjow rzeczywiście rozstaje się tu z przekonaniem, że zło jest jedynie skutkiem chaotyczności bytu i że usunięcie go nie wymaga *przemiany* stworzenia, lecz tylko jego *reorganizacji*, dokonującej się już w procesie kosmicznej ewolucji. Nieśłusznie jednak przyjmuje się, że jest to równoznaczne z ostatecznym zdyskredytowaniem głoszonej przezeń wcześniej utopii teokratycznej. Taka wykładnia *Krótkiej opowieści* jest na pewno dopuszczalna, lecz bynajmniej nie oczywista.

W pierwszej chwili *Krótką opowieść* istotnie sprawia wrażenie palinodii, w której Sołowjow odżegnuje się od utopii w ogóle, a od projektu wolnej teokracji pod kuratelą papieża i cara w szczególności. Trudno nie zauważyć, że nakreślona przez myśliciela wizja przyszłości jest zarazem karykaturą jego wcześniejszych wyobrażeń o idealnym porządku społecznym: Antychryst-Filantrop zostaje obwołany imperatorem, a jego najbliższy współpracownik, mag Apoloniusz, sięga po papieską tiarę¹⁰. Jednakże już sformułowanie, którego użyliśmy, uka-

⁸ Por. Cz. Miłosz: *Science fiction i przyjęcie Antychrysta* [w:] idem: *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, red. K. Piwnicki [właśc. K. Kopyński], Warszawa 1985, s. 151.

⁹ Ibidem, s. 147.

¹⁰ Por. G. Fłorowskij: *Człowieczeskaja mudrost' i priemudrost' bożyja* [w:] idem: *Iz proshlogo russkoj mysli*, Moskwa 1998, s. 74–77; N. Bierdiajew: *Problema Wostoka i Zapada w religioznom soznanii Wł. Sołowjowa* [w:] idem: *Typy religioznoj mysli w Rossii*, Paris 1989, s. 235; K. Moczulskij: op. cit., s. 209.

zuje możliwość kontrargumentacji. Powiedzieliśmy, że państwo imperatora wydaje się *karykaturą* Sołowjowowskiej wolnej teokracji. W porównaniu z projektem Sołowjowa, teokracja imperatora jest znacząco uszczuplona o jeden element – nie ma w niej miejsca dla proroka. Możliwe zatem, że *Krótką opowieść* nie miała być refutacją wypracowanego wcześniej utopijnego projektu, ale świadomym ostrzeżeniem przed jego zgubnymi deformacjami. Możemy wierzyć, że Sołowjow dokonał w niej dramatycznego rozrachunku z samym sobą; równie dobrze możemy jednak przyjąć, że nie odzegnując się kategorycznie od wcześniejszych ideałów, chciał po prostu pokazać, iż tak jak wszystkie, i one mogą paść ofiarą zafalszowań.

Cała ewolucja rosyjskiego renesansu, sposób w jaki jego twórcy korzystali z dorobku Sołowjowa, zdaje się potwierdzać możliwość takiego właśnie odczytania. Myśliciele rosyjskiego renesansu, u których można dostrzec wpływy Sołowjowa – a więc zdecydowana większość – czerpali inspiracje zarówno z jego wczesnej, jak i późnej twórczości. Marzenie o przekształceniu społeczeństwa i aktywizm, mający nieraz zabarwienie radykalne, by nie powiedzieć rewolucyjne, łączyły się u nich bez przeszkód ze świadomym antyutopizmem. Ten „samoograniczający się prometeizm” (czy też „utopijny antimillenaryzm”) wspierał się na antropologii, etyce, filozofii twórczości, ontologii nader często, pośrednio lub bezpośrednio, nawiązujących do obu etapów filozoficznego rozwoju Sołowjowa. Recepcja myśli Sołowjowa w dwudziestowiecznej filozofii rosyjskiej świadczyłaby więc o spójności tej pierwszej, przynajmniej o tyle, o ile w tej drugiej „wczesny” Sołowjow koegzystuje z „późnym”.

Nie wydaje się, by omówione tu wątpliwości interpretacyjne mogły znaleźć kiedykolwiek ostateczne rozstrzygnięcie. Co więcej, nawet gdyby do tego doszło, nie pomagałoby to wcale w ustaleniu, jak Sołowjow pojmował istotę historycznych manifestacji absolutnego zła. Tymczasem jest to najważniejsze chyba zagadnienie, jakie nasuwa się przy lekturze *Krótkiej opowieści*. W całości sprowadza się ono do pytania: co czyni Filantropa Antychrystem?

Nie ma wątpliwości, że jest on autentycznym dobroczyńcą ludzkości w dziedzinie politycznej i materialnej – problemy, z którymi nie mogła się uporać przez całe swoje dzieje, rozwiązującym właści-

wie bez uciekania się do przemocy. Reformy społeczne wprowadza „zgodnie z życzeniem ubogich, a bez namacalnej krzywdy dla bogatych”¹¹, jeśli trafia na opór – co zdarza się niezmiernie rzadko – potrafi go stłumić „bez większego przelewu krwi”¹². Inaczej niż w klasycznych antyutopiach Zamiatina czy Orwella, ludzkość zostaje tu naprawdę uszczęśliwiona i uwolniona od zgryzot, nie zaś za pomocą terroru i propagandy wprowadzona w błąd co do własnej kondycji. Władza Antychrysta nie opiera się bynajmniej na skutecznym wmówieniu – i tym właśnie różni się on od „Wielkiego Brata”. Mając do zaoferowania autentyczne rozwiązanie problemów społecznych, polityczne i materialne dobra, które wcale nie są ułudą, Sołowjowowski Antychryst nie potrzebuje zorganizowanego kłamstwa.

Nie należy również – jakkolwiek w pierwszej chwili wydawałoby się to kuszące – dopatrywać się zbyt wielu analogii między Sołowjowowskim Antychrystem a Inkwizytorem z *Braci Karamazow*¹³. Antychryst nie daje ludzkości szczęścia w zamian za wolność – w jego „ideologii” harmonijnie współlistnieją „[...] nieograniczona wolność myśli z najgłębszym zrozumieniem dla wszelkiej mistyki, absolutny indywidualizm z gorącym oddaniem dobru wspólnemu”¹⁴ – wolność, przez długi czas, należy tu raczej do szczerze rozdzielanych dóbr. Ludzkość w porywie entuzjazmu obwołująca go cesarzem nie jest podatną na manipulację masą, której emocjami można dowolnie sterować, lecz wciąż jeszcze działającym w dobrej wierze, znającym swe przekonania podmiotem.

Potwierdzeniem takiego właśnie odczytania utworu Sołowjowa jest jedna z kluczowych scen, w której starzec Jan, przywódca chrześcijan Wschodu, żąda od Antychrysta wyznania wiary: „[...] wyznaj tutaj, teraz, przed nami Jezusa Chrystusa [...] a my z miłością przyjmimy cię jako prawdziwego zwiastuna jego drugiego przyjścia w chw-

¹¹ W. Sołowjow: *Trzy rozmowy*, op. cit., s. 133.

¹² Ibidem, s. 132.

¹³ Por. K. Moczulskij: op. cit., s. 211; S. A. Lewickij: *Oczerki po istorii russkoj filosofskoj i obszczestwiennoj mysli*, t. 1–2, Frankfurt/Main 1981, t. 1, s. 203.

¹⁴ W. Sołowjow: op. cit., s. 130.

le”¹⁵. W odniesieniu do Sołowjowowskiego Antychrysta zasada „poznacie ich po owocach” najwyraźniej przestaje obowiązywać, konieczne jest dodatkowe kryterium w postaci wewnętrznego nastawienia, przesądza o wszystkim duchowa treść ukryta pod powłoką czynu, o której sam czyn nie daje jeszcze wyobrażenia¹⁶.

W tym momencie intencja Sołowjowa staje się zupełnie czytelna. Istotą historycznej manifestacji absolutnego zła jest zafałszowanie absolutnej prawdy – chrześcijaństwa¹⁷. Sołowjow występuje więc przeciwko chrystianizmowi w znaczeniu, jakie nadawał temu słowu Nietzsche. Różnica między dwoma wielkimi myślicielami polegałaby na tym, że o ile Nietzsche uznawał chrześcijaństwo za jedną z możliwych, a przy tym wyraźnie już przebrzmiała, alternatywę wobec potencjalnie nihilistycznego chrystianizmu – dla Sołowjowa była to alternatywa jedyna¹⁸.

Przesłanie *Krótkiej opowieści* wciąż jednak pozostaje dwuznaczne, choć na pewnym poziomie uogólnienia dwuznaczność ta nie odgrywa już istotnej roli. Sołowjow wyraźnie bowiem kojarzy zło wrogi chrystianizm z ideałami progresywnego humanizmu i humanitaryzmu, których urzeczywistnieniem jest stworzona przez bezbożnego Filantropa cywilizacja. Ze względu na specyficzną poetykę jego wypowiedzi nie wiemy jednak, czy uważa ją za inkarnację zła absolutnego w historii i życiu społecznym, czy tylko za antecedencję tejże. *Krótką opowieść*, podobnie jak *Nie-Boska komedia*, jest przykładem *political fiction* w pewnym momencie przeobrażającej się w eschatologiczną wizję. Futurologiczna *political fiction* rządzi się jednak innymi prawami niż apokaliptyczne proroctwo: posługuje się poetyką realistyczną, w odróżnieniu od właściwej literaturze wizjonerskiej poetyki symbolicznej. W utworze Sołowjowa dwa odcinki tekstu – futurologiczny i wizjonerski – nie są tak wyraźnie rozgraniczone jak w *Nie-Boskiej...*

¹⁵ Ibidem, s. 142.

¹⁶ Por. S. Bułgakow: *Trup krasoty. Po powodu kartin Pitakso* [w:] idem: *Tichyje dumy*, Paris 1976, s. 41.

¹⁷ Por. Cz. Miłosz: op. cit., s. 149–150; S. Lewickij: op. cit., s. 202.

¹⁸ Por. K. Jaspers: *Nietzsche a chrześcijaństwo* [w:] idem: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1981, s. 202.

Ma to swoje zalety i może być uznane za świadomie wypracowany efekt literacki służący sugestywnemu ukazaniu wydarzeń rozgrywających się na pograniczu czasu i wieczności. Jest jednak oczywiste, że zabieg taki co najmniej utrudnia interpretację utworu i dyskursywną rekonstrukcję jego przesłania. Jeśli odcinek futurologiczny wydłużymy niejako, przesuwając granicę między *political fiction* i apokalipsą ku końcowi tekstu, będziemy musieli uznać, że Sołowjow przepowiada przemianę humanitarnej, hedonistycznej cywilizacji przyszłości w tyranję, nie wykluczającą zresztą obfitości dóbr; jeśli przeciwnie, odcinek ten skrócimy, okaże się, że ta właśnie humanitarna cywilizacja jest dlań wcieleniem absolutnego zła. Humanitarny i progresywny chrystianizm oraz stworzony przezeń świat w obu wypadkach zostają postawione w stan oskarżenia.

W „progresywnistycznej” Rosji tak sformułowana krytyka postępu i humanizmu nie mogła oczywiście pozostać bez repliki. *Trzy rozmowy*, a zwłaszcza *Krótką opowieść*, spotkały się początkowo z bardzo krytycznym przyjęciem. I choć walory samego dzieła oraz pewne okoliczności zewnętrzne, takie jak śmierć Sołowjowa czy klęska w wojnie z Japonią, sprawiły, że szybko stało się ono klasyką, a w kręgach poetów-symbolistów niemal przedmiotem kultu, wciąż pojawiały się głosy krytyczne, wprawdzie bardziej wyważone i przemyślane. W roku 1911 Bierdiajew z zachwytem pisał o *Krótkiej opowieści*, w której „każde słowo ma głęboki i nadzwyczajny [*jedinstwiennyj*] sens”, nie omieszkął jednak zaznaczyć, że Sołowjow, w pierwszym okresie grzeszący optymizmem, pod koniec życia „nazbyt przestraszył się mocy zła, które wzięło na nim odwet za lekceważenie”¹⁹. Wiele lat później, w *Rosyjskiej idei*, nie ulegając już fascynacji dziełem Sołowjowa – tym razem zaliczał je do „błędnych i przestarzałych interpretacji Apokalipsy” – formułował znacznie poważniejszy zarzut: „W Sołowjowskim obrazie antychrysta – pisał – błędne jest to, że przedstawia się go jako przyjaciela człowieka, jako humanitarystę, który urzeczywistnia sprawiedliwość społeczną. W ten sposób niejako usprawiedliwia się najbardziej kontrrewolucyjne i obskuranckie teorie apokaliptyczne. W rzeczywistości należy raczej o antychryście powiedzieć, że bę-

¹⁹ N. Bierdiajew: op. cit., s. 235.

dzie on całkowicie nieludzki i że reprezentuje stadium skrajnej dehumanizacji”²⁰.

Wypowiadając tę opinię Bierdiajew mądrzejszy był od Sołowjowa o doświadczenie połowy stulecia, rewolucji bolszewickiej i dwóch wojen światowych. Trudno poczytywać mu to za zasługę, lecz trudno również nie odnieść wrażenia, że przy całym profetyzmie *Krótkiej opowieści*, niektóre z historycznych doświadczeń dwudziestego wieku czynią z niej tekst wzruszająco anachroniczny. Czy wrażenie anachronizmu wynika jedynie stąd, że wiek dwudziesty okazał się nadspodziewanie okrutny?²¹ Czy może ma głębsze źródła, jest intuicją mówiącą nam coś istotnego o stanowisku samego Sołowjowa? Nim odpowiemy na to pytanie, zajmiemy się arcydziełem nowoczesnej prozy, które stanowi arcyciekawy kontrpunkt do *Krótkiej opowieści*, choć chyba nigdy nie było z nią zestawiane.

*

Jądro ciemności Josepha Conrada, powstałe i opublikowane niemal w tym samym czasie co *Trzy rozmowy* (publikacja prasowa – 1899, książkowa – 1902), stało się, jak wiadomo, kanwą jednej z najszerzej znanych w drugiej połowie dwudziestego wieku fabuł „apokaliptycznych”. Czy apokalipsa w tytule pamiętnego filmu Coppoli jest jedynie synonimem katastrofy czy też oznacza coś więcej? Innymi słowy: czy nadając swej adaptacji taki właśnie tytuł, amerykański reżyser odsłonił jakąś istotną warstwę Conradowskiego dzieła? Przy odpowiednio szerokim, choć bynajmniej nie dowolnym, pojmowaniu apokaliptyczności – na pewno tak. Apokalipsa to opowieść o końcu historii, o wydobyciu się z wymiaru historycznego; tekst Conrada byłby apokalipsą o tyle, o ile jego tematem jest koniec cywilizacji i w konsekwencji koniec historii. Oczywiście byłaby to apokalipsa swoista, gdyż człowiek nie wznosi się tu ponad wymiar historyczny, ale cofając do barbarzyństwa, upada w otchłań pre-historii. Podobnie jak Apokalipsa, nowela

²⁰ N. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 147.

²¹ Por. Cz. Miłosz: op. cit., s. 153; G. Przebinda: *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 325–328; G.P. Fiedotow: *Ob antichristowom dobrze*, „Put” 1926, nr 5, przedruk [w:] idem: *Lico Rossii. Sbornik statiej (1918–1931)*, Paryż 1967, s. 41–42.

Conrada jest opisem zetknięcia się ze złem i zarazem opisem świata opanowanego przez zło. Pewną rolę – będzie o tym jeszcze mowa – odgrywa w niej również symbolika biblijna: tytułowe *Jądro ciemności* to przecież znaczące przetworzenie metafory z Ewangelii św. Jana, w której czytamy o świetle „nie ogarniętym przez mroki”²².

O tym wszystkim mówię jednak nie tyle z intencją położenia nacisku na apokaliptyczne aspekty prozy Conrada, ile po to, by zwrócić uwagę na podobieństwa między Conradowskim Kurtzem a Sołowjowskim Filantropem. Podczas gdy *Jądro ciemności* jest fabułą apokaliptyczną jedynie w dość umownym i przenośnym sensie, Kurtz niejednokrotnie sprawia wrażenie precyzyjnej, zamierzonej – to ostatnie należy oczywiście wykluczyć – a przy tym karykaturalnej repliki Antychrysta-Filantropa: wszechstronnie utalentowany, pisujący wiersze i malujący obrazy, teoretyk postępu, współpracownik Międzynarodowego Towarzystwa Tępienia Dzikich Obyczajów, a wreszcie otoczony boskim kultem władca. Inna jest oczywiście skala jego uzdolnień i poczynań: wątpliwe, by w jakiegokolwiek dziedzinie był prawdziwym geniuszem, jego artykuły nie zmieniają losów świata, zaś kult jego osoby ogranicza się do kilku afrykańskich wiosek. „Wielkość” jego dokonań, pomimo że towarzyszą im najprawdziwsze zbrodnie, wydaje się co najmniej dyskusyjna i Marlow niebezpiepodstawnie nazywa go w myślach „opłakanym Jupiterem”. Jednym z najciekawszych aspektów tej postaci, świadczącym o klasie pisarstwa Conrada, jest właśnie to, że zbrodnie i zło, którego doświadczenie staje się w końcu źródłem autentycznej, choć drogo okupionej wiedzy, łączą się w niej z zenującą megalomanią i kabotyństwem.

W znakomitej interpretacji opowieści Conrada, której ustalenia powtarzamy tu, wprowadzając tylko kilka szczegółowych uzupełnień, Ian Watt przypomina, że dla części krytyków Kurtz był bohaterem „pozytywnym”, przykładem wyzwolonego z pęt nadczłowieka i że tego rodzaju odczytanie jest całkowicie niezgodne z intencją autorską²³. W utworze Conrada widzi też polemikę z romantyczną ideą człowie-

²² Por. I. Watt: *Conrad w wieku dziewiętnastym*, przeł. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1984, s. 283.

²³ Por. *ibidem*, s. 148–286.

ka wyzwolonego z ograniczeń cywilizacji²⁴. O ile z pierwszą tezą wypada się zgodzić – intencją Conrada nie była na pewno apologia Kurtza; druga – wymaga kilku słów komentarza, który będąc z pozoru polemiką, ostatecznie wzmacnia i pierwszą tezę, i całą interpretację angielskiego badacza.

Ci, którzy w opowieści Conrada chcieliby widzieć apologię wolnego od fałszywych więzów nadczłowieka, zdają się nie dostrzegać, że Kurtz tylko połowicznie wyzwał się z ograniczeń kultury i że konsekwentnego russoisty lub rzecznika romantycznego immoralizmu jego przykład zapewne nie skłoniłby do zmiany poglądów. Odrzucając uznane przez cywilizację ograniczenia dotyczące środków działania, Kurtz nie wznosi się bynajmniej ponad imperatywy wyznaczające cele. Zerwanie z normami, regres do barbarzyństwa, Conrad ilustruje za pomocą dwóch porównawczych metafor, którym Watt poświęca dziwnie mało uwagi²⁵. Statek Marlowa, znalazłszy się w „strefie wpływów” Kurtza, staje w gęstej mgle, uniemożliwiającej jakąkolwiek nawigację: „Gdybyśmy podnieśli kotwicę, znaleźlibyśmy się dosłownie w powietrzu – w przestrzeni. Nie można by wówczas powiedzieć, dokąd płyniemy – w górę, w dół rzeki czy w poprzek [...]”²⁶. Podobny motyw pojawia się co najmniej raz jeszcze – gdy Marlow opowiada o wrażeniach, jakich doznawał usiłując namówić Kurtza do powrotu do cywilizacji: „Kopnął ziemię i oderwał się od niej [...] Nawet ziemia rozpadła się od jego kopnięcia. Był sam, a ja stojąc przed nim nie wiedziałem, czy jestem na ziemi czy też pływam w powietrzu”²⁷. Symbolika obu fragmentów wydaje się aż nadto przejrzysta – w obrazowym skrócie ukazują one sytuację jednostki, która odrzuciła krępujące ją konwencjonalne normy. Czy także wszelkie nie pochodzące od niej samej wartości? Niezupełnie. „Przysłała tyle kości słoniowej, co wszyscy inni razem wzięci...”²⁸. W próżni wyzwolonego człowieka, pozostaje mimo wszystko pewien biegun wartości – są to wartości ekonomiczne. Nie

²⁴ Por. *ibidem*, s. 258.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 265, 281.

²⁶ J. Conrad: *op. cit.*, s. 104.

²⁷ *Ibidem*, s. 140.

²⁸ *Ibidem*, s. 69.

przestaje on służyć Spółce i zdobywać dla niej cennego surowca; po-trafi wyzwolić się od „przesądów moralnych”, lecz nie od wiążącej go z cywilizacją „logiki wydajności”²⁹.

Połowiczność buntu Kurtza wydaje się zupełnie zrozumiała w kontekście zrekonstruowanej przez Watta Conradowskiej krytyki cywilizacji. Ukazując bezpodstawność progresywistycznych nadziei – wbrew szumnym zapowiedziom, kolonizacja nie sprzyja postępowi, ale prowadzi do okrucieństw i zbrodni – i zwracając uwagę na siłę de-strukcyjnych instynktów, czyli po prostu przypominając o obecności zła, autor *Jądra ciemności* oskarżał cywilizację, a zarazem brał ją w obronę. Brał w obronę, gdyż nie widział poza nią żadnego oparcia dla człowieka zawieszonoego w próżni i kuszonego przez nihilizm; oskarżał – bo jej system wartości był wewnętrznie sprzeczny i moty-wował do działań, które skądinąd potępiał³⁰. Ścisłe rzecz biorąc, Kurtz stanowi figurę nie regresu do barbarzyństwa, ale nowej formy – „barbarzyństwa cywilizowanego”. Diagnoza ta czyni prozę Conrada co najmniej równie profetyczną jak wizje Sołowjowa. Ta właściwość jego pisarstwa uderza nas już na początku opowieści, gdy Marlow w pierwszej afrykańskiej stacji spółki ogląda najpierw zniszczone wskutek niedbalstwa materiały i narzędzia, a potem w „gaju śmierci” gromadę dogorywających z wycieńczenia murzyńskich robotników, czarnych *dochodiagów*, których los nie budzi niczyjzego zainteresowa-nia³¹. Jest to niezwykła scena, jakby otwierająca szczelinę, przez którą Conrad ogląda wszystkie horrory mającego dopiero nadejść stulecia.

Filozoficzne podstawy Conradowskiej krytyki kultury pozostają do pewnego stopnia zagadką. W przypadku pisarza posługującego się językiem symbolicznym, a nie dyskursywnym, nie może być zresztą inaczej. Pragnąc cokolwiek o nich powiedzieć, musimy zająć się wspomnianą już, niezwykle sugestywną metaforą tytułową³². Conrad, zapewne nieświadomie, nie ma to zresztą istotnego znaczenia, prze-kształca tu ewangeliczną metaforę „światła nie ogarniętego przez

²⁹ Por. I. Watt: op. cit., s. 250, 272.

³⁰ Por. ibidem, s. 148–286.

³¹ J. Conrad: op. cit., s. 64–67; por. I. Watt: op. cit., s. 249.

³² Por. I. Watt: op. cit., s. 226, 244, 283.

ciemność”, często przywoływaną i komentowaną przez rosyjskich myślicieli religijnych. Najbardziej rozbudowany i filozoficznie najciekawszy komentarz wyszedł spod pióra wielkiego Siemiona Franka³³. Uznając za zamierzone dwuznaczności greckiego oryginału – użyto w nim sformułowania mogącego oznaczać, że ciemność „nie rozstąpiła” się przed światłem, jak również że nie zdołała go „zdławić” – Frank wykazywał, iż ewangeliczna metafora ma sens metafizyczny. Miała ona opisywać strukturę stworzenia, które wprawdzie tonie w mrokach zła, lecz jako pochodzące od Boga kryje w sobie niezniszczalne świetliste jądro dobra. Jego obecność stanowi gwarancję, że zło, będące w świecie doczesnym realną i nieusuwalną siłą, nigdy nie odniesie ostatecznego zwycięstwa, aczkolwiek dopiero poza granicami historii, gdy dzięki działaniu łaski dobro „prześwieśli” ciemność, zostanie ostatecznie pokonane. Tęgo rodzaju „trudny optymizm” jest oczywiście zupełnie obcy Conradowi – w głębi ciemności zamiast światła odkrywa on jeszcze głębszą ciemność, „funduje swą sprawę na Nicości”. Cała ta kwestia, podobnie jak zestawienie Conrada z Frankiem, staje się jeszcze bardziej intrygująca, gdy zadamy sobie pytanie, czy Conrad był „nowoczesnym gnostykiem” w znaczeniu, jakie Frank nadawał temu określeniu. Pytanie tym bardziej zasadne, że wśród przedstawicieli nowoczesnego gnostycyzmu Frank wymieniał Bertranda Russella, którego łączyły z Conradem więzy przyjaźni, niewyobrażalnej chyba bez pewnej wspólnoty wrażliwości. „Nowoczesnym gnostycyzmem” nazywał Frank postawę łączącą etyczny rygoryzm z pesymistycznym przeświadczeniem o amoralnej naturze świata, który stawia skuteczny opór próbom urzeczywistnienia wartości. Ten tragiczny i trudny do udźwignięcia światopogląd był jego zdaniem odmianą świadomości moralnej charakterystyczną dla najszlachetniejszych umysłów epoki. Frank podkreślał, że mimo mocno akcentowanego ateizmu, ma on zabarwienie protochrześcijańskie, to jest że wykazuje tak wiele strukturalnych podobieństw do heroizmu chrześcijańskiego, iż przejście od nowoczesnego gnostycyzmu do chrześcijaństwa jest zarówno w planie filozoficznym, jak i psychologicznym, zupełnie prawdopodobne. Conrad – gdyby pozostać przy

³³ Por. S. Frank: *Świat wo t'mie*, Paryż 1956.

„szkolnych” interpretacjach czyniących zeń moralistę – byłby świetnym przykładem „nowoczesnego gnostyka”. Przypuszczenie to potwierdzałby tylko jego zdeklarowany antychrystianizm, który przynajmniej raz doszedł do głosu przy okazji krytyki Lwa Tołstoja, co w kontekście tych rozważań nie jest bez znaczenia. W liście do przyjaciela Conrad pisał: „Ponadto jego [tj. Tołstoja] punkt wyjściowy – chrześcijaństwo – jest dla mnie niesmaczny. Nie jestem ślepy na zasługi chrześcijaństwa, ale irytuje mnie absurdalność wschodniej bajki, z której się wywodzi”³⁴.

Hipoteza ta jednak rozbija się o prosty fakt: Conrad, przynajmniej w najlepszych swoich dziełach, moralistą prawdopodobnie nie był. Na pewno zaś nie wierzył w transcendentny świat wartości, tymczasem ta wiara właśnie stanowi wedle Franka znak rozpoznawczy nowoczesnego gnostycyzmu. Mam wrażenie – choć jest to tylko hipoteza, której gruntowne uzasadnienie wymagałoby napisania odrębnego studium – że tym, co Conrada interesowało najbardziej, był proces wewnętrznej destrukcji jednostki oraz, co ściśle się z tym wiąże, pytanie o warunki jej przetrwania. Przed czytelnikiem jego kolonialnych powieści przesuwa się długi korowód „wykolejeńców”, których Conrad powołuje do życia, by studiować interesujące go zjawisko rozkładu indywiduum. Moralistą jest on tylko o tyle, o ile zachowania „nieetyczne” uważa za autodestrukcyjne, powracając w ten sposób do rozpowszechnionego w starożytnej filozofii moralnej przekonania, że cnota służy cnotliwemu, wzbogaca i buduje jego ja.

*

Dopiero porównanie z Conradem uzmysławia, jak dalece Sołowjow pozostał do ostatniej chwili człowiekiem dziewiętnastego wieku, przekonany o możliwości osiągnięcia społecznej harmonii i powszechnej szczęśliwości jeszcze w planie doczesnym. Rozmach bezbożnej cywilizacji, której nadejście przepowiadał, świadczy o tym, że nigdy nie wyrzekł się on ostatecznie dziewiętnastowiecznej wiary w nieograniczone możliwości człowieka jako istoty przekształcającej

³⁴ List do Garnetta z 23 II 1914, cyt. za Z. Najder: *Życie Conrada-Korzeniowskiego*, t. I–II, Warszawa 1980, t. II, s. 178.

przyrodniczą i społeczną rzeczywistość. „Nadzwyczajne”, antychry-stowe zło mogło pojawić się dopiero wraz ze skutecznym wyrugowa-niem zła „zwyčajnego” – cierpienia, przemocy, niedostatku – potrze-bowało wszechmocy „zwyčajnego” dobra. W tym sensie historiozo-fia późnego Sołowjowa była nie tyle pesymizmem, ile optymizmem na opak. Jako pierwszy zwrócił na to uwagę Gieorgij Fiedotow. Do-strzegł on wszystkie wymienione przed chwilą wątki świadczące o „dziewiętnastowieczności” Sołowjowa. Jednakże – może dlatego że nie zestawiał go z Conradem – akcenty rozkładał chyba nieco inaczej, niż chcielibyśmy uczynić w tym szkicu. Eksponował on raczej wiarę Sołowjowa w stabilność zachodniej cywilizacji niż to, co nam wydaje się najbardziej uderzające – obecne u niego dziedzictwo utopijnego maksymalizmu³⁵.

Conrad i Sołowjow sformułowali więc na przełomie stuleci dwie zupełnie różne krytyki progresywizmu, reprezentujące jak się zdaje dwa typy myślenia antyprogresywistycznego cechujące się znaczną trwałością. Do następców Conrada zaliczyłbym między innymi Zdzie-chowskiego i Orwella; „linię” Sołowjowa kontynuowali między innymi Witkacy i Aldous Huxley. Obie krytyki stawiały cywilizację w stan podejrzenia, zwracając uwagę na realne niebezpieczeństwo dehu-manizacji, różnie jednak pojmowanej. O ile Sołowjow przestrzegał przed „sztucznym rajem cywilizacji”, Conrad przypominał raczej o jej „ukry-tym piekle”. W nieograniczone możliwości cywilizowania świata wierzył autor mieszkający w kraju zacofanym; wędrowiec, który znalazł przystań w uprzemysłowionej Anglii, lepiej zdawał sobie sprawę z ko-sztów i antynomii postępu.

W Sołowjowowskiej krytyce kultury było coś jałowego. Gotów je-stem zgodzić się z opinią, że cierpienie otwiera drogę do wtajemni-czenia. Nie musi być to jednak cierpienie doświadczone i przeżyte przez nas samych – wystarczy, by było uświadomione (granica pomię-dzy cierpieniem przeżytym a tylko uświadomionym jest zresztą nieo-strą). Tak czy owak jest jakaś prawda w stwierdzeniu, że spotkanie ze złem czyni nas ludźmi, i to właśnie mamy na myśli, powiadając, że do-

³⁵ Por. G. P. Fiedotow: op. cit., pass; por. też J. Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 427–429.

świadczanie zła stanowi początek filozofowania. Conrad był tego w pełni świadom, snując opowieść o doświadczeniu Marlowa i Kurtza, o ich spotkaniach ze złem, a wreszcie o tym, jak można je zastąpić opowieścią (wprowadzenie narracji w narracji – Marlow opowiada o swojej wyprawie czwórce przyjaciół – skądinąd ulubiony chwyt Conrada, w *Jądrze ciemności* wydaje się szczególnie uzasadnione i znaczące). Twierdzenie, że cywilizacja usuwająca z obszaru naszego doświadczenia cierpienie i zło skutecznie by nas dehumanizowała, jest więc co najmniej warte rozważenia. Prócz niebotycznej pychy nic jednak nie ośmiela nas do przypuszczenia, że cywilizacja taka kiedykolwiek się pojawi, a tym bardziej że jest ona w zasięgu ręki. Chrześcijaństwo i niechrześcijaństwo przestrzegające przed zmorą postępu, który zamknął człowieka w sztucznym raju, skutecznie odizoluje go od wzniosłego doświadczenia autentycznej egzystencji, są zaledwie pogrobowcami naiwnego dziewiętnastowiecznego optymizmu, nieświadomymi spadkobiercami na ogół nie lubianej przez nich nowoczesności, podczas gdy stanowiący ulubiony cel ich napaści humanitarny chrześcijaństwo, nieraz trudny do odróżnienia od ateistycznego egzystencjalizmu, okazuje się godną szacunku postacią dojrzałej świadomości heroicznej.

Odmienność idei nihilizmu w Rosji

W ideologicznych i światopoglądowych dyskusjach toczących się w Rosji w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku słowo nihilizm pojawiało się niemal równie często jak w dzisiejszych debatach postmodernistów. Działo się to w czasach, gdy Nietzsche był jeszcze postacią nieznaną, nic więc dziwnego, że istnieje wiele różnic między ówczesnym rosyjskim pojmowaniem nihilizmu a diagnozą u schyłku stulecia sformułowaną przez autora *Woli mocy* – diagnozą, która stała się (o ile wyrażenie takie nie jest zbyt śmiałym oksymoronem) niezbywalnym składnikiem ponowoczesnego dziedzictwa. Byłoby jednak rażącym uproszczeniem, gdybyśmy uznali, że mamy tu do czynienia jedynie z terminologiczną homonią – że za identycznością słów kryje się całkowita rozbieżność treści – że, mówiąc jeszcze inaczej, nie ma tu żadnego problemu. Na mocy jednego z wielu paradoksów dających o sobie znać w dziejach myśli rosyjskiej Dymitr Pisariew zmarły w roku 1868, a więc na cztery lata przed wydaniem *Narodzin tragedii* – mimo wszystko nawiązuje dialog z Nietzschem i jego koncepcją nihilizmu. Dzieje się tak za sprawą nadzwyczajnej trwałości czegoś, co stanowi spuściznę zarówno nihilisty Pisariewa, jak i jego krytyków. Mam na myśli swoistą, „rosyjską” koncepcję i diagnozę nihilizmu, sformułowaną jeszcze przed Nietzschem, lecz w jakiś sposób przejętą i zachowaną przez rosyjskich myślicieli religijnych, których nie sposób już sobie wyobrazić bez recepcji Nietzschego.

Artykuł ten poświęcony jest właśnie przemianom, rozdwojeniom i trwałości rosyjskiej idei nihilizmu. Jednocześnie jest on próbą ukazania, w jaki sposób spór o nihilizm i ewolucja tego pojęcia towarzyszyły procesowi europeizowania się myśli rosyjskiej. Zaczynam od syntetycznego omówienia Nietzscheańskiej diagnozy nihilizmu; następnie staram się uchwycić swoistość rosyjskiej idei nihilizmu pojawiającej

się w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku; na koniec zajmują się rosyjskimi myślicielami religijnymi, którzy już to na swój sposób pozostają wierni rodzimej koncepcji nihilizmu, już to proponują ujęcie zbliżone do Nietzscheańskiego.

W moich rozważaniach uwzględniam zarówno krytyków i diagnostów nihilizmu, jak i tych, których można uznać za jego mniej lub bardziej świadomych przedstawicieli. Wprowadza to pewien zamęt, lecz jest nieuniknione. Nietzsche był diagnostą nihilizmu deklarującym się jako nihilista. Tymczasem w Rosji obie role są prawie zawsze wyraźnie rozdzielone, toteż swoista rosyjska idea nihilizmu formuje się w toku polemik krytyków i diagnostów nihilizmu z jego eksponentami; o jej trwałości zaś świadczą zarówno podobieństwa między różnymi „nihilizmami” pojawiającymi się w ciągu dziesięcioleci, jak i zbieżności między formułowanymi przez różnych autorów diagnozami nihilizmu. Wśród tych ostatnich najwięcej miejsca poświęcam diagnozom Siemiona Franka i Mikołaja Bierdiajewa – wydaje się to zrozumiałe ze względu na ich filozoficzną doniosłość.

Uchwycenie istoty Nietzscheańskiej diagnozy nihilizmu nie jest z pewnością łatwym zadaniem. Trudności nastęrcza już sama poetyka odpowiednich tekstów Nietzschego (pierwszy rozdział *Woli mocy* sprawia wrażenie karty pokrytej notatkami biegnącymi w różne strony i wielokrotnie pokreślonej); niemożliwa do ogarnięcia literatura przedmiotu stanowi raczej przeszkodę niż pomoc. Jak się wydaje, bez obawy popełnienia interpretacyjnego nadużycia możemy jednak powiedzieć, że w diagnozie Nietzschego nihilizm jest konsekwencją prawie jednoczesnego zdezawuowania wartości i świata (bytu, życia), będącego z kolei nieuchronną konsekwencją sprzeczności istniejącej między wartościami i światem. Skonfrontowanie rzeczywistego świata z zupełnie nie przystającymi doń ideałami chrystianizmu (jest to pojęcie szersze od chrześcijaństwa, obejmujące także chrześcijańskie w swej genezie, choć niejednokrotnie antychrześcijańskie w treści, ideologie, takie jak liberalizm czy socjalizm)¹ prowadzi do uznania tego świata za bezsensowny chaos („wartość świata mierzyliśmy wedle

¹ K. Jaspers: *Nietzsche a chrześcijaństwo* [w:] idem: *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 202.

kategorii, które odnoszą się do świata zupełnie urojonego²). W tej sytuacji jednak również owe wartości nie mogą przetrwać i rychło ulegają erozji, zwłaszcza że zwracająca się przeciwko nim moralistyczna w swych przesłankach „filozofia podejrzenia” potrafi ukazać je jako produkty hipokryzji i narzędzia służące ukrytym celom. Świat i wartości są tu przeciwstawnymi biegunami, które rozpadają się w wyniku procesu polegającego na tym, że moralność najpierw zwraca się przeciwko światu, a potem przeciwko samej sobie. Człowiek odkrywa, że znalazł się w próżni: „Widzimy, że nie dosiegamy sfery, w której umieściliśmy swoje wartości – przez to atoli ta druga sfera, w której żyjemy, bynajmniej jeszcze nie zyskała na wartości³”.

To omówienie Nietzscheńskiej diagnozy nihilizmu, okaże się nieco mniej pobieżne, jeżeli uwzględnimy kilka pominiętych dotąd wątków. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że choć nihilizm może być potraktowany jako finalny wytwór skorumpowania świata przez chrześcijaństwo, samo chrześcijaństwo zostaje tu uznane za „wielki środek zaradczy przeciwko praktycznemu i teoretycznemu nihilizmowi⁴”. Wedle Nietzschego chrześcijańska teodycea i swoisty chrześcijański antropocentryzm skutecznie zapobiegały szerzeniu się nihilizmu; taką samą funkcję spełniała również właściwa chrześcijaństwu orientacja eschatologiczna⁵. Momentem zapoczątkowującym, lub co najmniej bardzo przyspieszającym, proces narodzin nihilizmu było zatem dopiero przejście od historycznego chrześcijaństwa – być może rzeczywiście uznawanego przez niemieckiego myśliciela za „źródłowe wypaczenie” chrześcijaństwa Jezusa⁶ – do sekularnych form chryścianizmu, czyli wydarzenie nazywane przezeń emfaticznie śmiercią Boga.

Nie wolno też zapominać, że zdaniem Nietzschego nihilizm mógł występować co najmniej pod dwiema postaciami. Nihilizm pasywny polegał na poddaniu się dekadentkiemu bezwładowi w „odwartości-

² F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszelkich wartości (Studia i fragmenty)*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911, s. 16.

³ *Ibidem*, s. 18.

⁴ *Ibidem*, s. 20.

⁵ *Ibidem*, s. 18–20.

⁶ Por. K. Jaspers: *op.cit.*, s. 203.

wanym” świecie. Istotę nihilizmu aktywnego stanowiło natomiast dążenie do usunięcia wartości przebrzmiałych i zastąpienia ich nowymi⁷.

W latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku słowu nihilizm z pewnością przypisywano w Rosji inne znaczenie. Co ciekawe, pierwszym rosyjskim myślicielem deklarującym się jako nihilista był Aleksander Hercen. W *Byłom i dumach* pisał między innymi: „nihilizm to nauka bez dogmatów, bezwarunkowa pokora wobec doświadczenia i przyjmowanie bez sprzeciwu wszystkich konsekwencji”⁸. Była to jednak tylko jedna z wielu wypowiedzi Hercena, z pewnością niezbyt reprezentatywna dla całości jego poglądów. Uosobieniem rosyjskiego nihilizmu lat sześćdziesiątych nie bez powodu stał się kto inny: młodszy o pokolenie – i protestujący, gdy nazywano go nihilistą – Dymitr Pisariew⁹.

Poglądy, którym zawdzięczał opinię nihilisty, były paradoksalnym połączeniem russoizmu z, istotnie bardzo naiwnym, scjentyzmem¹⁰. Był to niejako russoizm wieku pary i żelaza albo raczej wieku fizjologii i chemii. Przekonanie o przyrodzonej dobroci człowieka Pisariew łączył z wulgarnym, moleschottowskim materializmem i niewzruszoną wiarą w potęgę nauki i postęp¹¹. Scjentyzm stanowił uzasadnienie hiperkrytycznego stosunku do tradycji, usprawiedliwiał negację wszystkiego, co wydawało się „nieuzasadnionym z naukowego punktu widzenia” przesądem¹². Jednocześnie dogmatyczny utylitaryzm kazał utożsamiać postęp z likwidacją społecznych nierówności i zaspokojeniem potrzeb materialnych. Przekonanie, iż nie ma sprzeczności między egoistycznymi dążeniami jednostki, interesem ogółu i normami

⁷ Por. F. Copleston: *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 406.

⁸ Por. W. Zieńkowskij: *Istorija ruszkoj filozofii*, t. 1–4, St. Petersburg 1991, t. 2, s.100; cyt. za: ibidem.

⁹ Por. ibidem, s. 143.

¹⁰ Na temat poglądów Pisariewa por. W. Zieńkowskij: op. cit., t. 2, s. 143–147; A. Walicki: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 309–319; S. Lewickij: *Oczerki po istorii ruszkoj filozofii i obszczestwiennej mysli*, t. 1–2, Frankfurt/Main 1981, t. 1, s. 104–106; N.O. Łoskij: *Istorija ruszkoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 70–72.

¹¹ Por. W. Zieńkowskij: op. cit., t. 2, s. 144–147; A. Walicki: op. cit., s. 314.

¹² Por. ibidem, s. 310, 314.

moralnymi, pozwalało na pogodzenie skrajnego indywidualizmu z ideą służby społecznej. Znosiło to sprzeczność między krytycyzmem wobec tradycji, której częścią są przecież systemy norm moralnych, wynikającym stąd relatywizmem i żarliwym moralizatorstwem. Utylitarystyczna koncepcja postępu zmuszała jednak do potępienia kultury traktowanej jako niemoralna rozrywka klas wyższych i marnotrawstwo energii¹³. Dylemat: „Szekspir czy para butów?” – Pisariew jednoznacznie rozstrzygał na korzyść pary butów¹⁴. To właśnie głoszony przezeń relatywizm i, w większym jeszcze stopniu, „likwidatorskie” zapędy wobec kultury mieli na myśli krytycy i polemisi nazywający go nihilistą.

Pisząc o rosyjskich radykałach z lat sześćdziesiątych bezpieczniej wystrzegać się zbyt łatwej ironii, zwłaszcza w stosunku do Pisariewa i Czernyszewskiego. Nic prostszego niż potraktować ich rażąco jednoznaczne koncepcje jako produkt niedouczenia i widomy przejaw właściwego ich pokoleniu ubóstwa kultury intelektualnej. Szkopuł w tym, że niezupełnie odpowiada to prawdzie. Pisariew był człowiekiem bardzo zdolnym i nie wiadomo, jak rozwinąłby się jego talent, gdyby nie przedwczesna śmierć w wieku dwudziestu ośmiu lat¹⁵. Co do Czernyszewskiego, to był on na pewno lepiej wykształcony niż wielu przedstawicieli „pokolenia ojców”. Ostentacyjny materializm i scjentyzm Pisariewa i innych były tyleż hołdem złożonym duchowi epoki, co pokoleniową prowokacją. W istocie jednak skrywał się za nimi autentyczny i głęboko przeżyty dramat, którego treścią było niezwykle gwałtowne doświadczenie konfliktu między wartościami kultury i wartościami moralnymi, prawem do tworzenia i prawem do uwolnienia się od cierpień – a więc ta sama sprzeczność, z którą dużo później zmagał się u nas Witkacy.

Wiedząc już, jak sprzeczność tę rozstrzygano, możemy podjąć próbę uchwycenia istoty nihilizmu w wydaniu rosyjskim. Ten nihilizm *à la russe* nie polega, jak widać, na prawie równoczesnym „odwarto-

¹³ Por. *ibidem*, s. 317.

¹⁴ Por. N.O. Łoskij: *op. cit.*, s. 71.

¹⁵ Por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 318; S. Lewicki: *op. cit.*, t.1; s. 105; W. Zieńkowski: *op. cit.*, t. 2, s. 144.

ściowaniu” wartości i świata. Ma on charakter niejako selektywny: nie odmawiając sensu istnieniu i światu, przeciwnie, podkreślając rozumny i celowy charakter procesu dziejowego, swój impet kieruje przeciwko kulturze, ze szczególnym upodobaniem dezawuuując kulturę wysoką. Tym, co umożliwiła wytoczenie jej procesu, jest rygorystyczny, maksymalistyczny i zorientowany futurystycznie (traktujący przyszłą harmonię społeczną jako najwyższą wartość) moralizm.

Biegun wartości zostaje tu zredukowany do wartości moralnych i dzięki temu niesłychanie wzmocniony, biegun świata zaś nie „odwartościowany”, ale uszczuplony w wyniku odmówienia kultury racji bytu i tym samym także wzmocniony – kultura bowiem jest tu elementem pozbawionym sensu, jej likwidacja zatem czyni świat bardziej sensownym (ułatwia jego rozumne zorganizowanie). Rosyjski nihilizm polega więc na utwierdzeniu wartości i świata kosztem kultury.

Koncepcja Pisariewa stała się w Rosji niejako pogładowym modelem nihilizmu. Jeśli jakieś stanowisko nazywano wprost nihilizmem, zazwyczaj mniej lub bardziej jawnie odtwarzało ono strukturę ideową „pisariewszczyzny”. Znamienny jest pod tym względem los Tołstoja, potępianego jako nihilista przez tak wybitnych filozofów, jak Bierdiajew, i tak wybitnych historyków filozofii, jak Zieńkowski¹⁶. Ten ostatni pisał: „nikomu nie jest on [Pisariew] tak blisko duchowo, jak drugiemu wyrazistemu, genialnemu nihilście, jakim był Lew Tołstoj”. Istotnie, trudno nie dostrzec między nimi podobieństwa. Zieńkowski wskazuje na wspólny im obu russoizm, niechęć do kultury wysokiej (motyw tzw. *oproszczenija*, świadomego upodobnienia się do prostych ludzi) i maksymalistyczny moralizm¹⁷. Można by jeszcze dodać do tego wyliczenia krytycyzm wobec oficjalnych autorytetów. To prawda, że między Pisariewem i Tołstojem istnieją także łatwo zauważalne różnice. Tołstoj propagował ewangeliczne chrześcijaństwo i uznawał autorytet przechowanej przez lud tradycji; obcy był mu

¹⁶ Por. M. Bierdiajew: *Duchy rosyjskiej rewolucji* [w:] *De profundis. Zbiór rozpraw o rosyjskiej rewolucji*, przeł. zespół „Aletheia”, Warszawa 1988, s. 61; W. Zieńkowski: op. cit., t. 2, s. 144.

¹⁷ Por. ibidem, t. 2, s. 144–147.

scjentyzm oraz tak charakterystyczny dla Pisariewa progresywizm. Nie zmienia to jednak faktu, że u Tolstoja w prawie nie zmienionej postaci odnajdujemy opisaną wyżej strukturę „rosyjskiego nihilizmu”, po raz pierwszy pojawiającą się u Pisariewa. I tutaj moralistyczna redukcja wartości umożliwia surowy rozrachunek ze światem, który jednakże nie zostaje odwartościowany, lecz przeciwnie, właśnie dowartościowany i, przynajmniej potencjalnie, usensowniony dzięki oddzieleniu dobra od zła, czyli tego, co służy autentycznym ludzkim potrzebom, od kłamstwa i bezużytecznego kaprysu (kultura jest po trosze jednym i drugim).

Także wówczas, gdy – jak w *Drogowskazach* czy *De profundis* – o nihilizm oskarża się całą inteligencję, oskarżenie takie wiąże się z mniej lub bardziej wyraźnym odczuciem, że w jej myśleniu przetrwał model „pisariewowski”. O rosyjskich diagnozach nihilizmu i o tym, jak dalece ich autorzy skłonni są traktować „pisariewszczyznę” jako jego prototyp, będzie jeszcze mowa. Na razie poświęćmy nieco uwagi kolejnym nihilizmom w Rosji, które mogą być – choć wcale nie muszą – egzemplifikacjami „nihilizmu rosyjskiego”. Z tego punktu widzenia na uwagę zasługują szczególnie dwie koncepcje: filozofia religijna Rozanowa i filozofia kultury Gerszenzona.

Rozanowa przewano „rosyjskim Nietzschem”, mając na uwadze jego antychryścianizm. Zapewne jednak bardziej zasłużył on na ten przydomek z innych względów. Wydaje się, że jeśli wśród rosyjskich myślicieli religijnych znajdował się nihilista w znaczeniu Nietzscheańskim, to był nim właśnie Rozanow. Charakterystyczną cechą jego postawy jest, jak wiadomo, bardzo gwałtowne doświadczenie konfliktu między wartościami i światem. Zdaniem Rozanowa chrześcijaństwo, jako wrogie wobec seksualności i akosmiczne, nieuchronnie popada w konflikt ze światem, którego osnowę stanowi życiodajny eros. Rozanow ani na chwilę nie przestaje pisać o złowrogim oddziaływaniu chrześcijaństwa; o cieniu, który rzuciło na kosmos; o goryczy, którą przepełniło stworzenie. Nie jest to przecież nic innego niż mniej lub bardziej zmetaforyzowany opis odwartościowania świata, który nie tylko zostaje przez chrześcijaństwo ekskomunikowany, ale i w dosłownym znaczeniu tego słowa spustoszony: głód, wojna, rewolucja, śmierć to klęski spowodowane przez akosmiczną chrześcijańską cywi-

lizację. Ale Rozanow dostrzega też proces rozpadu, zdezawuowania wartości. Klęski współczesności przyspieszają kompromitację chrześcijaństwa, o którym udręczona ludzkość nie chce już słyszeć; zaś kompromitacja chrześcijaństwa oznacza upadek religii w ogóle. Rozanow wprawdzie potępia chrześcijaństwo, religię jednak uznaje za wartość najwyższą. Dokładnie tak samo jak Nietzscheński nihilista spostrzega, że znalazł się w próżni, gdzie nie ma już ani wartości, ani świata. Jego reakcja na to odkrycie również mieści się bez reszty w Nietzscheńskim modelu nihilizmu.

W *Apokalipsie naszych czasów* formułuje on dwie profecje: pesymistyczną i optymistyczną. W pierwszym wypadku klęski współczesności i kres chrześcijaństwa interpretuje jako zapowiedź rychłego końca ludzkości i śmierci kosmosu; w drugim – jako początek odrodzenia pogaństwa i kosmicznej regeneracji. Śmiało powiedzieć można, że profecje te odpowiadają dwóm wyróżnionym przez Nietzschego odmianom nihilizmu. Profecja optymistyczna jest ekspresją nihilizmu aktywnego, pesymistyczna – pasywnego.

Warto zauważyć, że to, co przed chwilą powiedzieliśmy, nie podważa bynajmniej dość rozpowszechnionej w literaturze przedmiotu interpretacji, czyniącej z Rozanowa raczej przeciwieństwo Nietzschego niż jego rosyjskiego sobowtóra¹⁸. To prawda, że proces rozpadu wartości Rozanow rekonstruuje w sposób nierzadko przypominający Nietzschego, choć opisuje go w innych terminach i przy użyciu innej metaforyki; dlatego też – jak staraliśmy się pokazać – może być uznany za eksponenta nihilizmu w znaczeniu Nietzscheńskim. Cała ta struktura stanowi jednakże tylko część większej całości, obudowana jest ideami, które wprawdzie nie zmieniają jej sensu, ale całości nadają wymowę bardzo odległą od nietzscheńskiej. Myśl religijna Rozanowa jest w istocie dokładną antytezą filozofii woli mocy¹⁹.

Prowokacja rosyjskiego myśliciela nie polega na wychwalaniu siły w imię estetyki, a wbrew moralności – lecz na wychwalaniu wbrew

¹⁸ Por. np. A. Siniawskij: *Opawuszyje listja W.W. Rozanowa*, Paryż 1982, s. 62.

¹⁹ Por. ibidem; J. Czapski: *Sprzeczne widzenie: Rozanow–Mauriac* [w:] idem: *Czytając*, Kraków 1990, s. 274.

moralności i estetyce tego, co anonimowe, zwyczajne i słabe²⁰. Ale tu właśnie niespodziewanie ujawnia się pewien paradoks.

Rozanowska apologia codzienności, prywatnych drobiazgów, małego ludzkiego „ja” i wszelkich jego przyziemnych spraw, połączona z manifestacyjnym lekceważeniem politycznych i ideologicznych sporów (Fiedotow nazywa Rozanowa zabójcą idei)²¹, a nawet literatury, którą Rozanow gotów był zaakceptować jedynie pod postacią dokumentów osobistych, a więc jako część prywatności²² – to przecież nic innego niż kolejny wariant *oproszczenija*, czyli negacji kultury, tak znamiennej dla „nihilizmu rosyjskiego”. U Rozanowa jednakże negacji tej nie towarzyszy już moralistyczny ferwor, bez którego byłaby ona nie do pomyślenia u radykałów z lat sześćdziesiątych czy Lwa Tołstoja. Pozbawiona racji bytu, niepotrzebna i nieautentyczna sfera kultury nie zasługuje już nawet na gromkie potępienie; jest raczej lekceważona, niż zwalczana. Właśnie dlatego Mereżkowski będzie mógł powiedzieć, że „nihilizm ten jest straszniejszy od dawnego nihilizmu naszych «burzycieli»”²³. Straszniejszy czy nie – jest bez wątpienia ciągle do niego podobny, stanowi jego relikwinię i byłby trudny do wyobrażenia bez antecedencji w postaci „pisariewszczyzny”. Rozanow zatem – tak należałoby podsumować ten fragment – jest nie tylko niemal modelowym przykładem nihilizmu nietscheańskiego, ale i epigonem „nihilizmu rosyjskiego”, przy czym elementy obu tych stanowisk pozostają w pełni od siebie niezależne – nie przeczą sobie i nie motywują się wzajemnie.

Przyjrzyjmy się teraz filozofii kultury Michaiła Gerszenzona, wyłożonej w *Pieriepiskie iz dwuch ugłow* – niezwyklej książce napisanej wspólnie z Wiaczesławem Iwanowem (diagnozami tego ostatniego zajmiemy się nieco później). Gerszenzon, uczonego, erudyta, *homme de lettres*, występuje tu z gwałtowną – choć nadzwyczaj wyrafinowaną, gdy chodzi o formę językową – krytyką kulturowego dziedzictwa:

²⁰ Por. A. Siniawskij: op. cit., s. 62.

²¹ Por. G.P. Fiedotow: *W. Rozanow. Opawszyje listja* [w:] idem: *Lico Rossii. Sbornik statiej* (1918–1931), Paryż 1967, s. 304; A. Siniawskij: op. cit., s. 202–246.

²² Por. ibidem, s. 108–136; J. Czapski: op. cit., s. 281–282.

²³ D. Miereżkowski: *Rozanow* [w:] idem: *Akropol. Izbrannye literaturno-kritičeskie statji*, Moskwa 1991, s. 274.

„[...] Ostatnio – pisze – niczym dokuczliwe brzemie, niczym zbyt ciężki, dławiący ubiór ciążą mi wszystkie intelektualne dobra ludzkości, całe nagromadzone przez stulecia i utrwalone zasoby wiedzy, poznania i wartości. [...] Myślę sobie: jakimże szczęściem byłoby rzucić się w nurt Lety, aby zmyć z duszy ostatnie wspomnienie o wszystkich religiach i systemach filozoficznych, o wszystkich naukach, sztukach, poezji i wyjść na brzeg nago niczym pierwszy człowiek [...]”²⁴.

Tym razem jednak kulturę potępia się nie w imię wartości moralnych, ale w imię pełni życia. Gerszenzon podkreśla, że „nie osądza kultury, lecz tylko zaświadcza, iż się w niej dusi”²⁵. (Przykładem wytworu kultury wrogiego duchowi i życiu, ale nie dającego się zakwestionować z punktu widzenia oziębłej logiki, może być fenomenalizm Kanta i Schopenhauera, którego hegemonia na szczęście dobiega już końca.) Rosyjski autor powołuje się oczywiście na Rousseau, ale tak naprawdę jego ideałem jest nie tyle harmonijny i idylliczny stan natury, co egzystencja intensywna, której jakoś mierzy się siłą i spontanicznością doznań. Dopiero taki sposób bycia umożliwia osiągnięcie stanu prawdziwej radości. Przejście do tego rodzaju egzystencji jest jednak niemożliwe bez wyzwolenia jednostki od deformującego wpływu kultury. Zdaniem Gerszenzona dziedzictwo kultury jest składowiskiem martwych wartości, od których jesteśmy tak dalece uzależnieni, że uniemożliwia nam to bezpośrednie, autentyczne przeżywanie.

Owo dziedzictwo jest nie tylko martwe, ale i zbyt rozległe. Gerszenzon często mówi o hipertrofii kultury. Ludzkość porównuje nawet do gatunku, który w toku ewolucji tak bardzo rozbudował jeden z organów, że z użytecznego narzędzia zmienił się on w uciążliwy balast. W kulminacyjnych momentach egzystencji (śmierć, cierpienie, miłość, inne doświadczenia graniczne) wartości kultury okazują się w ogóle nieprzydatne.

Należy jednak podkreślić, że hipertrofia i alienacja kultury nie są tutaj stanem permanentnym, lecz pojawiają się w pewnej fazie historycznego rozwoju. Konsekwencje tej tezy okazują się nadzwyczaj do-

²⁴ M. Gerszenzon, W. Iwanow: *Pieriepiska iz dwuch ugłow* [w:] W. Iwanow: *Sobranije soczinenij t. III*, Bruksel 1979, s. 385.

²⁵ *Ibidem*, s. 388.

niósł. Jeśli alienacja kultury jest zjawiskiem historycznym, to w przeszłości musiała istnieć kultura wolna od zafalszowań i nie popadająca w konflikt z życiem: „O przyjacielu mój, łabędziu Apollina! – Gerszenzon zwraca się do Iwanowa – Dlaczegoż to wówczas, w XIV wieku, uczucia były tak żywe, myśl tak świeża, a słowo doniosłe i dlaczegoż to nasze uczucia i myśli są tak wyblakłe, a słowa jakby zdławione pajęczyną?”²⁶.

Proces dekadencji kultury okazuje się tożsamy z procesem „fetyzowania” i „obiektywowania” jej wytworów (choć tego specyficznego Bierdiajewowskiego terminu, w istocie najważniejszego w tym kontekście, Gerszenzon nie używa). Wielkie dzieło rodzi się zawsze z autentycznego wewnętrznego porywu, jest ucieleśnieniem impulsu życia, prędzej czy później zatracając jednak ten charakter: staje się narzędziem wykorzystywanym do celów, o których nie śniło się jego twórcy, lub muzealnym idolem („Hamlet tylko raz kwitł całą pełnią swej prawdy – w Szekspirze”)²⁷. Na początku tej drogi pozostaje ono w pełnej harmonii z życiem, na końcu – zagraża jego autentyzmowi i intensywności. Gerszenzon nie myśli jednak o restaurowaniu minionych form kultury, jakkolwiek byłyby one doskonałe. Retrospektywny utopizm jest mu obcy nie tylko dlatego, że jego orientacja jest „futurystyczna”, ale i dlatego, że jest ona zasadniczo nieutopijna – myśliciel z rezerwą odnosi się do „projektowania przyszłości” (stąd między innymi cierpkie wypowiedzi o Nietzschem, snującym nazbyt szczegółowe prognozy i usiłującym „ustanawiać prawa dla przyszłości”). Wierząc w możliwość przywrócenia harmonii między kulturą a życiem, Gerszenzon ogranicza się do zanegowania istniejącej postaci kultury. Jedyne, co pozostaje współczesnemu człowiekowi – zdaje się mówić – to negacja i nadzieja, że przyszłość przyniesie zmiany. Ponieważ historia jest dziedziną ironii w tym sensie, że ludzka świadomość nie rozpoznaje celów, ku którym sam człowiek zmierza, Gerszenzon może wiązać nadzieje nawet z takimi działaniami, które nie przyczyniają się w widoczny sposób do urzeczywistnienia drogiego mu ideału kultury. Prowadzi to na przykład do optymistycznej oceny rosyjskiej re-

²⁶ Ibidem, s. 387.

²⁷ Ibidem, s. 398.

wolucji: może ona torować drogę nowej, odmłodzonej kulturze, bo choć zwycięski proletariatus nie odzęgnyuje się od dziedzictwa przeszłości i pragnie przejąć intelektualny dorobek pokonanych klas, jego świadomość nie musi być adekwatnym rozpoznanieui istoty zapoczątkowanych przezeń zmian.

W Gerszenzonowskiej krytyce kultury pewne wątki charakterystyczne dla „nihilizmu rosyjskiego” zostają, jak widać, osłabione i przekształcone, a inne wręcz usunięte. Znika tak charakterystyczny dla różnych odmian „pisariowszczyzny” moralizm, kryteria etyczne zostają zastąpione ideałem pełni życia; cokolwiek Gerszenzon mówiłby o hipertrofii kultury, nie ma tu naiwnego, przyziemnego utylityzmu. Jednocześnie przedmiotem krytyki nie jest kultura wysoka w ogóle, lecz tylko określona historyczna postać tej kultury.

Wszystkie te innowacje, a w szczególności przejście od moralizmu do „witalizmu”, sprawiają, że stanowisko Gerszenzona wydaje się mieć niemało wspólnego z Nietzscheańską krytyką kultury i z definiowanym na sposób nietzscheański nihilizmem (o tyle przynajmniej, o ile ten drugi stanowi składnik tej pierwszej). A przecież sam Gerszenzon wyraźnie odzęgnyuje się od nietzscheańskich inspiracji. Nie sądzę, by nie miał do tego podstaw. Nie chodzi już nawet o to, że ogranicza się on do negowania, świadomie unikając roli „prawodawcy” (to można by jeszcze uznać za przykład nihilizmu pasywnego), ale o to, że w ogóle nie przechodzi przez czyściec niemal równoczesnego „odwartościowania” wartości i świata. Pierwszy biegun jest tu reprezentowany przez wartości życia, które nawet przez chwilę nie budzą wątpliwości. Można się oczywiście zastanawiać, czy wprowadzenie ich na miejsce etyki współczucia, tak charakterystycznej dla „rosyjskiego nihilizmu”, nie było następstwem głębokiego kryzysu duchowego, zdezwauowania wartości, jednakże Gerszenzon nigdzie o podobnym doświadczeniu nie wspomina. Należy zwrócić uwagę, że doświadczenie takie – jak dzieje się choćby u Rozanowa i Nietzschego – często znajduje wyraz w gwałtownym i ambiwalentnym antychryścianizmie, tymczasem właśnie ten wątek jest u Gerszenzona zupełnie nieobecny.

Także rzeczywistość nie zostaje tu ostatecznie wyzuta z sensu – Gerszenzon niedwuznacznie daje do zrozumienia, że nie utracił wiary w chytróść historycznego rozumu i teleologię ducha: „[...] Duch

wyznacza cel, komunikując jedynie świadomości, w jakim kierunku należy uczynić pierwszy krok, potem drugi i następne. Kierunek całego marszu znany jest tylko duchowi [...] To, co widzimy dziś w rewolucji, nie mówi nic o dalekosiężnych rachubach i zamiśle, z jakim duch powołał ją do życia”²⁸.

Dodajmy do tego charakterystyczny dla „nihilizmu rosyjskiego” motyw *oproszczenia*, a okaże się, że Gerszenzon wciąż mieści się jakoś w jego nurcie, zachowując zarówno ogólną strukturę tego stanowiska, jak i pewne charakterystyczne dla niego idee czy postulaty. O ile u Rozanowa relikty „nihilizmu rosyjskiego” istniały jak gdyby niezależnie od „nietzscheańskiego” opisu rozpadu wartości i świata, u Gerszenzona idee, które mogą być potraktowane jako spadek po Nietzsche, zostają włączone w ogólny schemat „rosyjskiego nihilizmu”.

Omówiwszy metamorfozy nihilizmu w Rosji, czas zająć się rosyjskimi diagnozami nihilizmu. Rozpocznę od prezentacji stanowiska Wiaczesława Iwanowa. Nie tylko dlatego, że był on drugim autorem *Pieriepiski iz dwuch ugłow* i oponentem Gerszenzona. Także dlatego, iż dość rygorystycznie oddziela on diagnozę nihilizmu w Rosji od diagnozy nihilizmu europejskiego, a właśnie jednym z celów naszych rozważań jest pokazanie, w jaki sposób przeciwstawienie to zostaje u niektórych autorów przewyciężone, w jaki sposób, innymi słowy, diagnozie „nihilizmu rosyjskiego” – w zasadniczym zrębie niezmiennej i stale eksponującej podobny zestaw idei – nadają oni wymiar uniwersalny.

W wypadku Iwanowa różnica między obiema diagnozami sprowadza się do różnicy między „diagnozą nihilizmu rosyjskiego” i Nietzscheańską diagnozą nihilizmu. Polemizując z Gerszenzonym, Iwanow zwraca uwagę na właściwe mu dążenie do *oproszczenia*. Jest to w istocie przypadłość całej inteligencji, przekonanej, że wyrzeczenie się kultury oznacza pojednanie z ludem i „powrót do korzeni”, a przez to stanowi akt wysoce moralny. I w tej diagnozie istotę „nihilizmu rosyjskiego” stanowi odwrócenie się od wartości kultury w imię wartości moralnych i ideologii, absolutyzowanych tak dalece, że „reli-

²⁸ Ibidem, s. 409–410.

gijność” pozostaje konstytutywną cechą negującej kulturę inteligencji nawet wówczas, gdy propaguje ona ateizm.

Odmierna zgoła jest natura nihilizmu europejskiego. Jest on następstwem „zabicia Boga”, które dokonało się ostatecznie w XIX wieku, doprowadzając do kryzysu ogarniającego wszystkie dziedziny kultury i życia. Jego przejawami są między innymi paraliż twórczości, poczucie iluzoryczności własnego „ja”, rozpad systemów wartości, charakterystyczne dla człowieka współczesnego doznanie trwogi. W wyniku despirytualizacji koncepcji natury i upowszechnienia się materializmu sam kosmos zaczyna jawić się jako chaos i nicość.

Iwanow o tyle nie może zostać uznany za epigona Nietzschego, że nietzscheańska diagnoza nihilizmu ulega w jego pismach wyraźnej chrystianizacji. Rosyjski myśliciel nie krytykuje historycznego chrześcijaństwa, nie uważa go za akosmiczne i tym bardziej nie sądzi, by „śmierć Boga” była tej akosmiczności skutkiem. Jest to następstwo wolnego wyboru człowieka, który po prostu odwrócił się od Stwórcy. Drogą do przezwyciężenia kryzysu nie jest też radykalne przewartościowanie wszystkich wartości, ale odrodzenie i odnowienie chrześcijaństwa, a więc przewartościowanie raczej ostrożne i ograniczone.

Opinie Iwanowa o „rosyjskim nihilizmie” pozostały nie usystematyzowane; są one rozproszone w różnych tekstach, gdzie nierzadko pojawiają się na prawach dygresji. Nie wydają się zresztą zbyt oryginalne, zwłaszcza w zestawieniu z najważniejszym bodaj opisem nihilistycznego syndromu, jaki kilkanaście lat wcześniej wyszedł spod pióra Siemiona Franka. Mowa o artykule *Etyka nihilizmu* pomieszczonym w pamiętnym zbiorze *Drogowskazy*. Analizując z właściwą sobie precyzją „rosyjski nihilizm”, Frank bierze pod uwagę nie tylko jego logikę, ale i psychologię (tej pierwszej właściwe są pewne nieciągłości, które stają się zrozumiałe dopiero po uwzględnieniu tej drugiej). „Rosyjski nihilizm”, którego prototypem jest oczywiście Pisariew, definiuje wstępnie jako „negację czy nieuznawanie absolutnych (obiektywnych) wartości”²⁹. Ponieważ „nastawienie religijne” polega na uznaniu przekraczających człowieka absolutnych wartości, rosyjski nihilizm

²⁹ S.L. Frank: *Etika nihilizmu* [w:] *W polskich puti. Russkaja intieligencyja i sud'by Rossii* [red.] I. A. Isajew, Moskwa 1992, s. 157.

i w konsekwencji światopogląd inteligencji są nieuchronnie antyreligijne. Maksymalistyczny moralizm traktowany jest przez Franka nie jako przesłanka nihilizmu, lecz jako jego konsekwencja. Teza o istnieniu obiektywnych wartości stanowi bowiem ontologiczną podstawę moralności; wspierająca się na niej moralność nie ma charakteru ostatecznego, ponieważ jej normy i nakazy są podrzędne w stosunku do uznawanej sfery wartości i mają charakter instrumentalny – obowiązują o tyle, o ile służą realizacji wartości. Logicznym następstwem odrzucenia sfery wartości obiektywnych jest po prostu rozpad moralności. Jeżeli zaś psychologiczna blokada uniemożliwia wyprowadzenie logicznych wniosków – a tak jest właśnie w przypadku „rosyjskiego nihilizmu” i rosyjskiej inteligencji – pozbawiona ontologicznej podstawy moralność staje się ostateczną instancją. W ten sposób dokonuje się nieuzasadnione logicznie, lecz wytłumaczalne psychologicznie, przejście od nihilizmu do maksymalistycznego moralizmu. Ten ostatni musi przy tym zyskiwać zabarwienie utylitarystyczne i altruistyczne, gdyż miejsce wyrugowanych „ponadludzkich” wartości absolutnych zajmuje i n n y, a raczej i n n i, czyli lud. Ponieważ Frank skłonny jest definiować kulturę jako „zbiór urzeczywistnianych w życiu społeczno-historycznym wartości obiektywnych”³⁰, negacja kultury jest dlań oczywistym następstwem maksymalistycznego moralizmu. Utylitarystyczny, altruistyczny i negujący kulturę moralizm prowadzi do szeroko rozumianego narodnictwa – możemy je zdefiniować jako program emancypacji ludu nie zmieniającej w niczym jego tożsamości – którego integralnym elementem jest znana nam idea *oproszczenia*. Narodnictwo z kolei przybiera najczęściej formę progresywistycznego utopizmu. W tym momencie daje o sobie znać jedna z antynomii „rosyjskiego nihilizmu” – historiozoficzny optymizm popada w sprzeczność z ateistycznym materializmem: cóż bowiem upoważnia nas do wiary w możliwość ustanowienia królestwa szczęścia i sprawiedliwości, jeśli świat i historia znajdują się we władzy „ślepych, materialnych sił”? Trudność tę usiłuje się rozwiązać, obciążając odpowiedzialnością za zło nie ontologiczną strukturę świata, ale ludzką wolę, podziały społeczne i wytwory cywilizacji.

³⁰ Ibidem, s. 161.

To w istocie russoistyczne rozwiązanie – natura jest wolna od immanentnego zła, wystarczy ją zreorganizować, by osiągnąć harmonię – usposabia do rewolucyjnego destrukcjonizmu, bo jeśli zło jest skutkiem dotychczasowej ludzkiej działalności, niszczenie jej wytworów toruje drogę dobru. Nic dziwnego, że rewolucyjny socjalizm bierze w niewolę umysły rosyjskiej inteligencji, stając się dla niej namiastką utraconej religii.

Jak widzimy, cały ten syndrom Frank wyprowadza z podstawowego napięcia między nihilizmem a moralizmem. Skok od nihilizmu do moralizmu zapoczątkowuje ruch świadomości, z którego wyłania się cała struktura „rosyjskiego nihilizmu”. Przeciwnieństwo moralizmu i nihilizmu jest jednak nieusuwalne; jest to antynomia, której człony znajdują się „w chwiejnej równowadze” i która może pochłonąć zrodzony przez siebie kompleks idei. Nie dzieje się tak, jeśli przewagę uzyskuje moment moralistyczny, a w historii rosyjskiej świadomości inteligenckiej, czyli nihilistycznej, prawie nigdy nie było inaczej. Opisany syndrom zostaje wówczas utrwalony, tendencje narodnickie i antykulturowe jedynie się nasilają. W drugim wypadku „nihilizm rosyjski” staje się nihilizmem po prostu, wulgarnym nietzscheanizmem lub stirneryzmem. Frank kończy swoje rozważania wezwaniem do uwolnienia się od „wrogiemu kulturze moralistycznego nihilizmu” i zastąpienia go sprzyjającym twórczości „chrześcijańskim humanizmem”.

Charakterystyczną cechą niezwykle wnikliwej i spójnej diagnozy Franka jest to, że odnotowując wszystkie elementy „rosyjskiego nihilizmu” wymieniane zazwyczaj jako typowe (negacja kultury, moralizm, progresywizm), kładzie ona nacisk na właściwą mu negację wartości w ogóle i – jeśli wolno tak powiedzieć – bardzo poważnie traktuje nihilistyczne przesłanki „nihilizmu rosyjskiego”. I tutaj nie polega on na prawie równoczesnym odwartościowaniu wartości i świata, jednakże ujęcie Franka zbliża się do tej formuły tak dalece, jak jest to możliwe przy zachowaniu wymienionych przed chwilą elementów. W proponowanym przezeń opisie przed ostatecznym odwartościowaniem wartości „rosyjski nihilizm” chroni jedynie moralizm, pozbawiony uzasadnienia innego niż psychologiczne, a więc „wsparty na nicości”. W oczach „rosyjskiego nihilisty” również świat, pole starcia ślepych „materialnych sił”, jest o krok od przeobrażenia się w chaos; jego

sens udaje się ocalić za cenę wprowadzenia niewyszukanego progresywizmu. Frank ujawnia więc tkwiącą w „rosyjskim nihilizmie” potencję innego zgoła, bardziej wszechogarniającego i dogłębnego nihilizmu, co najmniej zbliżonego do nihilizmu w rozumieniu Nietzschego. Skoro tak, możliwa jest też przemiana tego pierwszego w ten drugi, aczkolwiek sam myśliciel – mając na uwadze raczej zjawiska społeczne niż światopoglądowe, przede wszystkim demoralizację części rewolucyjnej inteligencji i wręcz kryminalizację niektórych rewolucjonistów po roku 1905 – jako produkt rozkładu świadomości inteligentkiej wymienia jedynie wspomniany już „nietzscheanizm wulgarny”. Należy też zauważyć, że jeśli – jak chce Frank – nihilizm przeobraża się w nihilizm typu rosyjskiego na skutek niemożności przezwyciężenia pewnej bariery psychologicznej, która nie została tu ukazana jako coś specyficznie rosyjskiego, syndrom „rosyjskiego nihilizmu” przestaje być czymś endemicznym i, przynajmniej teoretycznie, możliwy jest też poza Rosją. Frank dostrzega zatem istotne pokrewieństwo między nihilizmem nietzscheańskim i „rosyjskim”, charakteryzując ten ostatni w taki sposób, że – być może wbrew intencjom myśliciela – zatracą on charakter kategorii czysto historycznej, przydatnej jedynie w rozważaniach nad życiem duchowym Rosji.

Wydawać by się mogło, że Mikołaj Bierdiajew – ostatni z autorów, którymi chcę się tu zająć, dość radykalnie przeciwstawia „nihilizm rosyjski” europejskiemu: „Nihilizm rosyjski – czytamy w jednej z jego późnych prac – jest radykalną formą rosyjskiego oświecenia. [...] Nihilizm rosyjski niewiele ma wspólnego z tym, co niekiedy nazywa się nihilizmem na Zachodzie. Nihilistą zwą Nietzschego. Do nihilistów zaliczyć można takich ludzi, jak Maurice Barres. Lecz taki nihilizm może być związany z wyrafinowaniem i nie odnosi się do epoki oświecenia. W nihilizmie rosyjskim nie ma niczego wyrafinowanego, a właśnie podaje [on] w wątpliwość wszelką wyrafinowaną kulturę”³¹.

Wystarczy jednak przyjrzeć się bliżej dorobkowi Bierdiajewa, by zrozumieć, że choć odrębność i swoistość „nihilizmu rosyjskiego” zostaje tu zachowana, opisywany jest on w terminach czyniących zeń niewątpliwie zjawisko o znaczeniu wykraczającym poza kontekst ro-

³¹ M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 104.

syjski. Bierdiajew przeczy też sam sobie, uznając „rosyjski nihilizm” za spadek po oświeceniu. W wielu miejscach w sposób niezwykle sugestywny pokazuje, że jego geneza jest zupełnie inna.

Słynna, wielokrotnie powtarzana przez Bierdiajewa formuła głosi, że „Rosjanin [...] to apokaliptyk albo nihilista: apokaliptyk na biegunie pozytywnym, nihilista na biegunie negatywnym” i że „niezwykle trudno tworzyć kulturę w sensie apokaliptycznym i nihilistycznym”³². Rosyjski myśliciel kładzie przy tym nacisk nie na opozycję nihilizmu i apokaliptyzmu, ale na ich łądzące podobieństwo. Są to jak gdyby dwie hipostazy tej samej mentalności, z łatwością przeobrażające się jedna w drugą. Nihilizm ma oblicze apokaliptyczne i ujawnia się ono w socjalistycznym millenaryzmie. Apokaliptyzm ma oblicze nihilistyczne i świadczy o tym jego stosunek do kultury, życia społecznego, instytucji politycznych, wreszcie samego stworzenia. Z przyczyn, które niebawem powinny stać się jasne, zajmiemy się drugim przypadkiem.

Apokaliptyk, czyli ten, kto niecierpliwie oczekuje końca, okazuje się usposobiony do traktowania stworzenia w jego obecnej postaci, a wraz z nim całej sfery kultury, jako czegoś – choćby z racji swej przemijalności – mało istotnego. Zdaniem Bierdiajewa eschatologiczny dystans wobec kultury jest ze wszech miar słuszny, nie powinien jednak prowadzić do negowania kultury i odmawiania jej racji bytu. Twórczość kulturowa ma bowiem wyższy sens eschatologiczny, przybliża moment zbawienia i z tych powodów nie może być uznana *sub specie aeternitatis* za coś jałowego. Niestety, świadomość eschatologicznego sensu kultury obca jest historycznemu chrześcijaństwu, toteż jeśli zachowało ono eschatologiczny patos – a tak jest właśnie w przypadku prawosławia – apokaliptyzm będzie prowadzić do nihilizmu.

Nietrudno spostrzec, że zrekonstruowany przez Bierdiajewa apokaliptyczny nihilizm niewiele ma wspólnego z nihilizmem Nietzscheańskim. Stworzenie (świat) wprawdzie zostaje tu odwartościowane jako tymczasowe, ale negacja ta nie ma wbrew pozorom charakteru ostatecznego. Nie prowadzi ona do odebrania sensu jednostkowej egzystencji. Choćby obecna postać świata skazana była na zagładę, per-

³² M. Bierdiajew: *Duchy rosyjskiej rewolucji*, op. cit., s. 49.

spektywa zbawienia, dobro oczekujące poza światem, nadaje sens ludzkiemu istnieniu. Nie można też mówić o przewartościowaniu biegun wartości, lecz jedynie o odsunięciu absolutnego dobra w sferę zaświatową, która kiedyś stanie się dostępna przynajmniej dla wybranych. Bierdiajewowski model apokaliptycznego nihilizmu pomaga zrozumieć, dlaczego Nietzsche traktował chrześcijaństwo jako „środek zaradczy przeciwko nihilizmowi”.

Jak się ma ów apokaliptyczny nihilizm do „nihilizmu rosyjskiego” w znaczeniu przyjętym na wstępie, to jest do tego konstrukt, którego prototypem była „pisariewszczyzna”, a który w różnych wariantach powracał w omawianych przez nas koncepcjach i diagnozach?

Przekonaliśmy się właśnie, że biegun wartości i tu zostaje wzmocniony. Biegun świata zostaje wprowadzie odwartościowany w sposób znacznie radykalniejszy niż w innych wypadkach, Bierdiajew nie pozostawia jednak wątpliwości co do tego, że i tym razem ofiarą nihilistycznego impetu padają przede wszystkim kultura i historia. To drugie stanowi pewne *novum*, ale to pierwsze należy do standardowego wyposażenia „rosyjskiego nihilizmu”. Tak więc nawet nieobecność moralizmu nie przeszkadza nam uznać Bierdiajewowskiego apokaliptyzmu nihilistycznego za konstrukcję pod wieloma względami zachowującą wewnętrzną logikę „rosyjskiego nihilizmu”.

O oryginalności i uniwersalizmie diagnozy Bierdiajewa przesądza skojarzenie nihilizmu z eschatologizmem. Ten ostatni jest niezbywalną cechą autentycznego chrześcijaństwa, zagubioną przez chrześcijaństwo historyczne. Odnowa chrześcijaństwa, do której Bierdiajew nieustannie nawołuje, musiałaby polegać na jego eschatologizacji; zarazem jednak zwiększałoby to prawdopodobieństwo pojawienia się nihilizmu. Nie przypadkiem najbardziej kulturotwórcze okazało się chrześcijaństwo zachodnie, które całkowicie wyrzekło się eschatologicznego patosu. Bierdiajew nie ukrywa niebezpieczeństw, czyhających na drodze do autentycznej kultury chrześcijańskiej. Jest to wszak droga autentycznego chrześcijaństwa, z jakiej łatwo zbroczyć na manowce apokaliptycznego nihilizmu, który przestaje być wówczas tylko lokalną, rosyjską przypadłością, a staje się zagrożeniem uniwersalnym. Projekt odnowienia kultury chrześcijańskiej jest bowiem uniwersalistyczny z natury.

Chrześcijaństwo zatem nie tylko nie jest „środkiem zaradczym przeciwko nihilizmowi”, ale wręcz doń usposabia. Uwidacznia się tu pewna charakterystyczna tendencja Bierdiajewowskiej filozofii kultury. Z jednej strony, opisując kryzys współczesności, Bierdiajew starannie odtwarza sekwencję historycznych zjawisk, które doń doprowadziły: uważa zatem, że kryzys jest uwarunkowany historycznie. Z drugiej jednak, daje wyraz przekonaniu, że zagrożenie kultury jest czymś permanentnym, a nawet że jest ono tym większe, im bardziej zbliża się ona do ideału. Wiemy już, że autentyczne chrześcijaństwo bardziej usposabia do nihilizmu niż zafałszowane. Dodajmy, że kryzys kultury – w specyficznym Bierdiajewowskim znaczeniu – jest z kolei doświadczeniem elitarnym i „pojawia się na szczytach”. Kryzys kultury, czyli dogłębne zwątpienie w jej sens; jest doznaniem zastrzeżonym dla największych twórców – znanym jedynie tytanom, takim jak Michał Anioł czy Goethe (wstrząsający wizerunek geniusza w stanie kryzysu znajdziemy w pierwszych scenach pierwszej części *Fausta*). I tu Bierdiajew, świadomie lub nie, polemizuje z Nietzschem. Nihilizm nie jest zjawiskiem towarzyszącym dekadencji, ale niebezpieczeństwem, którego kultura, zwłaszcza kultura wielka, nie może od siebie oddalić. Można to ująć jeszcze inaczej: jest to ryzyko, które podejmujemy tworząc kulturę.

Spór o nihilizm to bez wątpienia jedna z najważniejszych dyskusji w dziejach myśli rosyjskiej. Skomplikowanego procesu, w wyniku którego filozofia rosyjska, osiągnąwszy dojrzałość, stała się po prostu częścią filozofii europejskiej, nie da się rzecz jasna sprowadzić do dziejów tej dyskusji. Jednakże, opisując jej kolejne etapy, można wyrobić sobie o tym procesie pewne pojęcie. Śledząc przemiany rosyjskiego nihilizmu i rosyjskich diagnoz nihilizmu, uświadamiamy sobie, jaką rolę odegrały w Rosji russoizm w szerokim znaczeniu i opozycja wobec niego; rozumiemy, dlaczego myśl rosyjska taką wagę przywiązywała do problemu usprawiedliwienia [*oprawdanija*] kultury; widzimy też, jak przezwyciężała ona swój prowincjonalizm i izolację, by na początku XX wieku włączyć się do jednej z najważniejszych – i, dodajmy, trwających do dzisiaj – debat filozoficznych.

Wydaje się, że nihilizm w swoicie rosyjskim rozumieniu jest kategorią nieźle opisującą współczesną mentalność europejską, a co za

tym idzie także specyficznie rosyjski problem usprawiedliwienia kultury – problem „kulturodycei” – okazuje się niepokojąco aktualny. Nie jest to jednak wcale wynikiem wspomnianego tu procesu europeizowania się myśli rosyjskiej, a wraz z nią rosyjskiej refleksji nad nihilizmem. Prześledzenie przemian rosyjskiego nihilizmu i jego diagnoz pozwala uchwycić jego ideę. To jednak, że zachodnia rzeczywistość przystaje jakoś do tej idei, jest już jedynie skutkiem przemian tejże rzeczywistości. Porównanie filozoficznych, światopoglądowych i antropologicznych podtekstów Pisariewowskiego nihilizmu i ekonomicznego liberalizmu mogłoby nas zaprowadzić znacznie dalej, niż sądzimy. Nie ma tu miejsca na podjęcie tego wątku, wystarczy jednak zasugerować, że świat, który uczynił swym *credo* ekonomiczny liberalizm, nie jest bynajmniej ową próżnią, w którą zapadamy się po „niemal równoczesnym odwartościowaniu wartości i świata”. Rynek, wyposażony w prerogatywy konieczności historycznej, sankcjonuje wartości i hierarchie tyleż prymitywne i niezróżnicowane, co cieszące się powszechnym uznaniem i nie znoszące sprzeciwu; świat z kolei zachowuje „sens” dzięki temu, że przekonanie o możliwości i potrzebie rozbudowy rynku i gromadzenia dóbr stanowi pewien wariant progresywizmu. W takim świecie jednak niewiele jest już miejsca dla kultury. Staje się ona czymś nad wyraz problematycznym: może nie tyle zasługującym na moralne potępienie, co pozbawionym znaczenia i zgoła bezużytecznym. Rosyjski nihilizm coraz bardziej staje się nihilizmem europejskim.

Liberał naszych czasów

(Szkic o Gieorgiju Fiedotowie)

W pierwszej połowie XX wieku rosyjscy myśliciele religijni przedstawiali rozmaite, nieraz bardzo rozbieżne diagnozy kryzysu współczesności. Wielu z nich zgadzało się jednak co do tego, że jednym z jego charakterystycznych symptomów jest fatalne rozejście się trzech wielkich tradycji: liberalizmu, socjalizmu i chrześcijaństwa. Jako terapię proponowali ich syntezę, a ściślej: różne warianty takiej syntezy – od liberalnych (Frank) przez socjalliberalne (Hessen) po wyraźnie socjalistyczne (Bierdiajew). Koncepcja Gieorgija Fiedotowa, którą pragniemy się tu zająć, choć nigdy nie została przez niego przedstawiona w osobnej książce i może być rekonstruowana jedynie na podstawie pisanych przez kilka dziesięcioleci artykułów, stanowi z pewnością jeden z najbardziej spójnych i dopracowanych projektów takiej właśnie syntezy. Zarazem jednak nastrocza trudności interpretacyjne, z których do tej pory nie w pełni chyba zdawano sobie sprawę, bezkrytycznie dając wiarę wybranym deklaracjom jej twórcy i bez dłuższych rozterek uznając go za przedstawiciela tak zwanego chrześcijańskiego socjalizmu¹. Sprawy nie mają się jednak tak prosto, o czym świadczą chociażby pewne niekonsekwencje w poświęconych mu specjalistycznych opracowaniach. Poprzestańmy na jednym przykładzie. O. D. Wołkogonowa, autorka interesującego studium na temat filozofii politycznej i publicystyki porewolucyjnej emigracji,

¹ Por. A. F. Zamalejew: *Lekcyi po istorii russkoj filozofii: XI – naczato XX w.*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 158–165; J. Iwask: *G. P. Fiedotow [w:] Russkaja rieligiozno-filozofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, [red.] N. Połtorackij, Pittsburgh 1975, s. 346–355.

omówienie poglądów Fiedotowa zaczyna od przeciwstawienia go zwolennikom „złagodzonego”, reformistycznie nastawionego socjalizmu, zmierzającego do symbiozy z liberalną demokracją; nieco dalej stwierdza jednak, że „naszkicował on wizję społeczeństwa opartego na ekonomicznym pluralizmie, swoistej »mutacji« kapitalizmu i socjalizmu”; jeszcze dalej ta sama autorka przyznaje, że po przeniesieniu się z Francji do Stanów Zjednoczonych Fiedotow uległ niekłamanej fascynacji amerykańską demokracją².

W artykule tym postaram się wykazać, że Fiedotowska synteza była w istocie zorientowana liberalnie. Rozumiem przez to, że właściwą intencją jej twórcy była obrona wolności wyboru, *libertas minor*, w możliwie wielu dziedzinach życia.

Uzasadnienie takiego stanowiska wymaga dość szczegółowej prezentacji poglądów rosyjskiego myśliciela. Nie musi być to jednak, i nie będzie to, prezentacja wyczerpująca. Pomijam tu między innymi niezwykle ważny w pismach Fiedotowa wątek, który moglibyśmy nazwać „wewnętrzną historiozofią Rosji” – czyli to wszystko, co odnosi się do dziejów kultury rosyjskiej i jej metamorfoz, nie odnosząc się zarazem bezpośrednio do dziejów cywilizacji zachodniej, której częścią, przynajmniej potencjalnie, jest zdaniem Fiedotowa także Rosja.

Historiozoficzne i polityczne pisma Fiedotowa z pewnością wywierają silne wrażenie na większości czytelników. Ich lektura jest przeżyciem. Rosyjski autor, podobnie jak Stempowski, Orwell czy Auden, jest bowiem świadkiem epoki, a jego artykuły, o różnym zresztą ciężarze gatunkowym, układają się w prawdziwą kronikę „naszego wieku”, obejmującą okres od rewolucji rosyjskiej do połowy stulecia. Historiozoficzne konstrukcje kreślone z dużym rozmachem, filozoficzne i religijne intuicje, dalekosiężne prognozy, sąsiadują tu z politycznymi domysłami i doraźnymi spekulacjami. Te ostatnie wprawdzie często okazywały się nietrafne i dzisiaj mogą wydawać się naiwne, ale to właśnie potęguje specyficzny dramatyzm wypowiedzi Fiedotowa i chwilami czyni je wehikułem prawdziwej historycznej empatii: chcąc wczuć się w jakąś epokę, należy przede wszystkim poznać złudzenia

² Por. O.D. Wołkogonowa: *Obraz Rosji w filozofii ruskogo zarubieźja*, Moskwa 1998, s. 78, 108, 114.

i iluzje, którymi żyła. Te przechowujące wciąż niepokój swoich czasów teksty odznaczają się jednak doskonałą kompozycją, przejrzyistością języka, powściągliwym patosem i ironią. Dramatyzm ukryty jest tu jakby za klasycyzującą fasadą i nigdy nie prowadzi do chaosu (zupełnie inaczej niż na przykład w pochodzących z tego samego okresu dziełach Bierdiajewa).

Rekonstrukcję Fiedotowskiej historiozofii rozpocznę od zwrócenia uwagi na dwa założenia, które do pewnego stopnia przesądzają o jej charakterze, choć jedno prawie nigdy nie jest otwarcie formułowane, a drugie pozostaje w oczywistej sprzeczności z pewną wyraźnie w niej wyeksponowaną tezą.

Fiedotow, choć tylko sporadycznie powołuje się na Spenglera, jest w istocie dyskretnym, lecz dość konsekwentnym „spenglerystą”. Przekonanie o istnieniu wielości kultur, wytwarzających specyficzne, im tylko właściwe systemy wartości, niezbyt dobrze rozumiejących się wzajemnie, czy wręcz walczących o byt, stanowi ważną przesłankę jego myślenia. Optyka taka ma oczywiście bogatą tradycję na gruncie rosyjskim i pojawiła się tam na długo przed *Zmierzchem Zachodu*. Nazywam ją spenglerowską między innymi dlatego, że nie zauważyłem, by Fiedotow powoływał się gdzieś na rosyjskich teoretyków kulturowego pluralizmu.

Być może to właśnie ów „ukryty spengleryzm” sprawia, że choć rosyjski myśliciel wielokrotnie deklaruje się jako przeciwnik historiozoficznego determinizmu, jego diagnozy wyraźnie tym deklaracjom przeczą. Mówi on o dwóch typach myślenia historiozoficznego – deterministycznym i providencjalistycznym „wiecznym” heglizmie oraz indeterministycznym „wiecznym” augustynizmie, zdecydowanie opowiadając się za tym drugim. Wyraźnie też antycypuje Popperowską argumentację przeciwko historycyzmowi. „[...] Niemożność przepowiadania przyszłości – stwierdza – staje się szczególnie oczywista w odniesieniu do zjawisk kultury duchowej. [...] Spróbujcie przewidzieć zawczasu odkrycie naukowe, nie wspominając już o dziele sztuki”³. W wielu miejscach jednakże co najmniej sugeruje istnienie obiektyw-

³ G. P. Fiedotow: *Russkij czelowiek* [w:] idem: *Nowyj Grad. Sobranije statiej*, Nju Jork 1952, s. 59 [pierwodruk (w:) „Russkije Zapiski”1938, nr 3].

nych i nieodwracalnych tendencji rozwoju społecznego, a całej jego historiozofii i myśli politycznej właściwy jest tragiczny, „spenglerowski” właśnie, patos walki z historycznym fatum. Właśnie dlatego mottem jednego ze swych najważniejszych tekstów może uczynić cytat z Lukana: „*Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*”⁴.

Podstawowym elementem proponowanej przezeń diagnozy współczesności jest przekonanie, iż w wieku dwudziestym ludzkość nieodwołalnie „wkracza w fazę uspołecznienia”⁵. Przemiany technologiczne, materialne aspiracje mas i skandaliczna nieobliczalność liberalnej gospodarki rynkowej stały się przyczyną kolosalnych społecznych przeobrażeń, będących w istocie największą rewolucją w dziejach ludzkości. W różnych częściach świata przybiera ona różne formy (lokalne rewolucje polityczne, choćby wielkie, takie jak rosyjska rewolucja proletariacka są w istocie jej epizodami) – ale jej właściwy sens jest wszędzie taki sam i sprowadza się do, przesądzonego już w głębokim nurcie historii, zwycięstwa tendencji kolektywistycznych i etatystycznych. Proces ten idzie w parze z osłabieniem autorytetu demokracji jako formy ustroju politycznego. Większość wyborców uważa „demokrację partyjną” – zdaniem Fiedotowa zupełnie słusznie – za system sprzyjający manipulacji i alienowaniu się klasy politycznej. Baza społeczna demokracji kurczy się więc nieubłaganie, zwłaszcza że jej obrońcy nie potrafią przedstawić sugestywnej ideologii uzasadniającej jej założenia. Kryzys demokracji i coraz szerzej uświadamiana konieczność rozwiązania kwestii społecznej torują drogę totalitaryzmowi – „błędnej odpowiedzi na autentyczny problem postawiony przez historię”⁶. Umacnianie się dyktatur, łatwość, z jaką demokracje Zachodu oddają pole, przerażają Fiedotowa. Pod tym względem najtrudniejsze są dlań oczywiście lata trzydzieste, ale i po wojnie nie uważa on losów świata za rozstrzygnięte (wojna nie stanowi jego zdaniem istotnej cezury, choćby dlatego, że stalinizm nie różni się się ja-

⁴ Idem: *Prawda pobiedzionych* [w:] idem: *Tjażba o Rossii*, Paryż 1982, s. 51.

⁵ Idem: *Carmen saeculare* [w:] idem: *Lico Rossii. Sbornik statiej, (1918–1931)*, Paryż 1967, s. 211 [pierwodruk (w:) „Put” 1928, nr 12].

⁶ Idem, *Nowoje na staruju tiemu* [w:] idem: *Nowyj Grad*, op. cit., s. 206 [pierwodruk (w:) „Nowyj Żurnal”].

kościowo od faszyzmu – jest to w istocie kryptofaszyzm dla doraźnych korzyści posługujący się marksistowską frazeologią). Pod koniec lat czterdziestych zwycięstwo ZSRR wydaje mu się całkiem prawdopodobne. Gdyby do niego doszło – przewiduje – powstałoby globalne imperium, stabilne niczym „dawne imperia totalitarne”, podstawowe potrzeby materialne mieszkańców Ziemi zostałyby wprowadzić zaspokojone, ale kultura wysoka przestałaby istnieć, a po pewnym czasie zanikłby nawet postęp technologiczny⁷.

Fiedotow podkreśla jednak, że sam totalitaryzm nie jest wcale produktem społeczeństw kulturalnie zapóźnionych. Pisząc w okresie międzywojennym o krajach „odrywających się od demokratycznego brzegu”, zauważa, że do ostatniej chwili należały one do intelektualnej i artystycznej awangardy Europy. Procesowi kolektywizacji i socjalizacji towarzyszy głęboki kryzys humanizmu, którego przejawy odkrywamy we współczesnej sztuce, filozofii i religijności. Wiek dwudziesty zmierza do całkowitego przekształcenia koncepcji człowieka poprzez dowartościowanie sfery cielesnej i duchowej kosztem świadomości: żyjemy w czasach sportu i okultyzmu tryumfujących kosztem rozumu i uczuć.

Tezę o kryzysie humanizmu powtarzają w tym okresie niemal wszyscy rosyjscy myśliciele religijni. Stanowisko Fiedotowa wydaje się jednak względnie oryginalne. Jest on bowiem raczej obrońcą humanizmu niż posthumanistą: antyhumanistycznych tendencji współczesności nie uważa bynajmniej za kulminację samobójczej dialektyki nowożytnego ducha. W konsekwencji humanizm nie jest tu pouczającym zbłądzeniem, ale wielką epoką, której dziedzictwo powinno być z pietyzmem zachowane. W tym kontekście bardzo znacząca jest i wysoka ocena etycznej i agnostycznej cywilizacji dziewiętnastego wieku, i stanowiąca jej dopełnienie krytyka Sołowjowowskiej wizji Antychrysta – filantropa.

Fiedotow uznaje więc zarówno konieczność uspołecznienia, jak i wartość wolności. Jego dramat zaczyna się wraz z odkryciem, że uspołecznienie jako takie – nie tylko „zła” socjalizacja faszystowska –

⁷ Por. idem: *Sud'ba impierij*, ibidem, s. 182 [pierwodruk w: „Nowyj Żurnal” 1947, nr 16].

prowadzi do ograniczenia wolności: z definicji polega ono przecież na kontroli i regulacji. Wolnorynkowy kapitalizm, nawet gdyby jego obrona nie była skazana na niepowodzenie, nie może być alternatywą, ponieważ, na mocy innego mechanizmu, wywołuje te same skutki: niewydolny ekonomicznie i podatny na kryzysy całe grupy społeczne pozbawia minimum dóbr koniecznego do korzystania z przysługujących im praw.

Rozwiązaniem tej historyczno-społecznej łamigłówki, której elementy najwyraźniej nie chcą do siebie przystawać, może być jedynie możliwie liberalne, a więc samoograniczające się, uspołecznienie, synteza socjalizmu i liberalizmu. Projekt tej syntezy, będący zarazem planem politycznych reform i wizją terapii kultury, Fiedotow nazywa niekiedy *chrześcijańskim socjalizmem*.

Powiedzmy od razu, że nie ma on charakteru utopijnego ani rewolucyjnego. Fiedotow jest zdeklarowanym antymillenarystą, zwolennikiem aktywnego eschatologizmu, traktującego twórczość kulturalną jako czyn soteryczny. Miarą jego niechęci do metod rewolucyjnych mogą być z kolei nadzieje na ewolucję i stopniową liberalizację państw faszystowskich, co jakiś czas dochodzące do głosu w tekstach z lat trzydziestych, oraz refleksje na temat historycznego fenomenu „wielkiej rewolucji”. „Wielka rewolucja”, czyli motywowana ideologicznie, angażująca masy, radykalna i wszechogarniająca przebudowa porządku społecznego i kultury, jest według niego bodaj największym nieszczęściem, jakie może się zdarzyć w dziejach narodu. Nie rozwiązując politycznych i społecznych problemów, uruchamia lawinę kolejnych reakcji i rewolucji, których skutkiem są masowe represje, rozpad społeczeństwa na zwalczające się obozy i pustosząca kulturę długotrwała wojna ideologiczna. Poucza o tym przykład Francji, gdzie „dopiero po stuleciu domowych wojen udało się odnaleźć równowagę życia politycznego”⁸.

Fiedotowską koncepcję socjalnego liberalizmu (czy też chrześcijańskiego socjalizmu) najłatwiej streścić rekapitulując poglądy jej autora na temat genezy socjalizmu i politycznej wolności w kulturze europejskiej. Fiedotow nie wątpi, że droga do syntezy wiedzie przez

⁸ Idem: *Prawda pobieżdionych*, op. cit., s. 61.

poznanie natury obu zjawisk, co z kolei zakłada pozanie ich przeszłości prawdziwej, a nie zmitologizowanej.

O ile Dostojewski postrzegał socjalizm jako produkt sekularyzacji katolicyzmu, będącego zafalszowaną formą chrześcijaństwa, Fiedotow uznaje go za wartościowy wytwór chrześcijaństwa autentycznego. Geneza socjalizmu ściśle wiąże się z chrześcijaństwem zarówno w planie doktrynalnym, jak i historycznym. W doktrynę chrześcijańską nie jest wpisany żaden konkretny model ustrojowy, pewne jej treści sprawiają jednak, że nie może ono, nie sprzeniewierzając się samemu sobie, uniknąć społecznego zaangażowania, i to zaangażowania o charakterze co najmniej „protosocjalistycznym”. Koncepcja Kościoła jako mistycznej wspólnoty, ideał braterstwa i nakaz miłości bliźniego, z którego wynika przede wszystkim obowiązek wspierania go w zaspokajaniu potrzeb materialnych, uniemożliwiają pogodzenie się z podziałami klasowymi i proletaryzacją. Nic dziwnego zatem, że przez całe średniowiecze Kościół z jednej strony organizował zakrojoną na ogromną skalę akcję wspierania ubogich, a z drugiej znacznie częściej, niż sądzimy, atakował istniejący porządek społeczny. Na potwierdzenie tej tezy Fiedotow przytacza między innymi radykalne wystąpienia ojców Kościoła Wschodniego – św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego. „W demaskowaniu społecznego zła – stwierdza – socjaliści, a nawet komuniści naszych czasów nie zdołali prześcignąć ojców z czwartego wieku. Z ust Chryzostoma i Bazylego Wielkiego słyszymy nawet Proudhonowskie *własność jest kradzieżą*”⁹. Owa teologia społecznej sprawiedliwości nie była oczywiście jedyną tendencją dającą o sobie znać w poczynaniach Kościoła; niemal od samego początku istniała również stanowiąca jej zaprzeczenie teologia nierówności. Przez długi czas pozostawała ona jednak na drugim planie i dopiero w okresie nowożytnym odniosła zdecydowane zwycięstwo. Wiązało się to z upowszechnieniem religijnego indywidualizmu protestanckiej proveniencji (wpłynął on zarówno na religijność katolicką, jak i prawosławną) i osłabieniem poczucia mistycznej jedności

⁹ Idem: *Cerkow' i socyjalnaja prawda. Tiezisy dla prawosławnoji sierii trudow Mirowogo Sowietu Cerkwiej*, [w:] idem: *Christianin w riewolucyi. Sbornik statiej*, Paryż 1957, s. 87.

Kościół jako wspólnoty wiernych. W okresie narodzin kapitalizmu Kościół po raz pierwszy opowiedział się jednoznacznie po stronie bogatych. Spóźnioną reakcją na to posunięcie była sekularyzacja socjalizmu, który na początku dziewiętnastego wieku, w pierwszej fazie swego rozwoju, miał jeszcze charakter religijny, a stał się ideologią antyreligijną, materialistyczną i rewolucyjną dopiero za sprawą Marksa. To oderwanie socjalizmu od chrześcijańskich korzeni jest jednak czymś sztucznym – o czym świadczy chociażby sprzeczność między teorią ekonomiczną i wątkiem moralistycznym w marksizmie – i być może okaże się tylko epizodem w jego dziejach.

Bardziej złożona była zdaniem Fiedotowa geneza wolności jako swoistej wartości oraz praktyki politycznej. Wyłoniła się ona w wyniku nie kontrolowanego przez nikogo, pełnego paradoksów i przypadków, procesu, którego początki sięgają średniowiecza. Istniejący wówczas rozdział władzy duchownej i świeckiej oraz system feudalnych przywilejów gwarantowały – przynajmniej wybranym – pewien zakres wolności sumienia i nietykalności cielesnej. Następnym etapem w powszechnej historii wolności stanowiły wojny religijne okresu reformacji: okazały się one traumatycznym doświadczeniem, w wyniku którego w kilku krajach, ze względów czysto praktycznych, wprowadzono szerszą tolerancję religijną. Potężnym czynnikiem liberalizującym był wreszcie rozwój kapitalizmu i nowożytnej nauki: wolność dopuszczono najpierw w wydzielonym obszarze rynku i poznania naukowego, by potem rozszerzyć ją na inne sfery życia. Z przyczyn, o których już mówiliśmy, Fiedotow nie mógł uznać rewolucji francuskiej za wydarzenie sprzyjające emancypacji, duże znaczenie przywiązywał natomiast do oddziaływania wzorów brytyjskich. Cały ten proces nie przebiegał bez zakłóceń – wolność była poważnie zagrożona w okresie absolutyzmu – doprowadził jednak do wyłonienia się burżuazyjnej demokracji, zapewniającej niespotykany w dziejach ludzkości zakres swobód. Wydarzenia tego Fiedotow nie uważał oczywiście za finał powszechnej historii wolności, i to nie tylko dlatego, że wiek dwudziesty przyniósł kryzys demokracji, którego wynik wciąż pozostawał niewiadomą. Historia wolności nie mogła dobiec końca, ponieważ nawet w najbardziej liberalnej zbiorowości społeczne zewnętrznie, kolektywne instytucje zdradzają tendencję do podporządkowywania sobie jedno-

stki kosztem jej słusznych praw. Tym samym skazani jesteśmy na niekończącą się, i poniekąd zawsze daremną, walkę o te prawa. Rosyjski myśliciel głosił program „liberalizacji permanentnej”¹⁰.

Historia wolności politycznej byłaby jednak niepełna bez ujawnienia jej głębokich duchowych przesłanek. Fiedotow nie miał wątpliwości, że ostateczne źródło i podstawową sankcję liberalnego kultu wolności stanowiła chrześcijańska antropologia traktująca osobę jako wartość absolutną i kładąca nacisk na przysługującą jej wolność wyboru. Wrogość wobec tendencji liberalnych, którą oficjalny Kościół demonstrował przez długie stulecia, musiał więc uznać za straszliwe, dziejowe nieporozumienie.

Nietrudno spostrzec, że w koncepcji Fiedotowa socjalizm oraz szeroko rozumiany liberalizm były zjawiskami analogicznymi ze względu na swą genezę i miejsce w kulturze. Obie idee znajdowały ostateczną legitymizację w niezbywalnych prawdach autentycznego chrześcijaństwa i były niejako ich derywatami, choć na skutek falsyfikacji chrześcijaństwa znalazły się z nim w konflikcie. A że chrześcijaństwo (przy całym swym uniwersalizmie) jedynie w kulturze europejskiej było religią dominującą, idee te nigdzie indziej nie mogły się zrodzić i należały do kanonu wartości specyficznie europejskich. W wypadku wolności politycznej także z tego powodu, że była ona wytworem szczególnego zbiegu okoliczności zwanego historią Europy. Oznaczało to, że duchowe odrodzenie Europy, odzyskanie przez nią „religijnej prawdy”, otwierałoby drogę do syntezy socjalizmu i liberalizmu i że synteza ta byłaby summą idei określających europejską tożsamość.

Fiedotow potrafił dość dokładnie opisać polityczne efekty, czy może polityczne przesłanki, takiej syntezy. Demokrację należało jego zdaniem uczynić bardziej „korporacyjną” i „organiczną” poprzez wzmocnienie władzy wykonawczej i ograniczenie roli partii politycznych. Ich funkcję miały przejąć rozmaite terytorialne i zawodowe wspólnoty wyłaniające delegatów do ciał wyższej instancji (wykořzystanie wzorów sowieckich było dopuszczalne, a nawet wskazane). Nie

¹⁰ Por. idem: *O swobodzie* [w:] idem: *Zaszczita Rossii*, Paryż 1988, s. 235 [pierwodruk (w:) „Nowaja Rossija” 1939, nr 63].

brzmi to wszystko najlepiej, pamiętajmy jednak, że pomysły te rodziły się w czasach, gdy decyzyjny niedowład demokracji parlamentarnej mógł w każdej chwili skończyć się jej ostateczną katastrofą. Swoich propozycji Fiedotow nie traktował zresztą dogmatycznie, podkreślając na każdym kroku, że o ostatecznym kształcie „neodemokracji” – różniącej się od znanego nam parlamentaryzmu „jak architektura Le Corbusiera od klasycystycznej *Chambre des députés*” – przesądzi, konfrontacja z rzeczywistością¹¹.

Od początku wojny rosyjski autor był też żarliwym propagatorem europejskiego, czy wręcz euroamerykańskiego, zjednoczenia. Przewidywał, że zwycięstwo aliantów doprowadzi do powstania demokratycznej federacji pod kuratelą Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii. Wyłonienie się takiego organizmu nie oznaczałoby dominacji jednego modelu ekonomicznego, w różnych jej częściach istniałyby raczej różne odmiany „gospodarki mieszanej”, jednakże jako nowa forma kontroli i organizacji życia społecznego sprzyałoby na pewno tendencjom socjalistycznym. Pisząc o przyszłej federacji, Fiedotow chętnie porównywał współczesną sobie Europę do Grecji doby wojny peloponeskiej, która „stanęła przed wyborem: jedność lub śmierć”¹². Była to przemyślana, starannie dobrana analogia, sugerująca, że istnieją także kulturowe przesłanki dla zjednoczenia. Fiedotow wierzył (i niechybnie chciał wierzyć), że identyfikacja ze wspólnotą narodową będzie odgrywać coraz mniejszą rolę, wypierana przez poczucie przynależności do wspólnoty lokalnej (regionalizm) i ponadnarodowej (federalizm).

Powiedzieliśmy już jednak, że zbawienna synteza socjalizmu i liberalizmu możliwa była jego zdaniem jedynie na gruncie autentycznego chrześcijaństwa, jako efekt duchowego odrodzenia Europy. Warunkiem powodzenia zarówno reformy politycznej, jak i społecznej przebudowy był zatem „skok świadomości”, „rewolucja duchowa”. Jest rzeczą charakterystyczną, że Fiedotow wyraża się o niej w sposób bardzo mglisty, ograniczając się zazwyczaj do skonstatowania jej nie-

¹¹ Por. idem: *Nasza diemokratija* [w:] idem: *Christianin w riewolucyi*, op. cit., s. 144 [pierwodruk (w:) „Nowyj Grad” 1934, nr 9].

¹² Idem: *Nowyj idol* [w:] idem: *Tjazba o Rossii*, op. cit., s. 188 [pierwodruk (w:) „Sowriemiennye Zapiski” 1935, nr 57].

odzwonności, i nie wskazuje żadnych działań mogących ją przyspieszyć. Można w tym widzieć słabość jego rozumowania, lukę w wywodzie, unik; z innego punktu widzenia milczenie to wydaje się jednak zupełnie uprawnione. Duchowa przemiana może być przecież jedynie aktem wewnętrznej wolności, całkowicie niezdeterminowanym nawróceniem. Toteż nie jesteśmy w stanie jej wymóc ani nawet dokładnie przewidzieć form, jakie przybierze. O tym, że jest w ogóle możliwa zdaniem Fiedotowa paradoksalnie świadczy ogrom zła, jakiego dopuścił się człowiek dwudziestego wieku. Albowiem skoro jest on istotą wolną, nie można wykluczyć wlotu proporcjonalnego do upadku, który już nastąpił. Cała konstrukcja Fiedotowa, wszystkie jego prognozy i nadzieje wspierają się zatem na wierze w możliwość decydującego, niewidzialnego poruszenia ducha.

Świadczy to niewątpliwie o jego przywiązaniu do wizji człowieka jako istoty obdarzonej metafizyczną wolnością, ale nie czyni zeń jeszcze liberała. Jakże raczej skłaniają nas ostatecznie do uznania, że jego synteza ma charakter liberalny? Czy jest on chrześcijańskim socjalistą czy socjalizującym liberałem? A może nie ma tu żadnej różnicy?

Niepodobna rozstrzygnąć tę kwestię przy pomocy samych tylko cytatów – zbyt często wzajemnie by sobie przeczyły – warto jednakże przytoczyć dwie wypowiedzi, które powinny naprowadzić nas na rozwiązanie. „Dla chrześcijańskiego polityka wolność osoby bezspornie zajmuje pierwsze miejsce w hierarchii wartości: jest ważniejsza od wszelkich form politycznych. Ale ona sama nie jest polityczną formą, a tym bardziej formą związaną z demokracją”¹³. „Wszelka wolność, także ekonomiczna, jest wielkim dobrem. Ale wszelki porządek jest ograniczeniem wolności”¹⁴. Tenor tych wypowiedzi jest bez wątpienia liberalny, tyle że nie jest to już głos liberalizmu naiwnego, pokładającego bezgraniczne zaufanie w odziedziczonych po przeszłości formach ustrojowych, gwarantujących jakoby harmonijną koegzystencję wszystkich rodzajów wolności, ale liberalizmu wyposażonego w przenikliwą świadomość krytyczną. Pozwala ona dostrzegać niedostatki

¹³ Idem: *Nasza diemokratija*, op. cit., s. 147.

¹⁴ Idem: *Opozdawszije* [w:] idem: *Zaszczita Rossii*, op. cit., s. 308 [pierwodruk (w:) „Nowaja Rossija” 1940, nr 84].

zastanych instytucji, zagrożenia zewnętrzne (totalitaryzm) i wewnętrzne (sprzeczności między różnymi rodzajami wolności w życiu społecznym) czy konieczność ciągłego odtwarzania i rozszerzania obszaru wolności („liberalizacja permanentna”). Dla świadomości takiej wolność jest wytworem skomplikowanego układu różnorodnych czynników (ekonomicznych, prawnych, politycznych, moralnych), zmieniającego się zależnie od okoliczności. Wyklucza to rzecz jasna wszelki redukcjonizm (w szczególności redukcjonizm ekonomiczny) i pomaga wyzbyć się konserwatywnego lęku przed zmianą. Niebezpieczeństwu nieodpowiedzialnego reformizmu i lekkomyślnego eksperymentatorstwa zapobiega się poprzez uznanie pewnych zasad za absolutnie nienaruszalne (w interesującym nas wypadku zalicza się do nich „wolność formalną”, czyli gwarantowane przez państwo prawa jednostki, oraz rządy prawa, pomija się natomiast na przykład powszechne i bezpośrednie wybory). Wszystko to są elementy teorii społeczeństwa otwartego¹⁵ i właśnie liberalnym teoretykiem społeczeństwa otwartego żyjącym w czasach wielkiego kryzysu wolności był Georgij Fiedotow.

Jego epoka dobiegła końca. Jego filozofia polityczna nie stała się jednak przebrzmiałą teorią, lecz pozostaje cennym komentarzem do współczesnej rzeczywistości. Jest aktualna przynajmniej o tyle, o ile brak postulowanej przezeń syntezy stanowi ciągle zagrożenie dla wolności. Wielki kryzys wolności nie zakończył się bowiem jej rozwiewającym wszelkie obawy tryumfem. (Czy zresztą mogło być inaczej, skoro jej historia nie ma końca?) Liberalna koncepcja wolności, czyli przekonanie o potrzebie maksymalizowania *libertas minor*, jest dziś wytrwale atakowana co najmniej z dwóch stron – z pozycji ekonomicznego neoliberalizmu oraz paternalistycznego religijnego tradycjonalizmu. Jeśli kryzys wolności w latach trzydziestych był kolosalnych rozmiarów kataklizmem, dziś mamy raczej do czynienia ze skrycie postępującą erozją, tym groźniejszą, że każda z antyliberalnych sił pretenduje do panowania nad innym obszarem życia społecznego – ekonomiczny neoliberalizm, będący w istocie marksizmem *à rebours*,

¹⁵ Por. R. Dahrendorf: *Rozważania nad rewolucją w Europie*, przeł. M. Gottesmann, Warszawa 1991.

chciałby ostatecznie zdesocjalizować gospodarkę, podczas gdy religijny tradycjonalizm marzy o hegemonii w dziedzinie kultury¹⁶. W naszej części postkomunistycznej Europy konfiguracja ta jest aż nazbyt czytelna. Pozostaje pytanie, na które odpowiemy już przy innej okazji: czy mamy tu do czynienia jedynie z lokalnym kryzysem wolności, czy też z tendencją charakterystyczną dla świata Zachodu w ogóle, która ze szczególną siłą ujawnia się na jego obrzeżach?

¹⁶ Por. B. Ackermann: *Przyszłość rewolucji liberalnej*, przeł. H. Grzegółowska-Klarkowska, Warszawa 1996, s. 36–41.

Wydajność i wolność

(Kryzys kultury industrialnej w diagnozie Borysa Wyszesławcewa)

Za najważniejszą książkę Borysa Wyszesławcewa uważa się zazwyczaj *Etykę przemienionego Erosa*¹. Jednakże to nie dokonania w dziedzinie filozofii moralnej – same w sobie z pewnością warte uwagi – przesądzają o wyjątkowym znaczeniu tego filozofa w dziejach myśli rosyjskiej. Z tego punktu widzenia jego najważniejszym osiągnięciem jest raczej, nie doceniana ciągle, refleksja nad historią i życiem społecznym². Podsumowuje ją wydany we wczesnych latach pięćdziesiątych *Kryzys kultury industrialnej*³.

¹ Por. B. P. Wyszesławcew, *Etika priobrazonnogo Erosa*, Moskwa 1994.

² Postać Wyszesławcewa bagatelizuje się lub pomija w wielu opracowaniach. Tam zaś, gdzie docenia się jego wkład w rosyjską filozofię, na ogół bagatelizuje się znaczenie *Kryzysu*... Por. A. F. Zamalejew: *Lekcyi po istorii russkoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 1994; W. Jemielianow, A. I. Nowikow: *Russkaja filozofija sieriebriannogo wieka*, Jekatierinburg 1995; W. W. Zieńkowski: *Istorija russkoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991; A. Niebolsin: B. P. Wyszesławcew [w:] *Russkaja rieligiozno-filozofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, [red.] N. Poltorackij, Pittsburgh 1975; A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995; W. Sapow: *Filozof priobrazonnogo Erosa* [w:] P. B. Wyszesławcew: *Etika priobrazonnogo Erosa*, Moskwa 1994; B. Lewickij: *Boris Pietrowicz Wyszesławcew* [w:] *Oczerki po istorii russkoj filozofskoj i obszczestwiennoj mysli*, Frankfurt/Main 1981; także hasło *Wyszesławcew* [w:] *Filozofy Rossii XIX–XX stoletij. Biografii, idiei, trudy*, [red.] P. W. Aleksiejew, Moskwa 1993.

³ Por. B.P. Wyszesławcew: *Krizis industrialnoj kultury. Marksizm, nieoscocyalizm, neoliberalizm* [w:] idem: *Soczinienija*, Moskwa 1995 [dalej używam skrótu KIK]. Pierwsze wydanie *Kryzysu*... ukazało się w Nowym Jorku w roku 1953. Por. też idem: *Filozofskaja niszczeta marksizma* [w:] idem: *Soczinienija*, op. cit. [dalej FNM].

Książka ta w jakiś sposób dopełnia, a zarazem przekracza rosyjską tradycję historiozoficzną, której początek dało wystąpienie Czaadajewa czy – jak chcą inni – mnicha Filoteusza. Jak dotąd, jest to ostatnia w historii rosyjskiego piśmiennictwa poważna, usystematyzowana i mająca charakter gruntownej rozprawy teoretycznej krytyka kultury zachodniej. Po Wyszesławcewie problematyka ta nie znika oczywiście z pola widzenia rosyjskich intelektualistów, zostaje jednak w całości zawłaszczona przez eseistykę, publicystykę i literaturę piękną. Jednym z powodów tej reorientacji jest kryzys rosyjskiej filozofii związany po prostu z wymieraniem myślicieli rosyjskiego renesansu, którzy z jakichś powodów nie wychowali następców i nie znaleźli kontynuatorów. Nie jest to jednak powód jedyny. To, że filozoficzna krytyka Zachodu kończy się w Rosji na Wyszesławcewie, ma również inne jeszcze, wewnętrzne przyczyny. Myśliciel ten, jak się przekonamy, wyczerpuje możliwości tradycji historiozoficznej, bez której nie mógłby być sobą. Pewne specyficzne dla niej pojęcia (*sołbormost'*) czy tendencje (antyokcydentalizm) modyfikuje w taki sposób, że uzyskują one sens niemal całkowicie odmienny od pierwotnego.

Kryzys kultury industrialnej powstawał w okresie szczytowego natężenia zimnej wojny i odzwierciedla jakoś ducha epoki, jej lęki i obsesje. Już na pierwszej stronie autor wspomina o walkach toczących się właśnie w Korei i realnej groźbie konfliktu atomowego. Tym bardziej należy podkreślić, że powracające w rozważaniach Wyszesławcewa pytanie o wynik dziejowej rywalizacji nawet przez chwilę nie wyznacza temporalnego horyzontu jego historiozofii, jak każda historiozofia zwróconej ku przyszłości. Rzecz znamienita: w czysto politycznych prognozach dotyczących losów ZSRR filozof nie potrafi zachować konsekwencji. Wiele razy stwierdza, że przerażająca wizja tryumfu komunistycznego totalitaryzmu nie jest, niestety, nierealna; kiedy indziej wyraźnie daje do zrozumienia, że upadek tej właśnie formy ustrojowej uważa za nieuchronny. Niekonsekwencja ta staje się zupełnie zrozumiała, gdy uświadomimy sobie, że choć wynik globalnych zmagani ani przez chwilę nie jest mu obojętny, przyjęta przezeń diagnoza kryzysu kultury, uniemożliwia uznanie politycznej klęski ZSRR za przewyciężenie kryzysu i rozwiązanie „problemu XX wieku”. Wyszesławcew wyraźnie daje do zrozumienia, że rozstrzygnięcie

zmagani o światową hegemonię, będące faktem czysto politycznym, nie zdezaktualizuje podjętej przezeń problematyki i nie uchyli jego diagnoz. *Kryzys kultury industrialnej*, podobnie jak cała historiozofia Wyszesaławcewa, adresowany jest więc nie tylko do współczesnych, ale i do „postkomunistycznej potomności”. Już to chociażby sprawia, że koncepcja Wyszesaławcewa, zajmująca szczególne miejsce w dziejach rosyjskiej myśli, może być interesująca nie tylko jako zjawisko historyczne.

*

Całość historiozoficznych rozważań Wyszesaławcewa sprowadzić można do krytyki i projektu terapii cywilizacji industrialnej. W porządku rozumowania – choć niekoniecznie w porządku wykładu – krytykę musi poprzedzać ustanowienie kryteriów oceny. Zacniemy od ich rekonstrukcji, by potem przejść do omówienia krytycznej diagnozy i planu przeciwdziałania destrukcyjnym tendencjom.

Nie ulega wątpliwości, że Wyszesaławcew jest zdeklarowanym zwolennikiem personalizmu. Oznacza to, że ludzkie indywiduum uznaje on za byt supranaturalny, wolny i twórczy, nie dający się zredukować do innych i niepowtarzalny. O ile stanowisko takie nie jest niczym oryginalnym na tle rosyjskiej filozofii religijnej (stanowi ono nieomal *locus communis* filozofii Bogoczłowieczeństwa, choć trzeba zaznaczyć, że występuje w wielu wariantach, nieraz wyraźnie różniących się od siebie rozłożeniem akcentów i rozbieżnych w konsekwencjach „światopoglądowych”), za stosunowo oryginalne wypada uznać przedstawione przez Wyszesaławcewa uzasadnienie. Podczas gdy większość myślicieli rosyjskiego renesansu, broniąc personalizmu, pozostaje na gruncie filozofii religijnej – co koniec końców oznacza, jak się zdaje, posługiwanie się argumentacją religijną, którą uprawomocnia raczej własne doświadczenie wewnętrzne i interpretacja Pisma niż autorytet instytucji – Wyszesaławcew usiłuje odgranaczyć argumentację religijną od filozoficznej, nie rezygnując z żadnej z nich. Sięgając po język religii – stwierdza – możemy powiedzieć, że o wartości osoby przesądza jej „boskie pochodzenie”, obecne w niej nadnaturalne „światło Logosu” (KIK, s. 351–352). Filozoficznym argumentem na rzecz personalizmu byłaby z kolei właściwa *ego* zdolność wątpienia. To, że może

ono kwestionować wszystko, nie tylko normy i wartości, ale i fakty – wszelki fakt można przecież podważać, pytając, czy nie jest złudzeniem – stanowi potwierdzenie jego wolności, którą znów byłaby nie do pomyślenia, gdyby nie wykraczało ono poza to, co wobec niego „zewnętrzne” – poza rzeczywistość, przyrodę, historię, kulturę (por. KIK, s. 352). W obu wypadkach konkluzja jest w istocie ta sama – osoba, jako wolna i transcendująca swój „świat”, okazuje się „miarą wszechrzeczy” – instancją powołaną do wydawania sądu o „świecie”.

Wysześlawcew podkreśla jednak, że osoba choć wolna i *transcendująca*, nie jest bynajmniej *transcendentna*. Jednostka, właśnie ze względu na przysługującą jej wolność, może wyrzec się swojej autonomii, a ściślej: nigdy jej nie osiągnąć. Podlega zatem zewnętrznym ograniczeniom, ale też zawsze może się przeciwko nim zbuntować. Pozbawienie wolności, uwięzienie w historycznej czy społecznej immanencji, ma charakter *teresis*, czyli wydziedziczenia, „sprzecznego z naturą” kalectwa (KIK, s. 418), nigdy jednak – przesądza o tym metafizyka osoby i ludzkiej wolności – nie może być całkowite i nieodwracalne – nie istnieje Arystotelesowski „niewolnik z natury” (KIK, s. 417). W konsekwencji autonomia i wolność osoby okazują się jej niezbywalnym prawem, nie są jednak czymś danym.

Tak pojęty personalizm stanowi uzasadnienie wypracowanej przez Wysześlawcewa filozofii prawa, znajdując zarazem dopełnienie w rozważaniach na temat pracy i twórczości.

W analizach rosyjskiego myśliciela pojęcie prawa występuje w ścisłym powiązaniu z pojęciem władzy, jest bowiem jego antytezą. Wysześlawcew nazywa władzą relację pomiędzy indywiduami, polegającą na częściowym panowaniu nad wolą innego bez jego przyzwolenia. Jest to, rzecz jasna, równoznaczne z niedobrowolnym podporządkowaniem się woli innego przez osobę zdominowaną. Właśnie fenomen niedobrowolnego podporządkowania się stanowi klucz do zrozumienia posępnego fenomenu władzy. Choć nie można jej ustanowić nie wywierając presji, nie sprowadza się ona bynajmniej do nagiej przemocy, prostego zastosowania siły, „możemy [...] rozdeptać mrowisko, ale w żaden sposób nie jesteśmy w stanie uzyskać władzy nad mrówkami” (KIK, s. 341). Relacja podporządkowania, i sama władza, pojawia się wówczas, gdy w sytuacji nacisku, sprowadzającego się do

mniej lub bardziej wyrafinowanej kombinacji gróźb, obietnic i pokus, wyrzekam się prawa do decydowania o sobie i pozwalam, by „obce ja pod pewnymi względami zajmowało miejsce mojego własnego” (KIK, s. 342). Oznacza to, że władza ma charakter arbitralny, a jej decyzje nie mogą być kwestionowane i nie wymagają uzasadnienia. W historycznej i społecznej empirii ustanowienie władzy na ogół nie ma charakteru jednorazowego aktu, przybiera raczej formę *creatio continua*: władza odtwarza się nieustannie, ponawiając represje i własne rytuały, reżyserując ceremonie i manipulując symbolami (por. KIK, s. 342). Stanowi ona oczywiście potężną siłę organizującą zbiorowość i w wielu sytuacjach umożliwia jej skuteczne działanie, budzi jednakże moralny sprzeciw, ponieważ z definicji polega na ograniczeniu autonomii osoby i podporządkowaniu jej kapryswi innego. Odczucie, iż władza jest moralnym skandalem, daje początek idei prawa; ostatecznym celem prawa, jego ideałem, jest organizacja obywatela się w ogóle bez władzy – w tym sensie „prawo idealne zawiera w sobie moment anarchii” (KIK, s. 344)⁴.

W rzeczywistości historycznej nigdy oczywiście nie mamy do czynienia z władzą lub prawem w czystej postaci, ale z ich dialektycznym zespoleniem. Każda, nawet najbrutalniejsza władza, usiłuje legitymizować się poprzez prawo, prawo z kolei nie jest w stanie obejść się bez władzy, podobnie jak ona odznacza się apodyktycznością i wymaga bezwzględного posłuchu. Z punktu widzenia świadomości prawnej mamy tu do czynienia z antynomią (prawo mające chronić przed przemocą samo po nią sięga), która zdaniem Wyszesławcewa znajduje rozwiązanie tylko tam, gdzie prawo powstaje w wyniku wolnej umowy wolnych podmiotów, a więc w samorządzącej się zbiorowości, jaką jest demokracja. Pomiędzy państwem prawa i demokracją istnieje „substancjalny”, „istotowy” związek: prawo uwalnia się od momentu przemocy, tylko wówczas, gdy jest tworzone przez obywateli. Realnie istniejących demokracji Wyszesławcew nie uznaje oczywiście za wcielenie ideału organizacji obywatela się bez władzy, podkreśla jednak, że zbliżają się one do niego tak bardzo, iż muszą być uznane za wielką wartość polityczną i że ideał ten nie mógłby realizować się w formie innej

⁴ Por. A. Walicki: op. cit., s. 76.

niż demokratyczna. Demokracja ze swej natury jest systemem otwartym i niestrudzenie dążącym do ideału, „nie jest czymś stabilnym, niezmiennym, przeciwnie – znajduje się w ciągłym ruchu, nieustannie się przebudowuje, podejmując coraz to nowe zadania” (KIK, s. 337).

Powiedzieliśmy już, że opis kondycji osoby, byłby niepełny bez uwzględnienia problematyki pracy i twórczości. Zdaniem Wyszesaławcewa zdolność tworzenia, tak jak i wolność – twórczość, jest przeciw jej szczególnym przejawem – w mniejszym lub większym stopniu przysługuje wszystkim osobom. Prawo do tworzenia jest więc – tak samo jak prawo do wolności – metafizycznie uzasadnionym prawem człowieka. Wydaje się wręcz, że Wyszesaławcew uznaje twórczość za najważniejszą z ludzkich manifestacji wolności, wyraźnie bowiem daje do zrozumienia, że odebranie możliwości tworzenia jest dla świadomości szczególnie destrukcyjne (por. KIK, s. 412). Twórczość pozostaje w dialektycznym sprzężeniu z pracą, tak jak prawo pozostawało w sprzężeniu z władzą. Oznacza to, że nawet najbardziej wysublimowanej twórczości właściwy jest moment pracy, czyli działania mechanicznego i nużącego, nie wymagającego inicjatywy, a każdej pracy – moment twórczości. Ludzkie działania, w różnych proporcjach łączące oba te pierwiastki, stanowią *continuum*, na którego krańcach znajduje się twórczość wielkiego artysty i mozól niewolnika, a gdzieś pomiędzy nimi praca zegarmistrza czy utalentowanego krawca (KIK, s. 209). W przeciwieństwie do twórczości, praca nie jest jednak wartością, nie ma w niej nic pozytywnego.

Ta afirmacja twórczego działania podlega wszakże znaczącemu ograniczeniu. Polemizując z pełną rozmachem, antropocentryczną i eschatologiczną filozofią Bierdiajewa, w której każdy akt twórczy ma wyższy sens soteryczny, Wyszesaławcew odnotowuje istnienie „złej twórczości” obok „twórczości dobrej”. W jakimś sensie dziełami twórców były także wieża Babel i totalitarne imperia dwudziestego wieku (por. KIK, s. 425). Właśnie na przeoczeniu zjawiska „złej twórczości” polega główny mankament Bierdiajewowskiej eschatologii. Bierdiajew nie rozumiał, że twórczość jest wartością o tyle, o ile konstyтуuje osobę, lecz nie jest sama przez się działaniem moralnym, że przynależy do specyficznej sfery wartości „personicznych”, nie pokrywających się z etycznymi.

Cywilizacja industrialna, wielki temat i „przeklęty problem” Wyszewa, pod wieloma względami stanowi właśnie przykład „złej twórczości”. Można ją zwięźle scharakteryzować jako cywilizację „mas używających techniki [*technicznej aparat*] i wykorzystywanych przez technikę” (KIK, s. 185). Zapewnia zaspokojenie potrzeb materialnych na skalę nigdy dotąd nie spotykaną, lecz jednocześnie ujarzma osobę, traktując ją w sposób czysto instrumentalny, co jest już tylko prostą konsekwencją uogólnienia obowiązującej w sferze techniki reguły skuteczności i pragmatyzmu na „sferę moralności, prawa i polityki” (KIK, s. 381). Odbywa się to kosztem metafizycznych praw osoby – za cenę ograniczenia jej wolności i prawa do tworzenia. Pod presją nie znoszących sprzeciwu mechanizmów industrializmu, osoba nie podejrzewająca, że może istnieć jakkolwiek alternatywa dla jego swoistego etosu, programowana w swoich zachowaniach przez potężną propagandę, której odmianami są reklama i ideologiczna indoktrynacja, pada ofiarą *teresis*, wyrzeka się swej istoty i cierpi, nie znając źródeł swego cierpienia.

Geneza cywilizacji (czy też kultury) industrialnej – Wyszewa w odróżnieniu od wielu współczesnych mu myślicieli rosyjskich nie rozgranicza rygorystycznie tych terminów, choć wyraźnie rozgranicza pojęcia – wiąże się ściśle z rozwojem Zachodu. Impulsem, który dał początek industrialnemu przełomowi w dziewiętnastym wieku, był oszałamiający rozwój europejskiego przyrodoznawstwa i nauk ścisłych oraz będący jego następstwem, nie mający precedensu w dziejach, skok technologiczny. Ten naukowy, i w konsekwencji techniczny, przełom stał się z kolei możliwy dzięki swobodzie twórczych poszukiwań zagwarantowanej przez społeczeństwo liberalne. Cywilizacja industrialna narodziła się zatem w łonie zachodniej kultury liberalnej. Wyszewa nie wątpi jednak, iż pomimo wyraźnie okcydentalnego rodowodu, ma ona charakter globalny. Tym samym kulturowy dualizm klasycznych słowianofilów, na równi z pluralizmem ich późnych wnuków (od Danilewskiego po euroazjatów), odrzuca na rzecz silnie akcentowanego uniwersalizmu.

Zło industrializmu polega zatem na jego destrukcyjnym oddziaływaniu na osobę. Tę właściwość współczesnego świata – zdaniem Wyszewa – można ująć jeszcze inaczej: jako konflikt demokracji

i technokracji. Zrodzony w łonie liberalizmu industrializm pozostaje doń w wyraźnej opozycji: nie tylko dlatego, że mentalność industrialna stanowi dokładną antytezę mentalności liberalnej, ale i dlatego, że aparat liberalnego państwa działa na innych zasadach niż fabryka i cała machina przemysłowa. O ile w sferze państwa decydujące znaczenie ma prawo, w sferze przemysłu stosunki międzyludzkie oparte są na relacji władzy. Wyjaśnialiśmy już, co oznacza to przeciwieństwo.

Opisując w ten sposób antynomie cywilizacji industrialnej, rosyjski myśliciel nie może rzecz jasna wyłączyć z jej obszaru szczególnej formy organizacji społecznej, jaką jest totalitaryzm. Powtarza wielokrotnie, że dokładnie ta sama „tendencja industrialna” daje o sobie znać i na Zachodzie, i w ZSRR, tyle że w drugim wypadku odniosła już całkowite zwycięstwo nad spuścizną liberalizmu. Totalitaryzm to wedle diagnoz Wyszelsławcewa taki system, w którym szala zdecydowanie przechyliła się na stronę władzy, opanowującej na równi sferę gospodarki i polityki. Taka ocena stanowi kolejny przejaw wspomnianego już historiozoficznego uniwersalizmu Wyszelsławcewa, zwłaszcza że totalitaryzm nazywa on państwowym kapitalizmem (w praktyce odnosi się to przede wszystkim do komunizmu typu sowieckiego – jedynej totalitarnej dyktatury, która nie tylko przetrwała drugą wojnę światową, ale i wyszła z niej poważnie wzmocniona). W kapitalizmie państwowym zło kapitalizmu i cywilizacji industrialnej osiąga ekstremum. Nigdzie osoba nie jest bardziej ubezwłasnowolniona przez „aparat” niż tutaj. Można oczywiście zapytywać, jak doszło do tego, że urzeczywistnienie marksistowskiego projektu, skończyło się radykalizacją zła, któremu miało położyć kres. W pierwszej chwili wydaje się przecież, że intencje autora *Kapitału* były co najmniej zbieżne z intencjami autora *Kryzysu*... Czyż w obu wypadkach nie chodziło o obronę osoby przed alienacją?

Odpowiedź na to pytanie wymaga omówienia Wyszelsławcewowskiej krytyki marksizmu (por. KIK, s. 199–287; FNM, pass.). Powiedzmy najpierw kilka słów o jej ogólnych założeniach. Wyszelsławcew przedstawia marksizm (którego kwintesencją, nie zaś deformacją, jest jego zdaniem koncepcja leninowsko-stalinowska) jako doktrynę pełną błędów teoretycznych, wtórną, a wreszcie demagogiczną. Właśnie demagogiczny charakter marksizmu sprawia, że pewne jego wątki o zu-

pełnie podstawowym znaczeniu pozostają niejako ukryte i mogą ująć uwagi, choć klasycy, niekonsekwentni w swych mistyfikacjach, zdradzają się gdzieś tam ze swymi prawdziwymi przekonaniem. Sam Karol Marks w opinii autora *Kryzysu...*, przy wszystkich wadach swej osobowości, był myślicielem nie pozbawionym dobrych intencji. Niestety, również tam, gdzie szedł za głosem swych szlachetnych etycznych intuicji, padał ofiarą straszliwych nieporozumień.

Przykładem błędnej konstrukcji teoretycznej może być materializm historyczny uzależniający rozwój społeczny i kulturową „nadbudowę” od postępu technologicznego. Wyszesałcew podkreśla, że Marks całkowicie zlekceważył rolę twórczości w procesie produkcji, a przecież każde odkrycie naukowe i każdy wynalazek są nieprzewidywalnym i nie dającym się wyprowadzić z przesłanek materialnych spontanicznym poruszeniem ducha, manifestacją jednostkowej wolności. W konsekwencji, nawet jeśli całokształt życia społecznego i kultury determinowany jest przez technologię, ta ostatnia stanowi produkt ludzkiego ducha, jej nieprzewidywalna jak wolność ewolucja nie może być prognozowana, a historycystyczne proroctwa nie mają wartości naukowej. Tę jednostronność Marksowskiego myślenia Wyszesałcew nazywa „fetyszyzmem pracy” i uznaje za paradoksalną – wszak Karol Marks sam był twórcą, a marzenie o rewolucyjnej filozofii było marzeniem o zmieniającej świat twórczości.

Jeszcze wyraźniej – powiada autor *Kryzysu...* – „fetyszyzm pracy” przejawia się w mającej zasadnicze znaczenie z ideologicznego punktu widzenia teorii wartości dodatkowej, jeśli pominąć ideologiczną otoczkę, przejętej w całości od Smitha i Ricarda. Głosi ona, iż część pracy robotnika pozostaje nieopłacana. Zatrzymywanie powstałej nadwyżki wartości przez kapitalistę stanowi istotę wyzysku, który zaniknie dopiero po uspołecznieniu środków produkcji i likwidacji klas posiadających. Ma to zapewnić niesłychany przyrost potencjału technologicznego i produkcyjnego, raz na zawsze wyzwalać człowieka z zależności od przyrody.

Zdaniem Wyszesałcewa w teorii wartości dodatkowej Marks nie tylko się myli, ale i uprawia świadomą demagogię. W procesie produkcji uczestniczy nie tylko robotnik-wytwórca, ale i specjaliści, których praca ma charakter bardziej twórczy i nie powinna pozosta-

wać bez zapłaty, czyli przyznania im części wartości dodatkowej. Uczestniczy w nim wreszcie kapitalista, czy ściślej kapitał, który musi odtwarzać się poprzez zatrzymanie reszty wartości dodatkowej, jeśli tylko proces produkcji ma nie ulec zahamowaniu. W konsekwencji: albo zatrzymywanie wartości dodatkowej nie jest wyzyskiem (i kapitalizm jest systemem sprawiedliwym), albo będzie praktykowane także w komunizmie (i komunizm systemem sprawiedliwym nie jest). Jest to dylemat marksistowskiej teorii pracy, z którym uporać się można jedynie wprowadzając nowe pojęcie kapitalizmu i wyzysku.

Rosyjski myśliciel przypomina więc, że wyzysk jest kategorią etyczną i nie może być definiowany ekonomicznie. Nie polega on na zatrzymywaniu wartości dodatkowej, ale na instrumentalnym traktowaniu jednostki, co może, lecz bynajmniej nie musi, przybierać formy niesprawiedliwego podziału zysków. Pojęcie kapitalizmu zaś – jak już wspominaliśmy – rozszerza na totalitarny socjalizm, likwidujący wprawdzie – nawet fizycznie – kapitalistów jako klasę, lecz nie likwidujący władzy kapitału. „Moc” kapitału wzrasta tu niepomierne za sprawą centralizacji i monopolizacji, nieosiągalnej na taką skalę w systemie liberalnym. Tak oto totalitarny socjalizm okazuje się państwowym kapitalizmem, czyli skrajną formą kapitalizmu monopolistycznego. Karol Marks – podsumowuje Wyszelsławcew – błędnie rozpoznał przedmiot swej krytyki: w istocie – i widać to doskonale na przykładzie wstrząsających opisów proletaryzacji towarzyszącej uprzemysłowieniu – właściwym przedmiotem jego ataku był industrializm. Nietety, utożsamivszy go z leseferystycznym kapitalizmem, Marks zaproponował terapię, która musiała okazać się przeciwskuteczna.

Marksizm, uznany przez Wyszelsławcewa za nurt dominujący w tradycji socjalistycznej i najpełniej wyrażający jej ducha, był więc nieodwołalnie skompromitowany przez wynik sowieckiego eksperymentu, niezależnie od przyszłych politycznych losów ZSRR, czyli wyniku zimnej wojny. Stawiało to w całej ostrości kwestię przyszłości tradycji socjalistycznej, ewentualnych, tym razem nieutopijnych, metod terapii industrializmu oraz przeszłości i nowych form liberalizmu.

Najpóźniej w połowie stulecia Wyszelsławcew konstatuje głęboki kryzys tradycji socjalistycznej, podzielonej na socjaldemokrację, w koalicji z liberalizmem występującą przeciwko totalitaryzmowi, i totali-

tarną lewicę prosowiecką. Starając się uchwycić istotę socjalizmu i różnych jego odmian – powiada – należy brać pod uwagę nie jego ideał polityczny, nie cel, ku któremu zmierza, tutaj bowiem, tak jak i inne orientacje, posługuje się językiem wartości uniwersalnych, ale środki proponowane dla urzeczywistnienia tych wartości oraz sposób, w jaki definiuje swojego przeciwnika. Zastosowanie drugiego kryterium umożliwi wyodrębnienie trzech odmian socjalizmu. Jako ruch z istoty antykapitalistyczny może on przybierać formę protestu przeciwko kapitalizmowi leseferystycznemu, kapitalizmowi państwowemu lub industrializmowi w ogóle (o ile dwie z tych możliwości doczekały się już historycznych realizacji, trzecia wciąż pozostaje sprawą przyszłości: jak dotąd żaden socjalizm, ani demokratyczny, ani totalitarny nie zdystansował się jednoznacznie wobec industrializmu jako takiego). Zastosowanie pierwszego pozwala z kolei odróżnić socjalizm kolektywistyczny, to jest wzywający do całkowitego upaństwowienia gospodarki, od interwencjonistycznego, zadowolającego się nacjonalizacją ograniczoną.

Rozważań o perspektywach neosocjalizmu, czyli orientacji składającej się ku krytyce cywilizacji industrialnej jako takiej i akceptującej „gospodarkę mieszaną”, Wyszelsławcew ani na chwilę nie oddziela od refleksji nad *neoliberalizmem* (słowu temu nadaje sens odmienny od powszechnie dziś przyjętego), który – podobnie jak neosocjalizm – stanowi dlań swoistą reakcję na eksperyment sowiecki. Niepowodzenia sowieckiej polityki społecznej wprowadzie kompromitują marksizm, ale polityczne sukcesy ZSRR, obecność totalitarnej alternatywy, samo jej pojawienie się, zmuszają do pytania o prawomocność i właściwy sens liberalizmu. Rosyjski autor podkreśla jednak, że choć neoliberalizm i neosocjalizm to zjawiska pod wieloma względami podobne, nie ma mowy o pełnej symetrii. Neoliberalizm, którego głównymi przedstawicielami są dlań Röpke, Lippmann i Hayek, jest jakością znacznie bardziej wyrazistą i łatwiej uchwytną od neosocjalizmu, bytu raczej potencjalnego niż aktualnego. Atutem neoliberalizmu jest na pewno lepiej sformułowany i bardziej rzeczowy projekt ekonomiczny. W pierwszej chwili może się on wydawać trudny do odróżnienia od neosocjalistycznego, neoliberalizm bowiem także opowiada się za „gospodarką mieszaną”, istnieje jednak dość dobre

kryterium delimitacyjne w postaci akceptacji gospodarki rynkowej: neoliberalizm uznaje rynek za wartość nieredukowalną, podczas gdy stanowisko neosocjalizmu w tej kwestii pozostaje niejasne.

Obrona gospodarki rynkowej podjęta przez neoliberalizm – i sympatyzującego z nim autora *Kryzysu...* – w żadnym wypadku nie jest jednak obroną leseferyzmu. Wyszesaławcew, oznajmia z naciskiem, że neoliberalizm nie jest próbą powrotu do leseferyzmu, ponieważ proponuje całkowicie odmienne rozumienie rynku. Błąd leseferyzmu polegał na uznaniu „modelu” Ricarda i Smitha za „proste odwzorowanie rzeczywistości”, podczas gdy powinien być on traktowany jako „idea normatywna” (KIK, s. 330). Leseferyzm traktował gospodarkę rynkową jako zjawisko naturalne, i jest w tym wiele racji – we wszystkich historycznych kulturach i społeczeństwach istniały jakieś formy wymiany i rynku – niesłusznie jednak utożsamiał rynek w ogóle z rynkiem wolnym, to jest nie ograniczającym wolności działających na nim podmiotów. O ile rynek być może rzeczywiście należy do „natury”, rynek wolny stanowi wytwór „kultury”, to jest zakłada interwencjonizm uniemożliwiający wykorzystywanie „siły ekonomicznej” w celu narzucania niekorzystnych warunków innym, czyli ograniczania swobody zawierania umów. Ponieważ nie można przewidzieć form takiej interwencji, wolny rynek, podobnie jak demokracja, istnieje w stanie *creatio continua*, a neoliberalizm – podobnie zresztą jak neosocjalizm – powinien pozostać teorią otwartą. Tak pojęty rynek działający na zasadzie koordynacji, nie zaś subordynacji, a więc podporządkowujący stosunki międzyludzkie regule prawa, a nie władzy, nie tylko nie należy do istoty kapitalizmu, ale stanowi skuteczny instrument w walce z jego złem. W gruncie rzeczy nawet Marks nieświadomie bronił zasad wolnego rynku, dopatrując się przyczyn proletaryzacji w zmonopolizowaniu rynku siły roboczej (por. KIK, s. 328). W pełni świadomie z kolei bronił ich Proudhon, „konsekwentny neoliberal” (KIK, s. 392), doskonale rozumiejący, że „interesy ekonomiczne i techniczne mogą być poświęcone w imię prawa i sprawiedliwości, lecz nie odwrotnie” (KIK, s. 433). Wolny rynek w neoliberalnym rozumieniu był dla Wyszesaławcewa ideałem, którego przeciwieństwo stanowiła centralnie sterowana gospodarka kolektywistyczna, gdzieś pomiędzy nimi sytuował się leseferyzm. Nie trzeba oczywiście dodawać, że uzna-

nie Hayeka (na równi z Proudhonem!) za reprezentanta tak pojętego neoliberalizmu, możliwe było jedynie dzięki dość tendencyjnej interpretacji tych pism austriackiego teoretyka, z którymi Wyszestawcew zdążył się jeszcze zapoznać.

Przesłanką przedstawionej tu apologii rynku wolnego, czyli rynku równych szans – bo tak niewątpliwie pojmował to rosyjski myśliciel – w ostatecznej instancji była oczywiście filozofia osoby jako podmiotu uprawnionego do ujawnienia swego twórczego potencjału. Ustanowienie neoliberalnego rynku byłoby więc poważnym postępowaniem w ograniczeniu „immanentnego zła industrializmu”, nie oznaczałoby jednak jego ostatecznego przewyciężenia, a tym samym definitywnego rozwiązania „problemu epoki”, z tej prostej przyczyny, że jednostki nie tylko działają na rynku, ale i pozostają uwikłane w proces produkcji. Mówiliśmy już, że zdaniem Wyszestawcewa, w cywilizacji industrialnej, gdzie wszyscy nieomal są weń zaangażowani, a zasadą organizującą wielkie zespoły ludzi jest relacja władzy, pojawia się bardzo silna tendencja do podporządkowania całego społeczeństwa władzy typu technokratycznego. Do działania tej tendencji Wyszestawcew ostatecznie sprowadza całe „immanentne zło industrializmu”, wierząc zarazem, że jej przewyciężenie oznaczałoby uporanie się z najpoważniejszym dylematem współczesnej cywilizacji.

W społeczeństwach zachodnich – zauważa – tendencja technokratyczna napotyka opór tendencji demokratycznej i od pewnego czasu z nią współistnieje. Na dłuższą metę taki stan rzeczy jest jednak nie do utrzymania, podobnie jak współistnienie kolektywistycznej gospodarki i politycznej demokracji. Wyszestawcew, w polemikach ze zwolennikami nieograniczonego etatyzmu chętnie powołujący się na Hayeka, uznaje tolerowanie rozległych obszarów technokracji za kolejny wariant „drogi do niewolnictwa”. Jednostka, która codziennie przez wiele godzin pozostaje pozbawioną podmiotowości częścią produkującego kolektywu, stopniowo odwyka od myślenia o sobie jako o podmiocie i obywatelu i przestaje cenić demokratyczne wolności, „zanikają wszystkie cechy osoby, będące fundamentem wolnej demokracji prawnej” (KIK, s. 413). Zarazem w każdym społeczeństwie industrialnym istnieje grupa ludzi przekonanych, że mogliby nim zarządzać równie sprawnie i na takich samych zasadach jak fabryką. Pod-

kreślając, że niebezpieczeństwo prowadzącej do totalitaryzmu technokracji jest najzupełniej realne, rosyjski myśliciel polemizuje jednak nieustępliwie z Burnhamem głoszącym nieuchronność dyktatury menedżerów.

Wyszestawcew wierzy, że proces technokratyzacji społeczeństwa uda się powstrzymać, o ile zostanie on podcięty u samych korzeni, to znaczy jeśli zmieni się samą strukturę „aparatu industrialnego” i panujące w nim relacje władzy zastąpi relacjami prawa. Nie jest to oczywiście nic innego niż postulat wprowadzenia demokracji do enklaw technokracji, aby zapobiec rozszerzeniu się tej ostatniej na całe społeczeństwo. Myśl przewodnią owego programu „demokracji gospodarczej” [*chozjajstwiennojaj diemokratija*] inspirowanego ideami Proudhona, Laskiego i Gurvitcha stanowi włączenie ubezwłasnowolnionych pracowników do procesu decyzyjnego. Zdaniem Wyszestawcewa jest to grupa znacznie szersza niż Marksowski proletariat, obejmująca także wielu specjalistów o stosunkowo wysokich kwalifikacjach, której należy przyznać między innymi prawo do współdecydowania o sposobie podziału i kapitalizacji wartości dodatkowej. Wprowadzenie takiej zasady byłoby historyczną rewolucją, jak dotąd bowiem we wszystkich ustrojach gospodarczych i politycznych, wartość dodatkową przekształcano w kapitał na mocy autokratycznych decyzji mniejszości i pod osłoną różnych form przymusu. Pracując nie dla zaspokojenia własnych potrzeb, ale w interesie industrialnej maszyny, by umożliwić jej reprodukcję i rozwój, człowiek bez wątplenia ulega instrumentalizacji; odzyskiwałby jednak podmiotowość, gdyby mógł samodzielnie decydować o zakresie owej instrumentalizacji. Przyznanie mu takiego prawa oznaczałoby już przezwyciężenie największego zła industrializmu, polegającego na prymacie produkcji wobec osoby, i właściwie byłoby krokiem w kierunku cywilizacji nowego typu. Tym bardziej że współzarządzanie, nie ograniczające się przecież do decydowania o rozmiarach kapitalizowanej części zysku, niemożliwe bez informacji dotyczących całości procesu produkcji, pomagałoby w jego zrozumieniu i ogarnięciu. Ponieważ ów proces jako całość jest twórczością, zrozumienie go i wpływanie nań oznaczałoby już emancypację osobowości twórczej.

Wyszestawcew zdawał sobie sprawę, że nakreślony przezeń projekt demokracji gospodarczej może się wydawać nierealny. Odpiera-

jąc zawniasu możliwą krytykę, dowodził, że jest on nie bardziej utopijny niż demokracja polityczna. Nikt nie kwestionuje prawa wyborców do współdecydowania o polityce państwa, a przecież przeciętny człowiek znacznie lepiej niż arkana wielkiej polityki rozumie zasady działania i problemy przedsiębiorstwa, w którym jest zatrudniony.

Pozostawało jeszcze – niebagatelne przecież – pytanie o praktyczne środki urzeczywistnienia projektu demokracji gospodarczej. Wyśesławcew, jak wielu rosyjskich myślicieli przywiązany do tradycji Mikołaja z Kuzy, myślenia apofatycznego i uczonej niewiedzy, chętnie mówił o tym, czym demokracja gospodarcza na pewno nie jest. Otóż nie jest ona leseferyzmem ani państwowym kapitalizmem znoszącym rynek – to jasne. Także ograniczona nacjonalizacja nie jest środkiem, który sam przez się przybliżałby jej ustanowienie, ponieważ stosunki pomiędzy pracą a kapitałem mogą pozostać bez zmian pomimo zastąpienia właściciela prywatnego przez państwo. Zadaniem państwa jest stanowienie prawa, które, z jednej strony, chroniłoby pracownika przed samowolą pracodawcy, a z drugiej stwarzało ramy dla samoorganizowania się. Rosyjski autor wiele obiecywał też sobie po rozszerzeniu uprawnień związków zawodowych. „Już teraz – pisał – występują one o podwyżki płac i okazują się pośrednikiem między dyrekcją i robotnikami. W tym celu należy znać punkt widzenia dyrekcji i być zdolnym do jego krytycznej oceny. Stąd już tylko krok do prawdziwej kontroli jej działalności i weryfikowania informacji o dochodach”. (KIK, s. 387).

Podsumowaniem omówionych tu rozważań była próba ustalenia, w jakim stosunku projekt demokracji gospodarczej pozostaje do neoliberalizmu i neosocjalizmu. Choć rosyjski autor przyznawał, iż jest to idea szeroko omawiana przez niektórych neosocjalistów, uważał, iż jako radykalizacja i rozszerzenie demokracji, ma ona charakter *stricte* liberalny, jest „dopełnieniem neoliberalizmu”. Neosocjalizm wyciągający wnioski z rewolucji rosyjskiej, wyrzekający się skompromitowanych w jej przebiegu idei: walki klas, uspołecznienia przez etatyzację, dyktatury proletariatu, i ograniczający do programu demokracji gospodarczej byłby po prostu momentem neoliberalizmu. Dlatego też autor *Kryzysu...*, sceptycznie wypowiadał się na temat historycznych szans neosocjalizmu; nie wierzył, by mógł się on stać wyrazistą, pro-

ponującą oryginalne idee orientacją – to neoliberalizm miał do spełnienia historyczną misję uzdrowienia cywilizacji industrialnej. Nie zauważył jednak – a w każdym razie nigdzie tego nie stwierdza – że sam neoliberalizm jako krytyka industrializmu byłby socjalizmem w jednym z wyróżnionych przezeń znaczeń („socjalizm jako protest przeciwko industrializmowi”). Tak oto neoliberalny projekt Wyszelsławcewa, godzący w przekonaniu jego twórcy idee Proudhona i Hayeka, z jednej strony inkorporował potencjalny neosocjalizm, z drugiej zaś, na innym poziomie, sam okazywał się socjalizmem nowego typu.

*

Krytyczne diagnozy i pozytywne propozycje Wyszelsławcewa pod wieloma względami mogą dziś sprawiać wrażenie naiwnych lub anachronicznych. Do rozważań o przyszłości ruchu związkowego trudno odnieść się inaczej niż pobłażliwie. Projekt demokracji gospodarczej to z kolei nic innego jak idea samorządu pracowniczego, od dawna pozbawiona siły atrakcyjnej. Także wizerunek industrializmu przystaje raczej do tej jego odmiany, która odeszła już w przeszłość. Wyszelsławcew żyje jeszcze w epoce węgla i stali, nie przeczuwając nawet, iż niebawem nadejdą czasy informatyki i ciekłych kryształów. W żadnym wypadku nie oznacza to jednak, iż bezzasadna była sformułowana na wstępie wysoka ocena jego dokonań. By wykazać, iż jest on autorem, który dzisiejszemu czytelnikowi, „postkomunistycznej potomności”, ma do powiedzenia coś naprawdę istotnego, należy odwrócić wzrok od szczegółów i uchwycić nie zawsze formułowaną *explicite*, przewodnią ideę jego historiozofii. Wcześniej musimy jednak wyjaśnić, na czym polega, sygnalizowane tu już niejednokrotnie, szczególne „usytuowanie” Wyszelsławcewa w dziejach filozofii rosyjskiej. Tak się bowiem składa, że to samo rozróżnienie, ten sam skok myśli, który zapewnia mu szczególną pozycję w obrębie rodzimej tradycji filozoficznej, czyni zeń zarazem autora zasługującego tu i teraz na wnikliwą lekturę.

W pierwszej połowie dwudziestego wieku, w szczególności po roku 1917, kluczowe dla rosyjskiej tradycji pojęcie *sobornosti*, pierwotnie zrozumiałe jedynie w kontekście słowianofilskiej krytyki Zachodu, ulega daleko idącym metamorfozom, ztraca antyokcydentalistyczną

wymowę i staje się elementem dyskursu, który zamiast przeciwstawić Rosję Zachodowi, kładzie nacisk na jedność ich historycznych doświadczeń. Zmiana optyki jest zasługą całej plejady wybitnych myślicieli, między innymi Bierdiajewa, Franka, Władysława Iwanowa. Żaden z nich nie posuwa się jednak tak daleko jak Wyszestawcew, który powiadając wprost, iż demokracja prawna typu zachodniego to *sobornost'*, wyczerpuje możliwości przekształcania słowianofilskiej idei i dociera do niewyobrażalnych dla jej twórców dialektycznych antypodów. W jaki sposób jest to w ogóle możliwe?

Przypomnijmy: klasyczni słowianofile rozumieli przez *sobornost'* opartą na nieformalnej więzi tradycyjnej bezkonfliktową wspólnotę znoszącą napięcie między jednostką a zbiorowością, umożliwiającą tej pierwszej osiągnięcie duchowej pełni, mającą dostęp do nieuchwytnej dla jednostkowego intelektu prawdy i mogącą zaistnieć jedynie na gruncie prawosławnego chrześcijaństwa. W kontekście Wyszestawcewowskiej filozofii prawa uznanie demokracji typu zachodniego za system gwarantujący osobie nie spotykany gdzie indziej zakres wolności było czymś oczywistym. Nie wystarczało jednak do uznania demokracji za urzeczywistnienie – choćby niedoskonałe – ideału *sobornosti*. Identyfikacja taka dokonuje się ostatecznie dopiero w toku polemiki z dwoma klasycznymi argumentami przeciwników demokracji. Ponieważ sięgali po nie również słowianofile, krytykując cywilizację Zachodu i przeciwstawiając jej własny ideał, ich refutacja rzeczywiście pozwala przypisać zachodniej demokracji pewne cechy *sobornosti*.

Od czasów Platona przeciwnicy demokracji krytykują ją jako ustrój, w którym przerost indywidualizmu prowadzi do chaosu i zatamizowania społeczności. Zdaniem Wyszestawcewa jednakże to właśnie demokratyczne państwo prawa zapewnia harmonię i równowagę pomiędzy jednostką a zbiorowością, uznaje ono bowiem na równi zasadę autonomii jednostki i suwerenności ludu. Są to wręcz zasady nierozdzielne, skoro każdy z nas jest jednocześnie wolną osobą i członkiem zbiorowości.

Krytycy demokracji od dawna starają się również dowieść, że wykazując *désintéressement* w kwestii „podstawowych wartości”, jest ona niejako skazana na nihilizm. Nie widzą – replikuje Wyszestawcew – że uznaje ona nie tylko wartość osoby, ale i wartość prawdy. Wbrew zwo-

lennikom wszelkiego rodzaju ideokracji, zasada wolności słowa i nieskrępowanej swobody dyskusji świadczy właśnie o poszanowaniu prawdy, do której nie można dotrzeć inaczej niż poprzez dialektyczną konfrontację zróżnicowanych stanowisk (mechanizm ten działa nie tylko we wszystkich dziedzinach wiedzy, ale i w „głębinach świadomości”, gdzie dialog przybiera postać *soliloquium*). W tym sensie prawda jest zawsze dziełem syntezy i wytworem zbiorowości. Związek człowieka z Logosem gwarantuje poznawczą wartość owej syntezy. Można być zatem pewnym, że błąd – „sceptycyzm”, „relatywizm”, „nihilizm” – zostanie przewyżczony, czego zaś nie uda się przewyżczyć – nie będzie błędem.

Wydaje się, iż przy takim opisie demokracji uznanie jej za niedoskonałą wprawdzie, lecz jedyną dostępną w społecznej empirii realizację ideału *sobornosti*, nie jest bynajmniej niedorzeczne. Wyszesałcewowska demokracja odznacza się niemal wszystkimi przymiotami *sobornosti*: jednostka zachowuje tu wolność i żyje w harmonii ze zbiorowością, uzyskując zarazem dostęp do zdobywanej zbiorowym wysiłkiem prawdy. Zauważamy właściwie tylko jedną, za to niezmiernie istotną różnicę: demokratyczna wspólnota ufundowana jest na prawie stanowionym, a nie na tradycji. W konsekwencji „zmodyfikowane” przez Wyszesałcewa pojęcie *sobornosti* radykalnie zmienia swą funkcję: zaczyna służyć do sankcjonowania tego, co pierwotnie miało dezawuować – formalnej demokracji i zachodnioeuropejskiego państwa prawa.

Jest oczywiste, że zmienia to zupełnie perspektywę, w jakiej postrzega się cywilizację europejską. Wyszesałcew odzegnujący się – jak już mówiliśmy – od kulturowego pluralizmu, krytykuje ją „od wewnątrz”, a więc nie może nadać swej krytyce charakteru totalnego – w istocie broni on tego, co uważa za warte zachowania europejskie dziedzictwo, przed destrukcyjnymi tendencjami zrodzonymi wewnątrz kultury zachodniej. Tu właśnie okazuje swą przydatność „zmodyfikowane” pojęcie *sobornosti*. Podobne są intencje Bierdiajewa, Rozanowa czy Wiaczesława Iwanowa, z tą różnicą – a jest to różnica zasadnicza – że w demokracji liberalnej widzą oni produkt destrukcyjnych tendencji, nie zaś składnik dziedzictwa, które powinno być z pietyzmem chronione. Jeżeli zatem słowianofilski antyokcy-

dentalizm był produktem potraktowania tego, w czym zachodni romantycy widzieli wewnętrzną sprzeczność kultury europejskiej i opozycję dwóch epok – racjonalistycznego oświecenia i irracjonalnego romantyzmu – jako przeciwieństwa autonomicznych kultur – Zachodu i Rosji – trzech wymienieni właśnie myśliciele w jakiś sposób powracają do punktu wyjścia, czyli do romantycznej krytyki, która stała się natchnieniem słowianofilów⁵. W żadnym wypadku nie można jednak tego powiedzieć o Wyszesaławcewie. Utożsamienie wolności z samorządzeniem się i stanowieniem praw, którym podlegamy, to wątek wyraźnie oświeceniowy. I choć teza o wspólnotowej naturze poznania może być uznana za ślad myślenia romantycznego, nie zmienia to faktu, że krytyka kultury wypracowana przez europejski romantyzm, a następnie przekształcona przez rosyjskich słowianofilów, w historiozofii Wyszesaławcewa powraca do Europy pod postacią apologii demokracji i państwa prawa, przejmującej niemalże z tradycji oświeceniowej.

O aktualności Wyszesaławcewa nie przesądza jednak sposób, w jaki przekształca on ideę *sobornosti*, ale to, że przekształcając ją radykalnie, zachowuje mimo wszystko jeden z istotnych wątków słowianofilskiej krytyki Zachodu. Słowianofile klasyczni oraz późniejsi konserwatyści, poczuwający się do pewnych związków z nimi (np. Konstanty Leontjew), z jednakową zaciekłością atakowali zachodnią cywilizację industrialną i zachodnią demokrację – antyindustrializm był u nich ściśle sprzężony z antyliberalizmem. Wyszesaławcew za cenę karkołomnego utożsamienia *sobornosti* z demokracją prawną wprowadza tu opozycję – staje się apologetą demokracji, pozostając zarazem krytykiem industrializmu. Tu właśnie – moim zdaniem – dokonuje się ów skok myśli zapewniający jego diagnozom intrygującą aktualność. Wspomniane rozróżnienie okazuje się bowiem jednoznaczne z uznaniem konfliktu między *logiką wolności* i *logiką wydajności* za najpoważniejszą sprzeczność nowoczesnej kultury, sprzeczność zagrażającą samemu jej istnieniu, a mimo to ignorowaną lub bagatelizowaną. Nie-

⁵ Por. F. Stiepun: *Niemiecki mesjanizm i rosyjskie słowianofilstwo* [w:] idem: *Życie a twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999, s. 24; A. Walicki: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 141–172.

chęć Wyszesaławcewa do leseferyzmu i marksizmu wynika z przekonania, iż obie teorie proponują zbyt łatwe rozwiązanie dylematu wolności i wydajności. Utożsamiając wolność z panowaniem nad przyrodą, marksizm traktuje ją jako prostą konsekwencję przyrostu industrialnej mocy; leseferystyczny liberalizm z kolei realnie istniejący rynek, bezpodstawnie identyfikowany z idealnym modelem „ryнку wolnego”, uznaje za mechanizm w równej mierze gwarantujący wydajność i wolność (Por. FNM, s. 157–162). Oba stanowiska okazują się wariantami ekonomizmu, który wedle Wyszesaławcewa polega na przekonaniu, iż zawsze istnieje możliwość pogodzenia logiki wydajności z logiką wolności – to jest takiego działania, które podnosząc wydajność, służy przyrostowi wolności – przy jednoczesnym uznaniu sfery ekonomicznej za „zmienną niezależną”, determinującą pozostałe dziedziny życia. Tak radykalna teza – w istocie równoznaczna z optymistyczną wiarą w potencjalną przynajmniej rozumność rzeczywistości społecznej – wymaga jednak wyjątkowo mocnego uzasadnienia. Znacznie łatwiej o argumenty, które ją podważają – taką wymowę ma choćby cały Wyszesaławcewowski opis cywilizacji industrialnej. Mówiąc o konflikcie logiki wolności i logiki wydajności, rosyjski autor zwraca uwagę na istnienie konfliktów wartości, których trwałego przewyciężenia nie gwarantuje żaden mechanizm życia społecznego ani żadna ekonomiczna utopia. Jedyna droga do uporania się z nimi polega na zachowaniu wyostrzonej świadomości ich istnienia, pozwalającej w pewnych okolicznościach na ich łagodzenie, lecz przede wszystkim umożliwiającej dokonywanie w pełni świadomych wyborów pomiędzy wartościami. Przesłanie to powinno być traktowane z najwyższą powagą w czasach, gdy fiasko marksizmu i upadek ZSRR, kompromitując jedną z odmian dziewiętnastowiecznego ekonomizmu, wzmocniły wpływy epigonów innej. Tak naprawdę wciąż jeszcze nie wiemy, czy w planie filozofii społecznej i praktyki industrialnej wiek dwudziesty pierwszy nie okaże się pod wieloma względami jedynie mało twórczą kontynuacją wieku dziewiętnastego.

Paradoksy modernizacji według Mikołaja Trubeckiego

Co najmniej od kilku lat słyszymy, że idee euroazjatyckie przeżywają w Rosji prawdziwy renesans. Marian Zdziechowski, który euroazjatyżmem zainteresował się już w roku 1922, orzekłby bez wahania, że fakt ten powinien napawać otuchą. Uważał on, że przekształcenie euroazjatyżmu w oficjalną ideologię państwa rosyjskiego oznaczałoby zwrócenie się Rosji na wschód, a tym samym *désintéressement* rosyjskiego imperializmu w sprawach Europy i Polski¹. Artykuł ten może być potraktowany jako spóźniona polemika ze stanowiskiem Zdziechowskiego. Tak się bowiem składa, że przypomnienie tego, co Mikołaj Trubecki pisał o naturze procesu europeizacji, wystarcza, by uświadomić sobie, iż euroazjatyżm nie był nigdy i być nie może ideologią polityczną łagodnie ignorującą Europę.

Wśród przedstawicieli euroazjatyżmu Mikołaj Trubecki zajmuje pozycję szczególną, nie tylko dlatego, że był w ich gronie osobistością o największym potencjale intelektualnym (jedynym, który stał się uczonym światowej sławy), ale i dlatego, że można w nim widzieć prekursora czy wręcz prawdziwego twórcę tej orientacji, do którego z czasem przyłączyło się grono zwolenników. Jakkolwiek by było, jego wypowiedzi mają wyjątkowy status i w znacznym stopniu przesądzają o charakterze kolektywnego dzieła, jakie stanowiła historiozofia i ideologia euroazjatyżmu.

Omówienie jego poglądów będzie się składać z dwóch części: zacząć od przedstawienia proponowanej przezeń diagnozy procesu europeizacyjnego, jego paradoksów i konsekwencji; następnie zaś

¹ Por. M. Zdziechowski: *Eurazjatyżm rosyjski* [w:] idem: *Europa, Rosja, Azja*, Wilno 1923.

spróbuję wyjaśnić, na czym polega w dyskursie Trubeckiego zależność między pojęciami europeizacji i modernizacji.

Zjawiskiem europeizacji rosyjski myśliciel, językoznawca i ideolog zajmuje się obszerniej w dwóch pracach: *Jewropie i czelowieczestwie* (1920) oraz *Nasledii Czingischana* (1925) [obie należą do podstawowego kanonu euroazjatyckich tekstów teoretyczno-programowych]². Nim przejdziemy do ich omówienia, warto zauważyć, że występują między nimi co najmniej dwie istotne różnice. W *Jewropie i czelowieczestwie* Trubecki usiłuje skonstruować ogólny model procesu europeizacji, podczas gdy w *Nasledii...* opisuje jej paradoksy i prawidłowości, sięgając do przykładów z historii Rosji. Różnica między obiema książkami to przede wszystkim różnica między ujęciem *in abstracto* a ujęciem *in concreto*. W *Jewropie i czelowieczestwie* w przeciwieństwie do *Nasledija...* nie pojawia się też jedno z podstawowych założeń euroazjatyckiej historiozofii, które choć sami euroazjaci nie używają takiego określenia, nazywać będą tezą geopolityczną. Zacznę właśnie od omówienia *Nasledija...* oraz wspomnianej tezy geopolitycznej, bo choć narusza to porządek chronologiczny, z innych względów okazuje się nadzwyczaj dogodny.

Zgodnie z tezą geopolityczną rozwój historycznych podmiotów, takich jak państwa, narody czy rodziny narodów, zdeterminowany jest przez warunki przestrzenno-klimatyczne. Każdy podmiot historyczny przypisany jest do właściwej sobie „niszy” geopolitycznej, to jest do pewnego obszaru, którego granic nie powinien przekraczać, o ile ma pozostać organiczną całością i rozwijać się w sposób harmonijny, a tylko to pozwala uniknąć kryzysów i katastrof. Geopolityczną niszą Rosji jest Eurazja, rozciągająca się od Ukrainy po wschodnią Syberię i od północnych wybrzeży Azji po tak zwany pas stepowy na południu, nie będąca częścią Europy ani Azji, ale osobnym poprzecinany potężnymi rzekami subkontynentem, którego niezmiernie połacie zajmują tajgi i stepy.

Przyjęcie tezy geopolitycznej i uczynienie z niej kryterium oceny poszczególnych epok prowadzić musiało do radykalnego przewarto-

² Por. N.S. Trubeckoj; *Jewropa i czelowieczestwo*; idem: *Nasledije Czingischana. Wzgląd na russkiju istoriju nie s Zapada a s Wostoka* [w:] idem: *Istorija, kultura, jazyk*, [red.] W. M. Żywow, Moskwa 1995.

ściowania sądów o przeszłości Rosji. Panowanie Mongołów nad Rusią nie było, zdaniem Trubeckiego, uciążliwym jarzmem, ale błogosławnym zrządzeniem losu, dzięki któremu Ruś włączona w granice pierwszego euroazjatyckiego imperium mogła odkryć swe historyczne przeznaczenie. Państwo moskiewskie, ekspansywne, lecz nie przekraczające granic Eurazji, było w istocie kontynuacją imperium mongolskiego. Nie tylko dlatego, że przejęło od Mongołów wiele instytucji państwowych i cywilizacyjnych (administracja, poczta, system dróg). Przede wszystkim dlatego, iż sama Moskwa była po prostu jedną z walczących o dominację prowincji feudalnego państwa Tatarów. W konsekwencji jej historyczne zwycięstwo oznaczało przetrwanie owego państwa, tyle że ze stolicą przeniesioną na zachód. Zdaniem Trubeckiego, rodowód mongolski miała także legitymizująca Ruś Moskiewską ideologia imperialnego mesjanizmu, której przypisano bizantyńskie pochodzenie głównie po to, by pogodzić ją z prawosławiem i uczynić łatwiejszą do przyjęcia w państwie nie w pełni utożsamiającym się ze swą mongolską przeszłością. Bizantyzacja była w istocie sposobem na rusyfikację mongolskiej idei państwowej.

Za sprawą Piotra I doszło jednak do fatalnego zwrotu w dziejach Rosji. Rozpoczynając dzieło okcydentalizacji swego kraju, car-reformator przekroczył zachodnią granicę Eurazji, co doprowadzić musiało do długotrwałego i, jak się później okazało, brzemiennego w skutki kryzysu. Wymieniając negatywne następstwa Piotrowych reform, Trubecki nie zawsze jest oryginalny i często powtarza standardowe zarzuty słowianofilów, z żelazną konsekwencją przeprowadza jednak fundamentalną dla całego euroazjatyzmu – i siłą rzeczy oryginalną – tezę o reformach Piotra jako antecedencji rewolucji bolszewickiej.

Autor *Nasledija...* zaczyna od wykazania, że okcydentalizacja Rosji doprowadziła do rozbitcia jedności społeczeństwa, w którym wcześniej we wszystkich klasach społecznych i stanach obowiązywał ten sam etos i model życia: pojawiła się wynarodowiona inteligencja oraz wyalienowany, to jest w oczach ludu uchodzący za obcy, czy wręcz narzucony przez okupanta, system władzy państwowej. Ponieważ poprzez całkowite uzależnienie od państwa Piotr zniszczył autorytet Cerkwi, sakralizującej dotąd monarchę i państwo, załamał się również cały system legitymizacji władzy. W konsekwencji lud postrzegał inte-

ligencję jako obcą, państwo zaś – któremu inteligencja ze swej strony także odmawiała prawomocności – jako obce i nielegalne.

Fatalnym następstwem reform Piotra było również włączenie się Rosji w politykę europejską, nie przynoszące, zdaniem Trubeckiego, żadnych korzyści. Piotr i jego następcy bez zrozumienia naśladowali strategię europejskich mocarstw, uzasadnioną w ich położeniu geopolitycznym, ale w przypadku Rosji zupełnie nonsensowną. Walka o dostęp do morza i budowa floty były sprawą życiowej wagi dla nie mogących się wyżywić państw europejskich, ale w warunkach Rosji, wielkiego kontynentalnego mocarstwa, oznaczały niedorzeczne trwonienie energii. Podobnie jak uwikłanie się w wewnętrzne rozgrywki i ideologiczne wojny Zachodu, na przykład w walkę legitymizmu z republikanizmem. Z punktu widzenia rosyjskiej racji stanu błędem było również dążenie do rozbiorów Polski. Rosja zyskała na nich mniej niż Austria i Prusy i w konsekwencji po upadku Rzeczypospolitej miała na zachodniej granicy dwa silne państwa zamiast jednego słabego.

Prowadzące absurdalną politykę zagraniczną państwo, w którym społeczeństwo uległo dezintegracji, a władza utraciła wszelki prestiż, skazane było na rewolucję. Trubecki mówi o fatalizmie rewolucji i przyznaje, że od pewnego momentu nic nie było w stanie jej zapobiec. W dziewiętnastym wieku polityka wewnętrzna pozostawiała wiele do życzenia, ale nawet najmądrzejsze rządy nie zdołałyby uchronić Rosji przed wybuchem, będącym w istocie gwałtowną reakcją jej euroazjatyckiej natury, ignorowanej przez nie rozumiejących geopolitycznych determinant, rzeczników europeizacji.

W diagnozie Trubeckiego – a jest to stanowisko charakterystyczne dla euroazjatyizmu w ogóle – rewolucja stanowi wydarzenie dwuznaczne, w jej przebiegu bowiem ujawnia się coś, czemu w oczywisty sposób zaprzecza jej rezultat. Rewolucja była powstaniem euroazjatyckiego ludu przeciwko obcej, europejskiej formie państwowości, wynarodowionej elicie i jej niezrozumiałej kulturze, przebudzeniem i manifestacją euroazjatyckiej tożsamości Rosji. Niestety, wyniosła ona do władzy bolszewików, skrajnych okcydentalistów, którzy natychmiast przystąpili do brutalnego europeizowania kraju. Trubecki pociesza się myślą, że nawet oni ulegną z czasem naciskowi euroazjatyckich mas i chytrności geopolityki, która już daje o sobie znać: Rosja

radziecka angażuje się w Azji, izoluje od Europy, przyznaje swobody kulturalne niezliczonym azjatyckim mniejszościom, dotąd prawie nieznanym. Cały polityczny program Trubeckiego zbudowany jest na przekonaniu, że mimo zwycięstwa bolszewików, Rosja wciąż może powrócić na szlak Czyngis-chana. Tym politycznym programem nie będziemy się tu jednak zajmowali – z naszego punktu widzenia o wiele ważniejsze wydaje się pytanie o naturę sowietyzacji, będącej – Trubecki nie pozostawia co do tego wątpliwości – powtórnią europeizacją Rosji. Czy powtórna europeizacja jest przypadkiem, następstwem szczególnego zbiegu okoliczności, czy może koniecznością narzuconą przez sam mechanizm procesu europeizacji?

W *Nasledii Czingischana* nie znajdziemy odpowiedzi na to pytanie. I nic dziwnego: Trubecki udzielił jej już kilka lat wcześniej, konstruując w *Jewropie i czelowieczestwie* ogólny model procesu europeizacji. Ten właśnie model musimy odtworzyć, chcąc zrozumieć, dlaczego rosyjski autor był święcie przekonany, że społeczeństwo, które raz wkroczyło na drogę europeizacji, skazane jest w zasadzie na ponawianie wyczerpujących jego siły cywilizacyjnych zrywów.

Ponieważ europeizacja jest z definicji przyjęciem wartości europejskich przez nie-Europejczyków, Trubecki musi rozpocząć od charakterystyki kultury europejskiej, uchwycenia jej cech dystynktywnych i niejako przeprowadzenia granicy między Europą a resztą świata. Osobliwością kultury europejskiej – a raczej romano-germańskiej, bo tym określeniem, spopularyzowanym przez Leontjewa i Danilewskiego najchętniej się posługuje – ma być egocentryzm, polegający na uznaniu własnych wartości za uniwersalne i ogólnoludzkie, a własnej kultury za najbardziej zaawansowaną w procesie ewolucji historycznej. Zdaniem Trubeckiego, subiektywnemu przekonaniu o własnej wyższości Romano-Germanie potrafili nadać pozory powszechnie obowiązującej, obiektywnej prawdy. Doszło w ten sposób do mistyfikacji, w wyniku której romano-germański szowinizm zaczęto utożsamiać z kosmopolityzmem i uniwersalizmem, a kulturę europejską z kulturą w ogóle. Jak łatwo przewidzieć, roszczenia romano-germańskiego egocentryzmu Trubecki uznaje za całkowicie bezpodstawne; zostają one zakwestionowane w imię pluralizmu kulturowego idącego znacznie dalej niż propozycje Danilewskiego czy Leontjewa. Trubecki uznaje bowiem za

równouprawnione nie tylko wielkie kultury historyczne, których w dziejach świata było kilka, a może kilkanaście – to kwestia doboru kryteriów – ale wszelkie zgoła kultury, jakie istniały i istnieją, włącznie z kulturami tak zwanych ludów prymitywnych. Odwołując się do prostych, lecz pomysłowych, przykładów i eksperymentów myślowych, usiłuje wykazać, że niemożliwością jest stworzenie opartej na racjonalnych przesłankach hierarchii kultur i że spontanicznie pojawiające się w kontaktach z przedstawicielami innej kultury wrażenie własnej wyższości występuje w istocie po obu stronach i jest trudnym do uniknięcia psychologicznym – czy wręcz epistemologicznym – złudzeniem.

Jeżeli jednak pretensje Romano-Germanów do kulturowego uniwersalizmu i historycznego prymatu się bezpodstawne, to wola europeizowania się cechująca kultury egzotyczne musi być przejawem fałszywej świadomości. W istocie – powiada Trubecki – pojawia się ona na skutek ideologicznej przemocy kultury romano-germańskiej, zręcznie narzucającej swój punkt widzenia innym kulturom, niepostrzeżenie skłaniającej je do porzucenia własnej perspektywy poznawczej, wyrzeczenia się własnych kryteriów i patrzenia na świat oczami Romano-Germanów. Jest to pierwsza faza procesu europeizacji, którą śmiało możemy nazwać „infekcją ideologiczną”, choć sam Trubecki nie używa takiego określenia. W dziejach Rosji etapowi temu odpowiadają edukacyjne wojaże Piotra Wielkiego i jego pierwsze oczarowanie Zachodem. Fazą drugą jest europeizacyjna reforma, czyli gwałtowna transformacja społeczeństwa i państwa, kosztem ogromnego wysiłku przyswajających sobie nowy system wartości, zdobycze nauki, technologii i nieznane wcześniej formy ustrojowe. W Rosji przybrała ona postać zadekretowanej przez cara odgórnej rewolucji ustrojowej i kulturalnej. Przechodzi ona niepostrzeżenie w fazę poeuropeizacyjnego kryzysu – w Rosji cały wiek dziewiętnasty – w której ujawniają się negatywne następstwa europeizacji. Mówiliśmy o nich niemało, streszczając *Nasledije...*. Trudno jednak nie zauważyć, że w pracy tej Trubecki właściwie pomija milczeniem pewien aspekt poeuropeizacyjnej zapaści – można by go nazwać kryzysem twórczości – któremu w *Jewropie...* nie bez powodu poświęca sporo uwagi.

Ponieważ charakterystyczną cechą kultury romano-germańskiej jest nie tylko egocentryzm, ale i kreatywność, kultura europeizująca się

nie może poprzestać na zapożyczeniu europejskich wartości i technik – jeśli nie chce pozostać w tyle, musi jeszcze okazać się zdolna do ich przetwarzania i twórczego rozwijania. Niestety, jest ona albo niezdolna do innowacji po wyczerpującej jej siły reformie, albo też zachowując zdolności twórcze, na skutek szczególnego paradoksu nie jest w stanie adekwatnie ocenić własnej inwentywności. Paradoks ów wiąże się z faktem współistnienia w europeizującej się kulturze tradycji rodzimej ze świeżo zapożyczoną tradycją zachodnią. Większość pojawiających się w takiej kulturze innowacji powstaje na styku obu tradycji, toteż przypominając wytwory Zachodu, są one zarazem silnie naznaczone lokalnym piętnem i przez Romano-Germanów muszą być postrzegane nie jako innowacje, lecz jako deformacje. A że europeizująca się kultura uznaje ich oceny za obowiązujące i patrzy na siebie ich oczyma, jej samoocena musi być niska. Tak oto niezależnie od faktycznego poziomu kreatywności będzie ona pielęgnować swe kompleksy i stopniowo utwierdzać się w przekonaniu o potrzebie ponowienia reform. Kolejne reformy oznaczają jednak wkroczenie w fazę europeizacji wtórnej i recydywę opisanych przed chwilą zjawisk. Europeizująca się kultura egzotyczna na dobre wpada w pułapkę zastawioną przez Romano-Germanów. Od tej pory będzie ponawiać reformy i przeżywać kolejne rozczarowania, aż wreszcie, zdezorganizowana i osłabiona, padnie łupem politycznej lub gospodarczej ekspansji Zachodu.

W ocenie Trubeckiego – a jest to wniosek, dla którego przesłanki gromadzi w obu omówionych tu książkach – europeizacja jest działaniem przeciwnym, potęgującym cywilizacyjne zacofanie zamiast je redukować. Przeciwnością to jednak charakterystyczna cecha utopii, możemy zatem powiedzieć, iż zdaniem Trubeckiego europeizacja jest przedsięwzięciem utopijnym. Czy oznacza to, że należy z niej zrezygnować? Że nie może być ona udaną, w ostatecznym rozrachunku przynoszącą więcej korzyści niż strat, modernizacją?

Na tak postawione pytania niepodobna udzielić odpowiedzi w jednym zdaniu. Zauważmy na wstępie, że Trubecki nie tylko opisuje europeizację nie mającą z modernizacją nic wspólnego, ale i dostrzega możliwość udanej modernizacji nie będącej europeizacją. Przykładem tego rodzaju procesu modernizacyjnego była „mongolizacja” Rusi – wspomniane już przejście przez nią dziedzictwa Czyngis-chana: powstałych

w jego imperium instytucji cywilizacyjnych, form ustrojowych, a nawet politycznej ideologii. Modernizacja jest zatem przedsięwzięciem stosunkowo łatwym, nie wiążącym się w zasadzie z żadnym ryzykiem, o ile ogranicza się do wymiany wartości i technik w obrębie tej samej „niszy” geopolitycznej. I odwrotnie: jak przekonali się Rosjanie w czasach Piotra I i później, jeżeli zmusza do przekroczenia jej granic, wydaje się skazana na porażkę i oznacza śmiertelne niebezpieczeństwo.

A jednak – zdaje się mówić Trubecki – zarówno Rosja, jak i inne „kultury egzotyczne” muszą podjąć ryzyko europeizacji – jest to jedyna droga do zdobycia wojskowych technologii umożliwiających odparcie Romano-Germanów. To prawda, że europeizacja ułatwia im ekspansję, w nie mniejszym stopniu jednak ułatwia ją wyrzeczenie się europeizacji, czyli zachodniej techniki wojskowej. Jakkolwiek wielkie byłoby wiążące się z europeizacją ryzyko, a znikome prawdopodobieństwo przekształcenia jej w skuteczną modernizację, dla „kultur egzotycznych” stanowi ona jedyną szansę przetrwania i zachowania tożsamości. Konstruktywna europeizacja musi, rzecz jasna, przebiegać inaczej niż opisany przez Trubeckiego w obu książkach samonapędzający się, destrukcyjny proces quasi-reform. Proponowanym przezeń rozwiązaniem jest europeizacja selektywna, polegająca na imporcie użytecznych – zwłaszcza z militarne punktu widzenia – technologii bez asymilowania obcych idei i obyczajów. Niestety – przyznaje Trubecki – historia nie dostarcza przykładów takiej samoograniczającej się europeizacji, będącej zarazem udaną modernizacją. Nawet japońskie reformy okresu Meidzi – tak często stawiane za wzór – wymknęły się spod kontroli i nic nie gwarantuje, że ich następstwa nie okażą się katastrofalne. Sama świadomość, iż europeizacja powinna mieć charakter selektywny, także nie daje rękojmi powodzenia – proces ten ma swą własną i zdradliwą dynamikę, której uległ na przykład Piotr I. Początkowo jego ambicją było jedynie wyposażenie Rosji w „wojenną i żeglarską technikę” Zachodu, po pewnym czasie zapomniał jednak o pierwotnych zamierzeniach, uległ czarowi obcej kultury i stał się jej nieodpowiedzialnym imitatorem.

Niepodobna chyba przecenić niechęć Trubeckiego do Zachodu. Kulturę Romano-Germanów ukazuje on jako podstępny, brutalny i zakłamanego agresora, dla którego ekspansja i militarny lub eko-

nomiczny podbój nowych terytoriów stanowią sposób bycia. Trubecki chętnie nazywa Zachód drapieżnikiem [*chiszcznik*] lub sugeruje takie skojarzenie poprzez odpowiedni dobór słownictwa – z upodobaniem mówi na przykład o hipnotyzowaniu swych ofiar przez Europę. Trudno wyrazić się bardziej jednoznacznie: agresja należy do natury drapieżnika, nie może on wyzbyć się swych instynktów.

Awersja do Zachodu okazuje się tak silna, że kulturowy policentryzm Trubeckiego przeobraża się w ewidentny dualizm. Moglibyśmy powiedzieć, że ludzkość przestaje być mozaiką zróżnicowanych i równouprawnionych kultur, a staje się polem starcia Zachodu z resztą świata, gdyby sformułowanie takie nie było zbyt ostrożne i przez to mylące: w istocie bowiem Trubecki wyłącza Romano-Germanów z ludzkiej wspólnoty. „Prawdziwe przeciwieństwo – tak brzmi pointa *Jeuropa i czelowieczestwa* – jest tylko jedno: Romano-Germanie i wszystkie inne ludy świata. Europa i Ludzkość”³. Antyokcydentalizm przybiera tu postać skrajną, nie łagodzą go już zastrzeżenia, tak charakterystyczne dla wszystkich słowianofilów. U Kirejewskiego i Chomiakowa, lecz również u Leontjewa, krytyka Europy idzie w parze z zafascynowaniem jej przeszłością i przebogatym dziedzictwem kultury⁴. Leontjew – nie bez racji uznawany za prekursora euroazjatyztów – nie marzy o zniszczeniu Zachodu, ale o ratowaniu go przed dekadencją i taką właśnie misję wyznacza przyszłej „zbizantynizowanej” Rosji⁵. Trubecki w kulturze Zachodu nie odnajduje już niczego, co warte byłoby ocalenia, i przyznaje, że należałoby ją unicestwić, gdyby tylko pojawiła się taka możliwość. Niestety, powstanie wszystkich gnębionych przez Zachód ludów to myśl tyleż piękna, co utopijna. Pozostaje samoograniczająca się europeizacja i, stanowiąca warunek jej powodzenia, praca nad świadomością inteligencji w krajach zagrożonych przez Zachód – powinna ona wyzbyć się fałszywego kosmopolityzmu, przewyciężyć psychologiczne uzależnienie od Zachodu i wreszcie zdemaskować go jako agresora.

³ N.S. Trubeckoj: *Jeuropa i czelowieczestwo*, op. cit., s. 104.

⁴ Por. W. Zieńkowskij: *Russkije mysliteli i Jeuropa*, Paryż 1955, s. 153–154, 165–166.

⁵ Por. ibidem: rozdz. *Konstantin Leontjew. Jewrazijcy*, s. 145–167.

Koncepcję Trubeckiego, najradykałniejszy antyeuropeizm w dziejach myśli rosyjskiej, nietrudno poddać miażdżącej krytyce. Diagnoza cywilizacji europejskiej jest tu w oczywisty sposób tendencyjna, a wizerunek „reszty świata” mocno wyidealizowany. Zachód ma niewątpliwie do zaoferowania coś więcej niż tylko technikę wojskową i chyba nie miał w dziejach świata monopolu na agresję – dość wspomnieć o bardzo ekspansywnej w pewnych okresach cywilizacji islamu. Także teza o egocentryzmie kultury europejskiej wydaje się mało przekonująca – nie od dzisiaj uważa się, że jej charakterystyczną cechą jest właśnie zdolność do krytycznego dystansowania się od samej siebie. Są to tylko najbardziej oczywiste z wielu możliwych zarzutów⁶.

Uznanie propozycji Trubeckiego za zjawisko czysto historyczne, za jeszcze jeden obiekt z antykwariatu historii idei, byłoby jednak niewybaczalnym błędem. Ta niewątpliwie odzwierciedlająca nastrój chwili i dająca wyraz emigranckim rozgoryczeniom historiozofia – ktoś powiedział, że euroazjatyzm rodził się w trakcie kłótni z paryską konsjerżką – antycypowała na swój sposób ważne tendencje dwudziestowiecznej refleksji nad historią i kulturą. Policentryzm kulturowy Trubeckiego – wybitnego przedstawiciela strukturalizmu w lingwistyce – zapowiadał policentryzm późniejszej antropologii strukturalnej. Rosyjski myśliciel świadomie buntował się przeciwko patrzeniu na historię świata oczyma zwycięzców. Próbując spojrzeć na nią z pozycji zwyciężonych, przeczuwał ujęcia i propozycje metodologiczne, które upowszechniły się dopiero stosunkowo niedawno. Jego pozornie spójna koncepcja stanowi dziwaczne pomieszanie anachronizmów i wyprzedzających swój czas intuicji, rażących uproszczeń i wnikliwych niekiedy obserwacji szczegółowych. Zapewnia jej to – mimo zdecydowanej przewagi anachronizmów i uproszczeń – sporą nośność ideologiczną. Przy pewnej dozie dobrej (złej?) woli nietrudno odnieść wrażenie, że dostarcza ona gotowych interpretacji wielu zjawisk zachodzących w postkomunistycznej Rosji. To właśnie czyni ją niebezpieczną i z opisu paradoksów procesu modernizacji przeobraża w czynnik mający realny wpływ na przebieg tego procesu.

⁶ Por. np. *ibidem*, s. 166–167.

Iwan Iljin i paradoksy przemocy

O Lwie Tołstoju niemal wszyscy filozofowie rosyjskiego renesansu wypowiadali się krytycznie. W pełni doceniając geniusz, imponujące zdolności empatyczne i niezrównaną psychologiczną wnikliwość Tołstoja-pisarza, jego magii nie ulegali na tyle, by stracić dystans do Tołstoja-myśliciela. Chętnie dawali do zrozumienia, że właśnie artystyczna doskonałość dzieł Tołstoja zapewnia jego koncepcjom siłę oddziaływania zupełnie nieproporcjonalną do ich intelektualnej doniosłości, czyniąc je szczególnie niebezpiecznymi. Szestow, Bierdiajew, Hessen, Mereżkowski szybko poznali się na filozoficznych błędach Tołstoja i wnikliwie je przeanalizowali.

Toteż gdy w połowie lat dwudziestych książka Iwana Iljina *O sprzeciwianiu się złu siłą* [*O soprotiwlenii złu siłoju*] stała się w kręgach rosyjskiej emigracji przedmiotem zacieklego sporu, nie wynikało to z faktu, iż Tołstoj został w niej po raz kolejny zaatakowany – w dyskusji nad jego twórczością był to raczej głos spóźniony¹ – lecz stąd, że odważnie i nie uchylając się od niewygodnych konkluzji, podejmowano w niej „przekłęty problem” czynnej walki ze złem. Pod tym względem niewiele ma ona zapewne analogii w dwudziestowiecznej literaturze filozoficznej. Autor tych słów nie zetknął się dotąd z żadnym, równie obszernym dziełem teoretycznym, które byłoby w całości poświęcone właśnie tej problematyce, choć oczywiście pojawia się ona w wielu wartościowych utworach literackich – dość wspomnieć o *Sprawiedliwych* Camusa, *Doli człowieka* Malraux czy niektórych powieściach Józefa Mackiewicza. Jest to tym dziwniejsze, że wiek dwudziesty był nieprzerwanym łańcuchem rewolucji, a właśnie rewolucja

¹ Por. M. Bierdiajew: *Koszmar złego dobra* [w:] idem: *Głoszę wolność*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 219–220.

wszystkich wciągniętych w jej wir, zarówno tych, którzy ją organizują, jak i tych, którzy ją zwalczają, zmusza do rozstrzygnięcia, choćby w sposób intuicyjny i prowizoryczny, problemu sprzeciwiania się złu siłą.

W artykule tym próbuję zrekonstruować refleksję Iljina nad przemocą w służbie dobra i odpowiedzieć na pytanie, czy we współczesnej kulturze liberalnej możliwe jest wypracowanie równie spójnego uzasadnienia i równie wyraźnych kryteriów użycia siły w obronie najwyższych wartości. Iljin napisał apologię czynnej walki ze złem, jest to jednakże apologia religijna – on sam powiedziałby nawet: prawosławna – która nie może być po prostu przejęta przez kulturę liberalną, traktującą wartości religijne jako „fakultatywne”. W kulturze takiej uprawomocnienie przemocy pretendujące do powszechnej akceptacji musiałoby się przedstawiać inaczej. Gdyby zaś okazało się, że jego skonstruowanie jest w ogóle niemożliwe, uzupełniałoby to w istotny sposób charakterystykę owej kultury i diagnozę jej dylematów. Nie ulega bowiem wątpliwości, że podobnie jak wszystkie inne kultury, dopuszcza ona zastosowanie różnych rodzajów przemocy, z przemocą fizyczną włącznie. Jeżeli jednak na gruncie przyjętych przez nią założeń nie ma sankcji dla takich praktyk, pojawia się sprzeczność, która może doprowadzić kiedyś do rezygnacji z praktyk lub zmiany założeń, przy czym jedno i drugie niesie ze sobą poważne niebezpieczeństwo i w istocie stawia pod znakiem zapytania przetrwanie kultury. Kultura wyrzekająca się przemocy nie zdołałaby przetrwać, gdyż nie mogłaby obronić się przed agresją, którą niepodobna wyeliminować z życia społecznego. Jest to teza przygnębiająca, jednakże jej odrzucenie byłoby równoznaczne z przejściem na pozycje tołstoizmu. Kultura wyrzekająca się własnych założeń, wyrzekałaby się z kolei swej tożsamości, a więc w istocie także popełniałaby samobójstwo, choć w sposób bardziej wyrafinowany niż w pierwszym wypadku. Za drugim razem przybierałoby ono postać tak subtelną, że przez pewien czas mogłoby pozostać niezauważone.

Zajmując się tymi kwestiami, stosunkowo niewiele uwagi poświęcam bezpośredniej polemice Iljina z Tołstojem; wspomniałem już, że jest to właściwie wątek drugorzędny. Artykuł ten nie jest również syntetyczną prezentacją filozofii Iljina, choć prezentacja taka bardzo by

się przydała. Gdy w postkomunistycznej Rosji rozpoczął się proces rewindykowania zakazanego przez dziesięciolecia filozoficznego dorobku porewolucyjnej emigracji, postać Iljina okazała się w pewnym sensie jedynym autentycznym odkryciem. W odróżnieniu od Bierdiajewa, Szestowa czy Franka, był on rzeczywiście myślicielem zapomnianym, nie zaś nie dopuszczanym przez cenzurę klasykiem, którego nazwisko znane jest czytelnikom, nawet jeśli nie mają dostępu do oryginalnych dzieł. O Iljynie powiedziałbym raczej, że nie istniał nawet jako nazwisko². W ostatnich latach nieżyjący od dawna myśliciel stał się w Rosji niezwykle popularny, przede wszystkim dzięki pismom politycznym, zawierającym zdumiewająco trafną, sprawdzającą się w szczegółach prognozę rozpadu ZSRR³. Czy powołujący się na nie ideologowie nacjonalistycznej prawicy właściwie je rozumieją – to już osobna kwestia; zdania na ten temat są podzielone⁴. Mniejsze zainteresowanie budzą prace bardziej specjalistyczne, stanowiące resztę spuścizny Iljina.

Syntetyczna prezentacja i całościowa interpretacja dorobku filozofa byłaby przedsięwzięciem bardzo trudnym ze względu na jego rozmiary i różnorodność. Nie podjął się jej nawet zafascynowany przez lata osobą Iljina, znakomity emigracyjny badacz Nikołaj Połtoracki. Jego książka o Iljynie nie jest spójnym studium, ale zbiorem pisanych w różnych latach i przy różnych okazjach artykułów, bardziej przypomina sylwę niż solidną akademicką monografię⁵.

Iljin – skądinąd świetny znawca filozofii niemieckiej, autor wysoko cenionego przez specjalistów studium o Heglu⁶ – podobnie jak Szestow, widział we wpływach niemieckich poważne zagrożenie dla

² 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.

³ Por. ibidem, s. 170.

⁴ Por. ibidem: O. D. Wolkogonowa: *Obraz Rossii w filozofii ruskogo zarubieżja*, Moskwa 1998, s. 205–239.

⁵ Por. N. Połtorackij: *Iwan Aleksandrowicz Iljin. Żyżń, trudy, mirowozzrieniye. Sbornik statiej*, Tenaflay 1989.

⁶ Por. I. Iljin: *Filozofija Giegjela kak uczenije o konkretnosti Boga i czelowieka*, t. I–II, Moskwa 1918.

oryginalnej myśli rosyjskiej. W konsekwencji z wyraźną niechęcią odnosił się do kojarzonej z szeroko pojętą „szkołą niemiecką” filozofii systemowej⁷. Również jego preferencje stylistyczne interpretować można jako przejaw oporu wobec wpływów niemieckich: Iljin starał się, o ile to możliwe, unikać skomplikowanej, specjalistycznej terminologii, dążył do wypracowania języka odznaczającego się zarazem precyzją i komunikatywnością. Stylem Iljina zachwycał się w swoim czasie Piotr Struwe, który kładł nacisk na retoryczne „w najlepszym starożytnym znaczeniu tego słowa”⁸ aspekty jego pisarstwa. Dziś wydaje się jednak, że Struwe zbyt wysoko oceniał filozoficzną prozę Iljina i że ten ostatni, choć w zasadzie osiągnął swe cele, to jest stworzył dyskurs równie precyzyjny, co komunikatywny, zapłacił za to określoną cenę. Niezależnie od tego, czy argumenty Iljina trafiają nam do przekonania, czy też pozostajemy na nie obojętni, trudno nie zauważyć, że styl rosyjskiego autora, przy całej swej komunikatywności, odznacza się jednak pewną monotonią i że precyzję osiąga się tu nierzadko dzięki nużącym drobiazgowym dystynkcjom. Chciałoby się powiedzieć, że Iljin unika metafizycznego żargonu i mglistości za cenę scholastycznej pedanterii. Streszczanie kolejnych ogniw jego drobiazgowego wywodu miałyby się więc z celem i mogłoby tylko zacieмnić obraz. Zacznę od opisanie idei, które stanowią przeszło całej konstrukcji Iljina, nawet jeśli nigdzie nie zostało to przezeń jasno powiedziane, a on sam wprowadza je unikając konwencjonalnej, dobrze znanej terminologii – są to typowe dla rosyjskiej filozofii religijnej, stanowiące jej znak rozpoznawczy, idee Bogoczłowieczeństwa i *sobornosti*, które zwłaszcza w drugim wypadku, ulegają interesującym modyfikacjom – następnie zaś omówię konsekwencje tych idei. Sądzę, że wystarczy to do wyczerpującego zaprezentowania filozofii dobra i zła Iwana Iljina.

Idea Bogoczłowieczeństwa zostaje przezeń wprowadzona w momencie, gdy ujmuje on człowieka jako istotę wprawdzie nieustannie zagrożoną przez immanentne zło – „żyjącą w nas namiętną skłonność

⁷ Por. N. Połtorackij: op. cit., s. 15.

⁸ P. Struwe: *Dniewnik politika*; cyt. za ibidem, s. 135, cyt. za Ph. T. Grier: op. cit., s. 181.

do rozkielznania zwierzęcia”⁹ – lecz równocześnie będącą medium transcendentnych wartości duchowych, poszukującą „obiektywnej doskonałości”. Filozoficzna antropologia Iljina jest dualistyczna, spirytualistyczna i wyraźnie woluntarystyczna. Nie ulega wątpliwości, że rosyjski myśliciel – być może dlatego, że w swym dość burzliwym jak na filozofa życiu kilkakrotnie zetknął się z tak „niedialogicznymi” instytucjami, jak NKWD czy gestapo, i musiał stawiać czoła ich naciśkom – miał bardzo żywą intuicję wewnętrznego dynamizmu ludzkiej osoby, toczącej się w duszy człowieka moralitetowej walki, o której wyniku decyduje przede wszystkim napięcie woli. Skłaniało go to do uznania zła za wewnętrzny akt duchowy, co prowadziło z kolei do stwierdzenia, iż moralnej oceny zachowań nie można odrywać od kryjącej się za nimi spirytualnej treści: żaden akt zewnętrzny nie jest sam w sobie dobry ani zły, gdyby było inaczej, moglibyśmy – zbyt jawny to już absurd – oceniać naturę w kategoriach etycznych, a klęski żywiołowe potępiać jako zbrodnie. Założenia takie umożliwiały sformułowanie bardzo poważnego argumentu przeciwko etyce Tołstoja: jeżeli żadne działanie nie jest samo w sobie dobre lub złe, także „niesprzeciwianie się złu”, będące przecież szczególnego rodzaju działaniem, nie może być samo w sobie uznane za moralne i zalecane niezależnie od okoliczności.

Osoby, które dokonują mniej lub bardziej dramatycznych wyborów wewnętrznych, poddają się grawitacji immanentnego zła lub zwracają ku temu, co duchowe, tworzą zdaniem Iljina zbiorowość szczególnego rodzaju: moralne wybory jednostek, ich wewnętrzne akty etyczne, mają wpływ na moralny status innych, a więc i ogółu, i to nawet wówczas, gdy nie uzewnętrzniają się w działaniu. „Każdy złoczyńca przeszkadza wszystkim pozostałym nie być złoczyńcami [...]” (OS, s. 424). Charakteryzując w ten sposób zbiorowość, przypisując jej właściwości organicznej wspólnoty, w której jednostki nie są nieprzenikliwymi wobec siebie atomami, Iljin odwołuje się z kolei do idei *sobornosti*, choć – co warto podkreślić – nie posługuje się tym określeniem. W filozofii rosyjskiego renesansu ulega ona najrozmaitszym, za-

⁹ I. Iljin: *O soprotiwlenii złu siłozu*, [w:] idem, t. I–II, Moskwa 1993, t. I, s. 308 [dalej OS].

zwyczaj bardzo frapującym metamorfozom. Cechą szczególną koncepcji Iljina, wyraźnie odróżniającą ją od zmodyfikowanych postaci idei *sobornosti* pojawiających się u euroazjatów, Rozanowa czy Franka, jest jej raczej „interakcyjny” niż ontologiczny charakter wiążący się ściśle z obecnością pewnych wątków zapożyczonych z psychoanalizy. Zdaniem Iljina wewnętrzne stany duchowe jednostek są przez nie za pośrednictwem ciała nieświadomie uzewnętrzniane i komunikowane innym, którzy z kolei nieświadomie je postrzegają i uwewnętrzniają. W ten sposób każdy wewnętrzny akt moralny staje się faktem społecznym – „studnie ludzkich dusz mają jakby podziemne (nieświadome) połączenia i ten kto zatrucha i zaśmieca *własną* studnię, zatrucha też i zaśmieca *wszystkie* inne” (OS, s. 420). Tworzymy *sobornost’*, gdyż znajdujemy się w polu wzajemnych oddziaływań, i każdy akt etyczny, choćby spełniał się w najtajniejszych „głębiach ducha”, staje się erupcją dobra lub zła, którego fale docierają w końcu do wszystkich ludzi.

Nieuchronne wplątanie jednostki we wspólnotę, nieusuwalna zależność od innych i zależność innych od nas samych, nie oznaczają jednak, że siła konstytuujących *sobornost’* więzi jest niezmienna. Zależy ona od tego, jak dalece utożsamiamy się z innymi, zajmując wobec nich postawę aprobatywną. Postawa taka, właściwa osobie miłującej [*lubownyj*], sama w sobie nie jest jednak wcale dobrem. Przeciwnie – niesie ze sobą zagrożenie, jeżeli idzie w parze z negacją duchowości. Otwierając się na innego, człowiek otwiera się wówczas na to, co nie jest w nim wartością; w takich okolicznościach wzmocnienie międzyosobowej więzi sprzyja raczej rozprzestrzenianiu się zła i demoralizacji wspólnoty. I odwrotnie: dążąca do „obiektywnej doskonałości” i nastawiona na wartości transcendentne jednostka nie powinna egoistycznie koncentrować się na własnym doskonaleniu. Ostatecznie Iljin definiuje dobro jako „uduchowioną miłość”, a zło jako „wrogość wobec ducha” [*protiwoduchownaja wraźda*]; przyznając „nieuduchowionej miłości”, „ślepej, niesprawiedliwej, samolubnej, narażonej na wulgaryzację i wynaturzenie”, oraz „oziębłej” duchowości status pośredni: nie są one czystym złem, ale i nie są autentycznym dobrem (por. OS, s. 316).

Etyka Iljina nie ma jednak zabarwienia kolektywistycznego – stwierdzenie, że ludzkie postęпки i wybory ocenia się tu z punktu widzenia zbiorowości, byłoby nadużyciem. Mamy tu do czynienia jedy-

nie z pewnym pozorem kolektywizmu, podobnie jak w wypadku większości koncepcji wprowadzających ideę *sobornosti*. W istocie z założenia znoszą one opozycję między indywidualnym i grupowym i nie mogą być w ogóle klasyfikowane jako indywidualistyczne lub kolektywistyczne. Również w przypadku Iljina przeciwstawienie takie traci sens, tak samo jak przeciwstawienie wewnętrznego i zewnętrznego: każdy indywidualny, wewnętrzny akt przeobraża zbiorowość i wpływa na stan ducha jednostek. Jeden z parafrazowanych przez Mickiewicza niemieckich mistyków, Boehme czy może Angelus Silesius, napisał, że grzech to jedyna własność osobista człowieka. Na gruncie filozofii Iwana Iljina słowa te tracą sens. Ludzie mogą się różnić kwalifikacjami moralnymi, prócz świętych istnieją zbrodniarze, jednakże moralne dobro jest tu dobrem wspólnym, a moralne zło zbiorową winą. Dla rozważań o walce ze złem ma to oczywiście kapitalne znaczenie: okazuje się, że nikt nie może pobłażać samemu sobie, nawet gdyby polegało to jedynie na przyzwoleniu na występne myśli, gdyż nie czyni tego wyłącznie na własny rachunek; i odwrotnie: każdy ma prawo i obowiązek walczyć ze złem utajonym w innych, gdyż stanowi ono powszechne zagrożenie. Być może, ze względu na specyfikę więzi wewnątrz zbiorowości oraz nieświadomego komunikowania się, zależności te miałyby mniejsze znaczenie tam, gdzie i potencjał zła byłby bardzo ograniczony, śladowy – w świecie przeobrażonym już przez dobro i bliskim doskonałości byłoby może więcej miejsca na „etyczną autarkię”. Iljin nie formułuje tego w ten sposób, jest to jednakże wniosek mający mocne przesłanki w jego wywodach. Świat taki – co do tego rosyjski myśliciel nie pozostawia wątpliwości – mógłby być jednak stworzony wyłącznie moralnym wysiłkiem całej zbiorowości. Co więcej, świat, w którym żyjemy, jest bardzo odległy od tej optymistycznej wizji – Iljin zaczyna swą książkę od stwierdzenia, iż przyszło nam żyć w mrocznej epoce nadzwyczajnej kumulacji i ofensywy zła wyzwającego się od wszelkich ograniczeń. „Historia ludzkości nie oglądała dotąd, a w każdym razie nie pamięta, niczego równie występnego i o podobnym natężeniu. Po raz pierwszy duchowi ludzkiemu dane jest tak autentyczne zło w sposób tak bezpośredni [*otkrowienno*]” (OS, s. 304). Słowa te pisał Iljin w roku 1925, a więc zanim doszło do największych katastrof i najkrwawszych zbrodni stulecia; wy-

nikało z nich jednoznacznie, że człowiek musi właśnie sprostać najtrudniejszemu w swych dziejach wyzwaniu.

W mrocznej epoce błędne wyobrażenia na temat natury zła i metod jego zwalczania muszą mieć szczególnie katastrofalne następstwa. Potrzebą chwili, a zarazem kwestią życia i śmierci jest ich ujawnienie i stworzenie przemyślanej filozofii moralnej. Iljin – jak już wspomniałem – nie poprzestawał więc na krytyce Tołstoja, w jego rozważaniach pełni ona jedynie funkcję pomocniczą, myślę wręcz, że można potraktować ją jako produkt uboczny pracy nad oryginalną filozofią walki ze złem.

Zdaniem Iljina filozofia moralna Tołstoja jest w całości fałszywa, ponieważ wspiera się na błędnej koncepcji dobra. Tołstoj dostrzega tylko jeden jego aspekt – miłość, zupełnie lekceważąc ducha (por. OS, s. 376). Prowadzi to do sentymentalnego panmoralizmu, przeceniającego etyczną wartość współczucia i utożsamiającego zło z cierpieniem. W konsekwencji wszystko, co przysparza cierpienia, zostaje uznane za zło, a każdy przypadek zastosowania siły za przemoc. Wszystkie dziedziny kultury – prawo, państwo, nauka, sztuka, religia – zostają obłożone anatimą: skoro wartości duchowe są czystą fikcją, ludzka aktywność nastawiona na ich kultywowanie jest w najlepszym razie marnotrawieniem energii i pasożytnictwem, a w wypadku państwa i prawa, gdy wiąże się z użyciem siły – skandaliczną przemocą. „Cała duchowa skarbnica i cała duchowa aktywność ludzkości zostają potępione i odrzucone po to, by ludzie nie cierpieli i nie »krzywdzili się« nawzajem [...]” (OS, s. 375). Tołstojowi udaje się uwolnić od brzemienia świadomości tragicznej, dzięki takiej konstrukcji filozofii moralnej, która wyklucza możliwość zaistnienia konfliktu wartości: na gruncie koncepcji utożsamiającej zło z cierpieniem, a dobro z jego brakiem, nie do pomyślenia jest sytuacja, w której cierpienie stanowi warunek konieczny realizacji pewnej wartości. Za to wygodne optymistyczne uproszczenie płaci się jednak cenę kulturowego nihilizmu.

Uzasadniając swe stanowisko Tołstoj popełnia, zdaniem Iljina, wiele intelektualnych i werbalnych nadużyć, na przykład wszelkie zastosowanie siły nazywa przemocą, co kryje już w sobie jednoznaczną kwalifikację moralną. Iljin spostrzega przenikliwie, że przemoc zawsze wydaje się niedopuszczalna i z definicji jest „działaniem samo-

wolnym, nieuzasadnionym i oburzającym” (OS, s. 322). Wystarczy więc posłużyć się tym słowem, by stworzyć wrażenie, że rozstrzygnięto się spór o metody walki ze złem: dowodzenie, iż przemoc jest w pewnych okolicznościach wskazana, wydaje się wówczas absurdalnym argumentowaniem na rzecz „dopuszczalności niedopuszczalnego” (OS, s. 322). Iljin w ogóle uważa Tołstoja raczej za przeciwnika niebezpiecznego niż godnego szacunku i chętnie dyskredytuje jego naukę, powiadając, że więcej ma ona wspólnego z publicystyką niż z filozofią.

Jeśli nie zadowala nas postawa tołstojowska, a nie może ona zadowalać nikogo, kto nie zafalszowuje swojego doświadczenia świata i zła, wyłania się pytanie o zasady sprzeciwiania się złu siłą. Historia jest polem starcia sił dobra i zła – powiada Iljin. I zapytuje: „Czy dopuszczalne jest, by w tej walce przedstawiciele autentycznego żywego dobra wywierali nacisk psychiczny na ludzi słabych oraz środkami fizycznymi wpływali na ludzi złych i udaremniiali ich poczynania, oddziałując na ich czyniące zło dusze i wyrządzające zło ciała, a jeśli tak, to w jakim zakresie, w jakich warunkach i w jakich formach?” (OS, s. 389).

Przed udzieleniem ostatecznej odpowiedzi filozof przede wszystkim stara się precyzyjnie określić sam cel walki ze złem. Jest nim przeobrażenie „duchowej ślepoty” i „obezwładniającej nienawiści” w „duchową dalekowzroczność” i „aprobującą miłość”, jednym słowem – przeobrażenie zła w dobro (por. OS, s. 390). Ponieważ jednak dobro i zło są wydarzeniami duchowymi, przeobrażenie takie może dokonać się tylko jako akt wolności w duszy jednostki. Wszelkiego rodzaju presja, zarówno fizyczna, jak i psychiczna, nie jest ściśle rzecz biorąc, środkiem walki ze złem; ma ona raczej – pomijamy w tej chwili inne jej funkcje – stwarzać okoliczności sprzyjające podjęciu wewnętrznej walki przez jednostkę: w istocie jedynie przymus, jaki stosujemy wobec samych siebie, lecz nie przymus stosowany wobec innych, jest naprawdę skutecznym sposobem przeobrażania zła w dobro. Prawo z wpisaną w nie groźbą kary i fizycznego przymusu stanowi przede wszystkim środek presji psychicznej – „lęk przed fizycznym przymusem oddziałuje nie fizycznie, ale psychicznie” – i dopiero gdy ten i inne środki przymusu psychicznego zawiodą, zacho-

dzi potrzeba zastosowania siły (por. OS, s. 332). Filozof przyznaje, że fizyczna presja w walce ze złem jest środkiem ostatecznym; rozumie przez to, że wolno ją stosować wyłącznie wtedy, gdy jest to konieczne, z czego wynika, że w sytuacjach dopuszczających zastosowanie siły powstrzymanie się od niego jest niedopuszczalne i w najwyższym stopniu naganne. Iljin wymienia trzy bezpośrednie cele stosowania przymusu fizycznego: po pierwsze udaremnia on popełnienie występku czynu [złodziejanie] i uniemożliwia „złoczyńcy” [złodziej] działanie, co może pobudzić jego samoświadomość i skłonić go do podjęcia wewnętrznej walki; po wtóre – chroni potencjalne ofiary, przy czym Iljin, zgodnie ze swymi założeniami, kładzie nacisk nie tylko na ochronę przed fizyczną agresją jako taką, ale i na ochronę przed duchowymi i moralnymi skutkami takiej agresji czy choćby groźby jej pojawienia się; po trzecie wreszcie – stanowi odstraszący przykład dla wszystkich potencjalnych, wahających się jeszcze „złoczyńców” (por. OS, s. 432–433). Rosyjski myśliciel uznaje przy tym za dopuszczalne także stosowanie środków drastycznych, takich jak kara śmierci: „[...] są złoczyńcy, w stosunku do których ostatni rozbłysk gasnącego współczucia może wyrazić się tylko w przyspieszeniu egzekucji” (por. OS, s. 412). Przyczynkiem do charakterystyki mentalności Iljina jest fakt, że broniąc kary śmierci, bez wahania powołuje się na kilka miejsc w Ewangelii (por. OS, s. 406)¹⁰.

Przyjęcie tezy o dopuszczalności fizycznej siły w służbie dobra zmusza Iljina do wyraźnego określenia istoty przemocy. Ponieważ akurat w tym wypadku stanowisko Tołstoja ma więcej wspólnego z najbardziej rozpowszechnionymi, potocznymi opiniami, możemy powiedzieć, że Iljin nie tylko z nim polemizuje, ale i odrzuca zakorzenione w myśleniu potocznym wyobrażenia o naturze przemocy. Jest nader charakterystyczne, że choć na co dzień często zdarza się nam mówić o użyciu przemocy w obronie życia, zdrowia, majątku, ojczyzny etc., Iljin nigdy podobnych zwrotów nie używa i konsekwentnie mówi jedynie o zastosowaniu siły. „Fizyczne oddziaływanie na innego człowieka wbrew jego woli” – powiada – nie jest przemocą [nasilije], jeżeli ma na celu ochronę pierwiastka duchowego obecnego w innym

¹⁰ Por. N. Bierdiajew: op. cit., s. 230.

i tym samym stanowiącego część „dobra wspólnego”, jakim jest duchowość całej *sobornosti* (por. OS, s. 343). I odwrotnie: staje się ono przemocą, gdy zmierza do instrumentalizacji innego, podporządkowania go woli stosującego przemoc i przeobrażenia w narzędzie jego egoizmu. Mówiąc o stosowaniu siły w obronie dobra Iljin chętnie używa rosyjskiego słowa *ponużdienije*, które cechuje pewna dwuznaczność – oznacza ono przymus, lecz również zachętę. Siła w służbie dobra tym właśnie różni się od przemocy, że kryje w sobie ów moment zachęty do samodzielnej walki ze złem. A że dla Iljina o zdolności do stawiania wewnętrznego oporu złu przesądza podmiotowość człowieka, przemoc śmiało mógłby on zdefiniować jako siłę wzmacniającą zło w innym, zaś dobroczynny przymus jako siłę, która wzmacnia podmiotowość.

Konsekwencje – także praktyczne – takiego rozgraniczenia między przemocą i dobroczynnym przymusem, okazują się doniosłe. Pozwala ono ustalić, jakich form, pod groźbą przeobrażenia się w przemoc, dobroczynny przymus nie powinien przybierać. Niedopuszczalne są wszelkie formy represji prowadzące do destrukcji osobowości, rozkładu woli, zniszczenia zdolności samodzielnego myślenia i dokonywania ideowych wyborów – gdyż destrukcja taka jest zarazem okaleczeniem osoby. Iljin potępia więc nie tylko tortury, pozbawianie snu, głodzenie, zmuszanie do pracy ponad siły czy kary cielesne, lecz również zmuszanie do bezczynności, indoktrynację czy osadzanie w miejscu odosobnienia wraz ze zdemoralizowanymi przestępcami. Co ciekawe, choć dopuszcza stosowanie kary śmierci, występuje przeciwko „beznadziei dożywotniego więzienia” (OS, s. 393). Warto zauważyć, że rosyjski filozof potępia dokładnie te same praktyki, które – wprawdzie w różnym natężeniu – stanowią codzienność wszystkich systemów penitencjarnych i właśnie przez Tołstoja zostały w *Zmartwychwstaniu* realistycznie opisane i na zawsze osądzone. W przeciwieństwie do Tołstoja Iljin potępia jednak tortury nie dlatego, że przysparzają ofierze cierpień i *eo ipso* są aktem przemocy, ale dlatego, że przysparzając cierpień, osłabiają jej podmiotowość. Gdyby cierpienia na jakiejś zasadzie podmiotowość torturowanego wzmacniały, Iljin nie protestowałby przeciwko torturom.

W sytuacjach wyjątkowych, takich jak wojny, wojny domowe i rewolucje, omówione właśnie zasady zostają zredukowane do minimum czy wręcz przestają obowiązywać, a walka ze złem przybiera postać brutalnego przymusu, nie liczącego się z podmiotowością przeciwnika, „konieczność obrony ojczyzny, wiary i tego, co święte, sprawia, że człowiek znajduje się nie w położeniu wychowawcy, ale wojownika”, nie można się wówczas obejść bez grozy „siejącej strach, cierpienie i śmierć”. Iljin zastrzega jednak, że są to sytuacje wyjątkowe, które nie powinny przekształcać się w stan permanentny, i że po zakończeniu zmagania niezbędne są akty powszechnego pojednania i przebaczenia (amnestia polityczna, zawarcie pokoju, ustanowienie nowego sprawiedliwszego porządku), oznaczające powrót do podmiotowego traktowania innego (por. OS, s. 436).

Rosyjski myśliciel stale podkreśla, że nawet gdy przestrzegamy wszystkich tych ograniczeń, czynna walka ze złem niesie ze sobą olbrzymie ryzyko moralne. Nie dlatego, by posłużenie się siłą, to jest wybór mniejszego zła, było grzechem. Owszem, jest ono nieprawością, to jest odstępstwem od moralnej doskonałości, Iljin rozróżnia jednak pojęcia nieprawości i grzechu. Jeśli warunkiem wypełnienia moralnego obowiązku jest „odejście od doskonałości wymuszone przez obiektywną konieczność”, nie może być ono uznane za grzech. W takiej sytuacji „człowiek nie dopuszcza się grzechu, ale pełni służbę” (OS, s. 453). Związane z czynną walką ze złem ryzyko moralne kryje się gdzie indziej. Po pierwsze: w większości sytuacji, a być może nigdy, nie możemy mieć pewności, czy rzeczywiście zachodzi absolutna konieczność zastosowania siły. Niemożliwe jest wypracowanie uniwersalnych reguł pozwalających nieomylnie oceniać każdy konkretny przypadek. Zastosowanie siły wiąże się zawsze z zapobieganiem i przewidywaniem, wszelkie zaś ludzkie prognozy bywają zawodne. Po wtóre: nawet uzasadnione pod każdym względem stosowanie siły, czy choćby ćwiczenie się w technikach umożliwiających jej zastosowanie (Iljin wspomina o „rąbaniu manekina” i „walce japońskiej”), naraża człowieka na niebezpieczeństwo demoralizacji, wyzwala negatywne emocje i skłonności, nad którymi nie zawsze udaje się zapanować. Na wojnie także żołnierze broniący słusznej sprawy dziczeją i stają się sadystami (por. OS, s. 445). Po trzecie wreszcie: wal-

ka ze złem nie tylko wymaga gruntownego teoretycznego poznania zła, wniknięcia w jego naturę i zrozumienia rządzących nim praw, ale i nie może się obejść bez sprzyjającej demoralizacji styczności ze złem realnym. Uznając mniejsze zło za „bezgrzeszną nieprawość”, Iljin wyklucza możliwość tragizmu w rozumieniu klasycznym, to jest możliwość zaistnienia sytuacji, w której każdy wybór jest moralnie naganny i grzeszny. W tym samym momencie zwraca jednak uwagę na dramatyzm ludzkiej kondycji związany z koniecznością podejmowania decyzji o ogromnym ciężarze moralnym w sytuacji niepełnej wiedzy.

W tym kontekście pojawiają się u Iljina powiązane ze sobą pojęcia kompromisu duchowego i miłości negatywnej. Kompromis duchowy polega właśnie na świadomym podjęciu działań moralnie nagannych, choć – jeśli trzymać się ściśle wprowadzonych przez myśliciela rozróżnień – bezgrzesznych, i wystawieniu się na wszelkie wymienione przed chwilą niebezpieczeństwa. Oznacza on świadomą rezygnację z moralnej doskonałości w imię miłości Boga, bliźniego i stworzenia. Egocentryczne dążenie do osiągnięcia jednostkowej doskonałości moralnej, z taką siłą uwidaczniające się właśnie w tołstoizmie – sprzyja jedynie hegemonii zła. Tak pojęty kompromis duchowy jest jednym z przejawów miłości negatywnej, to jest takiej miłości, która w imię wzmocnienia elementu duchowego w innym odmawia akceptacji nie przeobrażonych przez duchowość aspektów jego psychofizycznego ja.

Iljin zdaje sobie sprawę, że jego subtelna – choć i posępna – filozofia łatwo mogłaby ulec dezinterpretacji. Podkreśla więc, że w żadnym wypadku nie wynika z niej uprawomocnienie instrumentalistycznej zasady „cel uświęca środki”, i wyraźnie przeciwstawia swoje stanowisko nie tylko tołstoizmowi, ale i „jezuityzmowi”. Zależność między celem i środkiem ma charakter przyczynowo-skutkowy (środek jest przyczyną celu) oraz motywacyjny (wola osiągnięcia celu skłania do poszukiwania środków), ale żadna z tych zależności nie uprawnia do przeniesienia moralnej wartości celu na środek lub odwrotnie. Cele i środki rozpatrujemy i oceniamy osobno, odnosząc je do kryteriów moralnej doskonałości. Błąd tołstoizmu polega na wyrzeczeniu się celu, jakim jest walka ze złem, w imię „uniknięcia niegodnych środków”, co wprawdzie pozwala zachować złudne poczucie moralnej nieskazitelności, ale realnie oznacza kapitulację wobec zła; błąd „jezuityzmu”,

makiawelizmu czy teorii władzy państwowej Marcina Lutra – na całkowitym ignorowaniu moralnej wartości środków, skłaniającym do immoralizmu i w końcu odwracającym uwagę także od szlachetnych celów. „Jest oczywiste – konkluduje Iljin – że obie drogi prowadzą w końcu do tego samego – do społecznej demoralizacji” (OS, s. 461).

Zdaniem Iljina trzecia droga – droga miłości negatywnej i duchowego kompromisu – z wielu powodów jest zarazem drogą heroiczną. Chodzi nie tylko o to, że wybierając ją, składa się ofiarę z własnej nieskazitelności. Kompromis duchowy jako taki wymaga również stałego napięcia woli, bez którego trudno ustrzec się demoralizacji. Wyjątkowego heroizmu zaś wymaga skrajna postać kompromisu duchowego, jaką jest sprzeciwianie się złu siłą, w szczególności walka zbrojna. Iljin jest przekonany, że w sytuacjach skrajnych, „w godzinie próby”, trafność ludzkich wyborów, zależy w mniejszym stopniu od woli niż od ogólnych kwalifikacji moralnych człowieka; i odwrotnie – że właśnie w takich okolicznościach ujawniają się dopiero jego prawdziwe kwalifikacje moralne. Tak więc tylko osoby o najwyższym poziomie etycznym mogą udźwignąć „brzemie miecza”. Tym bardziej że oprócz gotowości do wzięcia na siebie odpowiedzialności za cudzą śmierć, oznacza ono również gotowość do złożenia ofiary z własnego życia; zabicie innego w obronie dobra jest uzasadnione, jeżeli uznajemy, że istnieją wartości cenniejsze niż życie; jeżeli jednak wartości takie istnieją, to uzasadniona jest również ofiara z własnego życia: kto nie jest gotów oddać go za sprawę – stwierdza Iljin – ten na pewno nie ma prawa odbierać go innym, choć oczywiście sama gotowość do najwyższej ofiary w prawo takie nikogo nie wyposaża.

Zbiorowość, zwłaszcza w epoce apokaliptycznej, to jest w epoce szczególnej kumulacji zła, nie może więc skutecznie bronić dobra, nie wyłoniwszy elity wojowników i rządzących, zdolnych wznieść się na wyżyny „heroizmu nieprawości”. Dopiero dzięki wysiłkowi i ofiarności tych, którzy bardziej kochają dobro niż własną nieskazitelność, a których Iljin porównuje w pewnym miejscu do opisanych przez św. Ambrożego aniołów na rozkaz Boga opuszczających niebiańską pleromę i zstępujących na ziemię dla ukarania złoczyńców, pod osłoną ich paradoksalnego heroizmu, inni mogą oddawać się praktykowaniu względnej moralnej czystości (por. OS, s. 469). Ponieważ morale

takiej elity jest ze względu na specyfikę samego jej powołania niestannie zagrożone, musi ona regenerować je poprzez „religijno-moralne oczyszczenie” [*religiozno-moralnoje ocziszczenie*]. Iljin choć zwraca uwagę na niezbędność oczyszczenia, o samej jego naturze wypowiada się dość ogólnikowo. Wydaje się, że ma ono dlań wymiar moralny i rytualny – z jednej strony oznacza szczerą rachunek sumienia i rozliczenie się z samym sobą; z drugiej – duchową przemianę uzyskiwaną dzięki pośrednictwu i mistycznej władzy Cerkwi. A że prawo do stosowania siły w imię dobra przyznaje on w praktyce wyłącznie państwu, kwestia moralno-religijnego oczyszczenia staje się kwestią stosunku państwa do Cerkwi. Ideał tego rodzaju stosunków zdaniem filozofa osiągnięto w dawnej Rusi, gdzie cele państwa i Cerkwi były tożsame, ale zakresy ich działania rozdzielone: rycerz za pośrednictwem mnicha zyskiwał dostęp do łaski; mnich za pośrednictwem rycerza uczestniczył w cierpieniach świata i jego grzechach, nie zamykając się w azylu swej świętości (por. OS, s. 478).

*

Lektura etycznych rozważań Iljina jest pod wieloma względami zajęciem konfundującym. Odwaga, z jaką filozof podejmuje „przekłete” problemy, których rozstrzygnięcia są tak brzemiennie w praktyczne skutki, budzi respekt i każe jego tekst traktować z największą powagą. Z drugiej strony, wspomniany już scholastyzm Iljina bywa chwilami co najmniej niepokojący, bo i jak odnieść się do pojęć w rodzaju „miłości negatywnej” czy wolnej od grzechu nieprawości? Zastanawiamy się, czy nie mamy tu do czynienia z sofistyką, której celem jest uzasadnienie przemocy stosowanej w całkiem konkretnym kontekście historycznym i politycznym (rosyjski filozof dedykował swój traktat uczestnikom „ruchu białych” [*biełoje dwiżenije*]). Późne dzieła etyczne Siemiona Franka (*Świat wo t'mie, S nami Bog*), choć prezentują stanowisko pod pewnymi względami rzeczywiście zbliżone do poglądów Iljina, a zdaniem niektórych badaczy wręcz powtarzają jego idee, nie sprawiają podobnego wrażenia, nie widać w nich wpływów politycznej ideologii ani skłonności do werbalnej manipulacji¹¹.

¹¹ Por. Ph. T. Grier: op. cit., s. 179.

Perypetie politycznych poglądów Iljina zdają się potwierdzać te wątpliwości. Myśliciel początkowo poparł niemiecki faszyzm, uznając go za jedno z odgałęzień szeroko rozumianego „ruchu białych” i choć szybko sam stał się jego ofiarą, jeszcze w 1948 roku (!) twierdził, że miał on do wypełnienia doniosłą „kulturalno-polityczną misję”, z której nie wywiązał się na skutek popełnionych błędów¹². Rosyjska badaczka dorobku Iljina nie posiada się ze zdumienia, że zbrodnie wynikające z samej istoty ideologii faszystowskiej myśliciel mógł eufemistycznie nazywać błędami¹³. Wspominaliśmy też, że we współczesnej Rosji na Iljina z upodobaniem powołują się ideologowie skrajnej prawicy. Być może korzenie nieroztropnych politycznych wyborów filozofa i niezdolności do właściwego ocenienia ich z perspektywy czasu tkwiły także w jego koncepcji etycznej i stanowiącej jej integralny element teorii użycia siły.

„CZeKa w imię Boże” – tak skomentował w swoim czasie Mikołaj Bierdiajew polityczną etykę Iljina, o czym przypomina niemal każdy zajmujący się dziś Iljinem badacz¹⁴. W swej polemice Bierdiajew nie ustrzegł się uproszczeń, ogólnie rzecz biorąc był jednak na dobrym tropie. Podczas lektury Iljina mimo woli zaczyna się myśleć o pochodzącej z lat dwudziestych, a więc powstałej dokładnie w tym samym czasie, co jego książka, sowieckiej poezji i prozie idealizującej pracowników wiadomych organów. Odnajdujemy w niej analogiczną do Iljinowskiej koncepcję „negatywnej miłości”, tyle że zsekularyzowaną (w warstwie czysto literackiej nie do końca zresztą, bo zdarza się tu topika i obrazowanie wywodzące się jeszcze z chrześcijańskiej tradycji hagiograficznej) oraz ideał świadomie podejmującego moralne ryzyko bojownika słusznej sprawy. Michał Heller pisał przed laty, że „w literaturze powstałej po rewolucji ten, kto zabija, uważa się za ofiarę, bo musi wykonywać ciężką, brudną, nieprzyjemną pracę – dla

¹² Por. I. Iljin: *O faszyzmie* [w:] idem: *O gładuszczej Rossii*, Moskwa 1993, s. 68, cyt. za O. D. Wołkogonowa: *Obraz Rosji w filozofii ruskogo zarubieźja*, Moskwa 1998, s. 215; por. też ibidem, s. 212–215.

¹³ O. D. Wołkogonowa: op. cit., s. 215.

¹⁴ Por. Ph. T. Grier: op. cit. s. 179; N. K. Gawriuszyn: *Antitiezny „prawostawnygo miecza”*, „Woprosy Filozofii” 1992, nr 4, s. 81–82; N. Bierdiajew: op. cit., s. 218.

szczęścia ludzkości”¹⁵. Swą apologię siły Iljin wygłaszał z pozycji obrońcy państwa i zwolennika starego ładu, nietrudno jednak zauważyć, że nie dokonując żadnych przesunięć w jej wewnętrznej strukturze, można odwrócić ją o sto osiemdziesiąt stopni i oddać na usługi rewolucji¹⁶. Tak skądinąd pedantyczny, przywiązany do szczegółów i dystynkcji myśliciel, nie bierze pod uwagę, że i samo państwo może ulec korupcji i stać się narzędziem zła. Jest to tym dziwniejsze, że w momencie, gdy Iljin pisał swą książkę, dwuznaczny status kontrrewolucyjnej opozycji pomagał chyba w zrozumieniu, jak niewyraźna bywa granica między władzą państwową a aspirującą do władzy rewolucyjną siłą: czy biali kontrrewolucjoniści w latach dwudziestych byli jeszcze przedstawicielami obalonej legalnej państwowości czy już tylko opozycjonistami słusznie podnoszącymi bunt przeciwko naruszającej boskie i ludzkie normy władzy? Wydaje się, że z każdym rokiem, w miarę jak przybywało państw faktycznie uznających ZSRR, raczej tym drugim. Nie wspominając w ogóle o prawie do wypowiedzenia lojalności władzy państwowej i ewentualnego użycia siły w walce z tyranią, pomijając związane z tym powikłania, Iljin wyraźnie upraszczał sobie zadanie. Tymczasem w każdym ruchu rewolucyjnym decydującym się na walkę zbrojną, jeśli tylko dopracował się on jakiegokolwiek świadomości teoretycznej, nie tylko ponawia się pytania postawione przez Iljina, ale i odpowiada na nie w bardzo podobny sposób, choć odpowiedź ta niekoniecznie musi mieć charakter teoretyczny i werbalny. O ile „święty czekista” był wymysłem dyspozycyjnych reżymowych literatów, wysokie kwalifikacje moralne rosyjskich terrorystów z lat osiemdziesiątych pozostają niekwestionowanym historycznym faktem. „Ta niewielka grupa mężczyzn i kobiet – pisał zafascynowany nimi Camus – wybrała zawód katów, do którego nic ich nie predestynowało. Żyją tym samym paradoksem, łącząc szacunek dla życia ludzkiego w ogóle z lekceważeniem własnego życia, które dochodzi u nich do nostalgii za ostateczną ofiarą”¹⁷. Dowodem, że nie mamy tu do

¹⁵ M. Heller: *Świat obozów koncentracyjnych a literatura sowiecka*, przeł. M. Kaniowski, Warszawa 1981, s. 97–98.

¹⁶ Por. N. Bierdiajew: op. cit., s. 219, 221.

¹⁷ A. Camus: *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Paryż 1958, s. 176.

czynienia ze specyficznie rosyjską tradycją w równej mierze reprezentowaną przez Iljina i Żelabowa, może być deklaracja zjazdu hiszpańskich anarchistów z roku 1887. „Nawet jeśli społeczeństwo nie ustąpi, zło i występki muszą zginąć, choćbyśmy mieli zginąć wraz z nimi”¹⁸. Przynajmniej drugą część tego zdania Iljin, nie zdradzając w niczym swych przekonań, mógłby uznać za dewizę *białego dwiżenija*. Analogii tych nie należy przy lekturze książki Iljina ignorować – uważam, że w znacznej mierze przesadzają one o jej interpretacji. Nie chodzi przy tym o moralne zdyskredytowanie wartościowej pracy rosyjskiego myśliciela, ale o zwrócenie uwagi na to, jak typowa i reprezentatywna dla szerszej klasy zjawisk jest przedstawiona w niej konstrukcja uprawomocniająca przemoc – przemoc już nie w Iljinowskim znaczeniu. Jeden z rosyjskich badaczy pisał przed kilku laty, że myślicielowi udało się nakreślić „uogólniony filozoficzno-psychologiczny portret moralisty głoszącego niesprzeciwianie się złu siłą [*moralista-nieprotiwlenca*]”¹⁹. Jeszcze ważniejsze byłoby to, że udało mu się stworzyć apologię „dobroczynej przemocy”, która może być traktowana nieomal jako model podobnych apologii, formułowanych otwarcie lub wpisanych *implicite* w praktykę ruchów politycznych.

Byłoby jednak uproszczeniem, gdybyśmy powiedzieli, że mamy tu do czynienia z pewnym formalnym schematem, którego treści można całkowicie dowolnie zmieniać, nie naruszając samego schematu. Jakkolwiek uderzające byłyby zbieżności między zawartym w dziele Iljina wizerunkiem „chrześcijańskiego wojownika” a upowszechnianym w swoim czasie przez sowiecką literaturę ideałem „świętego czekisty” – inne warianty apologii „dobroczynej przemocy” dla uproszczenia pomijamy – istnieją także znaczące różnice. Dobro, którego w potrzebie należy bronić siłą, pojęte jest u Iljina na sposób religijny i chrześcijański, jakkolwiek surowe, tradycjonalistyczne i autorytarne byłoby to chrześcijaństwo. To zaś oznacza przyjęcie personalistycznej antropologii – wątek bogocześnictwa już omawialiśmy – nawet jeśli jest to personalizm mniej radykalny niż u innych przedstawicieli rosyjskiego renesansu i nie mający tak antro-

¹⁸ Ibidem, s. 173.

¹⁹ N. K. Gawriuszyn: op. cit., s. 82.

pocentrycznego zabarwienia. Rosyjski myśliciel uznaje osobę za wartość, choć nie identyfikuje jej z konkretnie istniejącym realnym indywiduum. Odwrotnie: indywiduum jest dlań wartością o tyle, o ile transcendując swą za każdym razem niedoskonałą i ograniczoną postać, staje się osobą. Iljin przyzwala na zniszczenie indywiduum w sytuacjach, gdy trwale wyzbyło się ono zdolności transcendowania i nie przyczynia się już do aktualizacji osoby; zakłada to oczywiście, że sytuacje takie się zdarzają i że jesteśmy w stanie je rozpoznać. To, co stanowi o wartości indywiduum i umożliwia transcendowanie, obecny w nim boski moment, pierwiastek ducha, nie może być jednak bezpowrotnie unicestwione. Filozof uważa po prostu, że możliwa jest autodestrukcja sięgająca tak daleko, iż egzystencja człowieka w wymiarze doczesnym traci sens. Staje się on wówczas zagrożeniem dla tego, co duchowe (bogo-ludzkie, wartościowe) w innych, podczas gdy jemu samemu dopomóc może już tylko łaska. Jednakże nawet wtedy, gdy człowiek stłumiwszy w sobie pierwiastek boski, traci prawo do życia, jego nieśmiertelne ja i potencja bogoczołowieczeństwa nie zostają bezpowrotnie unicestwione. Ponieważ siłę stosujemy właśnie w obronie tego, co boskie w człowieku, stosując ją musimy liczyć się z tym, co boskie we wrogu czy przestępcy.

Wątek to niezwykle doniosły. Tak łatwo dająca się pogodzić z autorytaryzmem etyka Iljina w tym wypadku ukazuje nieco inne, bardziej „liberalne”, czy po prostu bardziej humanitarne, oblicze. Ta sama zasada, która uprawomocnia w niej czynną walkę ze złem, włącznie z przyzwoleniem na stosowanie drastycznych metod, uprawomocnia zarazem chroniące jednostkę „prawa człowieka”. Istotne przy tym jest nie tyle to, że znajdują one w ogóle uprawomocnienie, ile to, że czerpią je z założeń skądinąd uprawomocniających stosowanie siły. Argumentacja na rzecz zastosowania siły okazuje się nieodłączna od argumentacji na rzecz jej ograniczenia. Z punktu widzenia Iljinowskiej filozofii moralnej sprzeczność między zastosowaniem siły w imię wyższych celów a prawami człowieka wydaje się w ogóle nie do pomyślenia. Zauważmy, że Iljin, nie będący zwolennikiem polityczego liberalizmu, stawia tu problem w sposób bardzo głębokoki – zagadnienie praw człowieka jest z istoty swej zagadnieniem ograniczeń nałożonych na siłę, prawa człowieka to właśnie ogranicze-

nia, jakim podlega siła – i proponuje rozwiązanie, które byłoby dla liberalizmu bardzo atrakcyjne, gdyby mógł on uznać jego przesłanki. Czy współczesna cywilizacja liberalna potrafi uzasadnienie praw człowieka uzgodnić z uzasadnieniem siły w służbie dobra w sposób równie przekonujący, jak czynił to przed laty rosyjski monarchista, i to monarchista – nazwijmy rzecz po imieniu – faszyzujący?

Odpowiedź zacznijmy od przypomnienia, że w życiu społecznym siła nie jest czymś jakościowo niezróżnicowanym: nie bez powodu mówimy o sile ekonomicznej, sile militarnej i na przykład sile oddziaływania propagandowego. Można dowodzić, iż za każdym razem używamy określenia siła w nieco innym znaczeniu lub że w jednym wypadku używamy go w sensie dosłownym, a w innych – w przenośnym. W rzeczywistości jest chyba inaczej: za każdym razem mówiąc o sile mamy na myśli w istocie to samo – koncentrację pewnego rodzaju środków umożliwiającą ograniczenie swobody innego i represjonowanie go – a posługiwanie się tym samym słowem jest przejawem intuicyjnego rozpoznania faktycznego stanu rzeczy. Wrażenie, że istnieje zasadnicza różnica między określonymi rodzajami siły, wynika z ich hierarchizowania przez kulturę: nie wszystkie aprobowane są przez nią w tym samym stopniu, im niższy stopień aprobaty, tym silniejsza tendencja do uznawania danego rodzaju siły za pozbawioną racji przemoc. Hierarchie te, i związane z nimi wartościowania, są historycznie zmienne – w liberalnej kulturze Zachodu siła ekonomiczna cieszy się w tej chwili wyższym stopniem akceptacji niż siła militarna, jednakże jeszcze w wieku dziewiętnastym w pewnych okolicznościach (pojedynek), także ta druga była całkowicie akceptowana, a posłużenie się nią nie było kwalifikowane jako przemoc. Jeszcze wcześniej, w feudalnej kulturze średniowiecza, siła ekonomiczna (*usura*) budziła zdecydowanie więcej moralnych zastrzeżeń niż siła militarna. Retrospekcja taka uświadamia nam zresztą nie tylko zmienność przyjętych w kulturze wartościowań odnoszących się do różnych odmian siły, wartościowań, od których zależy przyzwolenie na posłużenie się siłą danego rodzaju, ale i powody, dla których takie, a nie inne wartościowanie staje się powszechnie obowiązujące: za szlachetniejszą uchodzi zawsze ta odmiana siły, w której wyspecjalizowała się dominująca grupa społeczna. W liberalnej kulturze zachodniej, będącej hi-

storycznie kulturą mieszczańską, siła militarna budzi zdecydowanie więcej zastrzeżeń moralnych, poddana jest surowszej kontroli i stosowana z większym umiarem niż siła ekonomiczna. Właśnie dlatego stosowanie sankcji gospodarczych jako broni politycznej, niezależnie od ich realnych skutków, które mogą być bardzo niszczyielskie, budzi mniejsze opory niż akcja militarna.

Posłużenie się szeroko rozumianą siłą militarną w czynnej walce ze złem jest jednak nieuniknione: zarówno Iljin, jak i jego dawni i współcześni czytelnicy, mówiąc o sprzeciwianiu się złu siłą, mają na myśli rozmaite formy wykorzystania siły militarnej – czy ściślej: rozmaite formy działania, które bez jej wykorzystania nie mogą się obejść. Jeżeli jednak w kulturze liberalnej właśnie ta odmiana siły została napiętnowana jako szczególnie nieetyczna, posłużenie się nią wymaga przedstawienia wyjątkowo mocnych racji.

Jakiego rodzaju racje dopuszcza system wartości kultury liberalnej? Przede wszystkim z góry wyklucza on skonstruowanie uzasadnienia w taki sposób, jak uczynił to Iljin: racji użycia siły i praw człowieka nie można tu wyprowadzić z jednej nadrzędnej zasady, ponieważ prawa człowieka traktowane są jako oczywistość i przyjmowane bez uzasadnienia. Wszelkie uzasadnienia zaś, jeśli są formułowane, pełnią jedynie pomocniczą funkcję perswazyjną, a ich status przypomina status racjonalnych dowodów na istnienie Boga w dyskursie religijnym. Toteż nie racje użycia siły stają się tu racjami praw człowieka – jak było u Iljina – ale prawa człowieka występują jako racja użycia siły: używa się jej w obronie tych ostatnich. W tym momencie jednak wyłaniają się pewne zupełnie zasadnicze wątpliwości. Czynna walka ze złem w praktyce okazuje się niemożliwa bez nieustannego naruszania, ograniczania i reglamentowania praw człowieka, działania takie mają zróżnicowany zakres – od ograniczenia swobody poruszania się podczas manifestacji poprzez tymczasowe aresztowania po sądy doraźne z prawem wydawania wyroków śmierci – są jednak nie do uniknięcia. Powoływanie się w celu ich uzasadnienia na szczególne okoliczności, prawo do obrony, fakt, iż agresor pogwałcił je jako pierwszy etc., wątpliwości bynajmniej nie rozprasza. Jeśli prawom człowieka przysługuje status absolutny, w żadnym wypadku nie mogą być one naruszane; jeśli zaś przysługuje im status względny, agresor mógł mieć dobre ra-

cje, aby je naruszyć. Zawieszanie lub ograniczanie praw człowieka wydaje się świadczyć o tym, że cokolwiek mówiłoby się o ich ostatecznym charakterze, istnieją wartości, którym przyznaje się status wobec tychże praw nadrzędny. Samo przez się nie dowodzi jednak, że prawa te są ideologiczną fikcją maskującą grupowe interesy, z której rezygnuje się wówczas, gdy jej podtrzymywanie interesom tym wyrządzałyby szkodę. Można bowiem argumentować, że zawieszenie praw człowieka „w szczególnych okolicznościach” ma charakter tymczasowy i umożliwi uniknięcie większego zła, jakim byłoby zniszczenie istniejącego porządku i trwała utrata możliwości ich ochrony. Jednakże i ten wywód nie rozstrzyga wcale kwestii i obciążony jest zasadniczą niekonsekwencją: zakłada on pewną ekonomię, przeciwko której właśnie prawa człowieka są z założenia wymierzone. Przyzwala się tu na poświęcenie tego, co jednostkowe i niepowtarzalne, w imię tego, co ogólne – przyzwala się jednym słowem na instrumentalizację i unicestwienie realnej osoby. Na gruncie religijnej etyki Iljina konflikt taki był w ogóle nie do pomyslenia. Jakkolwiek solidnie uzasadnione byłyby tam prawa realnej osoby, wartość nadrzędną stanowiła osoba metafizyczna, której zniszczenie było w ogóle niemożliwe. Widzimy teraz, na czym polega dylemat humanistycznego indywidualizmu, stwarzający ów niebezpieczny dyskomfort, o którym mówiliśmy na wstępie. Niektóre przynajmniej odmiany religijnego personalizmu okazują się od niego wolne. Kultura liberalna nie może go jednak uniknąć, gdyż przejście na pozycje religijne oznaczałoby ideologizację i w konsekwencji dekompozycję liberalnej świadomości. Jest ona zatem skazana na łamanie zasad, które uznaje, przy czym każda próba uśmierzenia wynikającego stąd poczucia winy prowadziłyby do jeszcze poważniejszego pogwałcenia tych zasad.

Dialektyka rozpaczy

(Krytyka etyki w filozofii Lwa Szestowa)

Stwierdzenie, że Lew Szestow w kolejnych dziełach prowadzi wytrwałą i wyczerpującą batalię przeciwko etyce, wydaje się truizmem. Truizm to jednak pozorny. Wszyscy zapewne przystaliby na takie sformułowanie, nie wszyscy jednak przypisałiby mu taki sam sens. Wśród znawców przedmiotu nie ma zgody co do tego, jaki jest zasięg owej batalii, co stanowi jej właściwy cel i przeciwko czemu kieruje się ostatecznie krytycyzm Szestowa.

Charakterystycznym przykładem interpretacyjnych rozbieżności, jakie mogą się tu wyłaniać, jest polemika Martine van Goubergen z Georgem Kline¹. Kline – stwierdza van Goubergen – przypisuje Szestowowi ostrożność i umiarkowanie, które w rzeczywistości są mu obce. Wbrew opinii Kline’a, Szestow nie zwraca się wyłącznie przeciwko „etyce racjonalnej” – rosyjski myśliciel nie wprowadza wcale takiego ograniczenia i „nigdy nie mówi o dwóch różnych rodzajach etyki”². Zdaniem van Goubergen tym, co utrudnia nam pogodzenie się z faktem, że Szestow zdecydowanie odrzuca etykę jako taką, jest lęk przed nihilizmem. Etyka wraz z rozróżnieniem na dobro i zło pomaga stawić mu czoła. Jednakże Szestow odrzuca ją właśnie dlatego, że nie uważa jej za autentyczne antidotum na nihilizm; antidotum takim jest dla niego wiara, zakładająca przewyżczenie etyki.

¹ Por. M. van Goubergen: *Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics*, „Studies in East European Thought” 1995, nr 48; G. L. Kline: *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago 1968.

² M. van Goubergen: op. cit., s. 223.

W znanych mi wypowiedziach na temat Szestowa George Kline nie używa w ogóle określenia „etyka racjonalna”, choć pisze, że rosyjski filozof, „atakował jeden cel – ideę racjonalnej konieczności – w metafizyce, etyce i teologii filozoficznej”³. Amerykański uczony uważa również, że krytykujący rozum i etykę Szestow zdaje się nie odróżniać prawa w znaczeniu opisowym od prawa w znaczeniu normatywnym. Dodaje jednak, iż jego „stanowisko można, nie osłabiając go wyraźnie, przeformułować, biorąc pod uwagę to rozróżnienie”⁴ – Szestow zwraca się w istocie przeciwko ogólnemu, powszechnie obowiązującemu i wiążącemu wszystkich charakterowi praw, niezależnie od tego, czy chodzi o prawa natury czy też o normy moralne⁵.

Być może zatem mamy tu do czynienia nie tylko z kontrowersją, ale i z nieporozumieniem. Nawet gdyby tak było, polemiczne tezy, z którymi występuje van Goubergen, nie trafiają bynajmniej w próżnię. Cokolwiek twierdziłby George Kline, interpretacje zwracające uwagę na etyczny aspekt filozofii Szestowa nie należą do rzadkości. Klasyk, jakim jest Zieńkowski, nazywa jego stanowisko etyką mistyczną⁶, Adam Sawicki zaś, autor obszernej polskiej monografii Szestowa, przypisuje mu intencję stworzenia „etyki paradoksalnej”, opozycyjnej właśnie wobec „etyki racjonalistycznej”⁷.

Szestowska krytyka etyki nastrocza więc niejedną wątpliwość. Nie wiemy zatem, czy rosyjski autor występuje przeciwko etyce w ogóle, czy tylko przeciwko pewnej jej odmianie; a jeśli prawdą jest to drugie, czy przedmiot krytyki można nazwać etyką racjonalną i co właściwie miałyby to oznaczać. Spróbuję zrekapitulować stanowisko Szestowa na tyle dokładnie, by możliwe stało się rozstrzygnięcie tych kwestii. Ponieważ zasadniczy argument Szestowa przeciwko etyce sprowadza się do stwierdzenia, że sprzyja ona stłumieniu doświadcze-

³ G. L. Kline: op. cit., s. 76.

⁴ „[...] Shestov's point could be reformulated, in light of this distinction, without being seriously weakened”, ibidem, s. 81.

⁵ Por. ibidem.

⁶ Por. W. W. Zieńkowski: *Istoria ruskiej filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 4, s. 89.

⁷ Por. A. Sawicki: *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 53–60.

nia rozpaczy, zacznę od wyjaśnienia, w jaki sposób pojmuje on to doświadczenie; następnie powiem, na jakiej zasadzie, jego zdaniem, etyka zamyka do tego doświadczenia dostęp i jakich korzyści możemy być przez to pozbawieni. Gdzieś po drodze znajdziemy odpowiedzi na większość postawionych przed chwilą pytań. Warto zauważyć, że będzie to oznaczało coś więcej niż tylko rozstrzygnięcie pewnej akademickiej dyskusji. Uchwycenie istoty Szestowowskiego „immoralizmu” pomaga zrozumieć rolę, jaką odgrywa on w toczącym się w środowisku rosyjskim w latach dwudziestych i trzydziestych sporze o filozofię moralną. A że ów spór zrodził się z usilnego dążenia do zrozumienia sytuacji człowieka w epoce postutopijnej, nie może być rozpatrywany jedynie jako zjawisko historyczne. Epoka postutopijna trwa, a my sami jesteśmy jej częścią.

*

Szestowowski egzystencjalizm – a przez egzystencjalizm rozumiem filozofię o orientacji antropologicznej, przywiązującą szczególną wagę do subiektywnego doświadczenia, często z trudem poddającego się werbalizacji – naznaczony jest wyraźnie rosyjskim piętnem. Charakterystycznym składnikiem rosyjskiej tradycji intelektualnej, czy nawet rosyjskiej wrażliwości, jest trwałość i przejawiający się na różne sposoby wpływ gnozy (jakie są tego przyczyny – to osobna kwestia, którą nie będę się w tej chwili zajmował). Z drugiej strony – na co zwracano już uwagę – filozofia egzystencjalna jako taka wykazuje pewne strukturalne podobieństwo do gnozy⁸. Tym bardziej filozofia egzystencjalna przeniesiona do Rosji. Nie przypadkiem Bierdiajew i Szestow wzajemnie zarzucali sobie uleganie właśnie gnostyckim wpływom. Cóż miałyby to oznaczać w wypadku Szestowa? Istotnym elementem gnostyckiej filozofii człowieka jest przekonanie o będącym następstwem jego upadku uwięzieniu w niższej sferze bytu. To poczucie uwięzienia w immanencji jest u Szestowa bardzo silne, najdobitniej zaś dochodzi do głosu, ilekroć mówi on o doświadczeniu rozpaczy.

Doświadczenie rozpaczy – jak wszelkie doświadczenia wewnętrzne – udaje się opisać jedynie z najwyższym trudem, tym bardziej że

⁸ Por. Z. Ambrożewicz: *Czym jest gnoza polityczna*, „Arcana” 2000, nr 3, s. 117.

przybiera ono różne postacie. Szestow opisuje je niekiedy jako chwilowe olśnienie ujawniające horror bytu, po którym powracamy jednak do wcześniejszego, „nieświadomego” sposobu istnienia. Kiedy indziej polega ono na trudnej do zniesienia, a jednak mogącej utrzymywać się bardzo długo – „człowiek jest najwytrzymalszym zwierzęciem” – trwałej „utracie nadziei”. Ma ono przy tym charakter powszechny i prędzej czy później musi się stać udziałem każdej jednostki. „Życie niemal każdego może być podsumowane w kilku słowach: pokazano człowiekowi niebo i wrzucono go w błoto”⁹. Na miano powszechnego zasługuje i z tego powodu, że jest doskonale ahistoryczne. Człowiek współczesny, uzbrojony we wszystkie narzędzia cywilizacji, przeżywa je w taki sam sposób i tak samo pozostaje wobec niego bezbronny jak ludzie najodleglejszych epok. Pod tym względem nie ma żadnej różnicy między bohaterami Biblii i dziewczętami ze sztuk Czechowa. Właśnie dlatego owo doświadczenie – jakkolwiek trudno byłoby je precyzyjnie opisać – stwarza pewną ogólnoludzką wspólnotę losu i stając się treścią dzieł kultury, umożliwia międzyludzką komunikację. Nie oznacza to wcale, że jest ono bez ograniczeń dopuszczane do głosu przez kulturę. Przeciwnie – kultura stara się je na różne sposoby ukryć, stłumić i ocenzurować, siła owego doświadczenia jest jednak tak wielka, że wciąż przypomina ono o sobie w dziełach artystów i myślicieli i nawet jeśli nie doznajemy go bezpośrednio, nieustannie odnajduje drogę do naszej świadomości. „Ludzie zawsze mówili i będą mówić o tym, co przepelnia ich duszę i żadne poetyki, ani Arystotelesowska, ani Tołstojowska, nie utrzymają na wodzy wezbranych cierpień” – czytamy w pracy o Tołstoj i Nietzsche, pierwszej istotnej książce Szestowa, wprowadzającej już wszystkie oryginalne wątki jego filozofii¹⁰. W historii kultury nie brakuje więc postaci personifikujących doświadczenie rozpacz, twórców, którzy dali mu wyraz

⁹ L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, przeł. N. Karsov, Sz. Szechter, Londyn 1983, s. 127.

¹⁰ L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tołstego i Nitsze (Filosofija i propowied’)*, Paris 1971, s. 126. Na temat rozważań Szestowa o stłumieniu doświadczenia rozpacz przez kulturę por. W. Jerofiejew: *Odna no płomiennaja strast’ Lwa Szestowa* [w:] L. Szestow: *Izbrannyje soczinenija*, Moskwa 1993, s. 17, 20–21.

w sposób na tyle przejmujący, że ich nazwiska stały się niemal jego synonimami. W kolejnych książkach Szestow przywołuje całą ich galerię, od Szekspira po Nietzschego, uporczywie wpatruje się w ich utwory i biografie. W dziejach kultury rosyjskiej archetypem porażonego grozą człowieka zrozpaczonego jest Wissarion Bieliński z okresu buntu przeciwko rzeczywistości. Nic dziwnego zatem, że pierwsza prawdziwie filozoficzna praca Szestowa zaczyna się od wstępu w całości poświęconego właśnie Bielińskiemu¹¹.

Na razie jednak mówiliśmy raczej o tym, jaki jest zasięg owego doświadczenia i na czym polegają jego kulturowe reperkusje, niż o nim samym. Starając się uchwycić jego specyficzną treść, Szestow posługuje się różnymi przybliżeniami i metaforami. Jeśli je dobrze rozumiem, ekstremalne doświadczenie rozpaczy jest dlań doświadczeniem dziwaczności i zarazem okropności bytu. Łączy momenty grozy i zdziwienia, tak jak łączy je, nie mające dokładnego polskiego odpowiednika, rosyjskie słowo „czudowiszcze”. „Czudowiszcze” to zarazem dziwoląg i potwór. Szestow stwierdza w pewnym momencie, że Nietzsche chciał „afirmować owada, to jest prawdziwe życie wraz z jego okropnościami, nieszczęściami, przestępstwami, ułomnościami”¹². W innym miejscu powiada zaś, że „prawdziwe pytania pojawiają się u człowieka po raz pierwszy przy zetknięciu ze złem” – dobro nie wymaga eksplikacji, „samo przez się jest zrozumiałe”¹³. O monstrualności „prawdziwego życia”, bytu, immanencji, w której nas zatrzęsnięto, decyduje zatem obecność zła. Jeżeli jednak byt w świetle ekstremalnego doświadczenia rozpaczy jawi się jako zło, lub inaczej: jeśli oprócz zdziwienia budzi zgrozę, to niezbywalnym składnikiem owego doświadczenia jest bunt metafizyczny – niezgoda na rzeczywistość, w której zostaliśmy uwięzieni. Szestowowskie doświadczenie egzystencjalne to zatem trwałe lub momentalne, historycznie niezmiennie, często przytrafiające się jednostkom, ambiwalentnie traktowane przez kulturę doznanie obecności zła równoznaczne z buntem metafizycznym.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 13–16.

¹² L. Szestow: *op. cit.*, s. 192–193.

¹³ L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, *op. cit.*, s. 109.

Szestow jest z usposobienia „filozofem podejrzania”, czytającym teksty wyraźnie wbrew ich autorom, z intencją dotarcia do świadomie lub nieświadomie przemilczanych treści¹⁴. Krytykę etyki rozpoczyna więc od zwrócenia uwagi na jej ukryte, kompensacyjne i konsolacyjne funkcje. Z dużą maestrią, między innymi analizując ewolucję poglądów etycznych Tołstoja i Nietzschego, wykazuje, że etyka służy moralistom do wzmacniania własnego ja. Osądzają oni innych po to, by dowartościować samych siebie. Dążenie do zapewnienia sobie poczucia moralnej słuszności, stanowiącego źródło głębokiej satysfakcji, staje się bardzo silną motywacją, przede wszystkim do uprawiania moralistyki, a dopiero potem – jeśli w ogóle ma to miejsce – do działania, które – moralista dobrze o tym wie – wcale nie przeobraża świata. „Człowiek, któremu tak bardzo zależy na byciu cnotliwym, tak czy owak we własnych oczach i w oczach ogółu okaże się sprawiedliwy. Dobro zjawi się u niego, sprowadzi je do siebie, choćby w tym celu trzeba było pozbawić go wszystkich ludzi”¹⁵. Oskarżenie ogółu o nieprzestrzeganie norm etycznych pozwala również w łatwy sposób wytłumaczyć obecność zła i przekonuje o możliwości całkowitego wyeliminowania go. To, że pozostaje ona niezrealizowana, ma już drugorzędne znaczenie – samo ukazanie takiej perspektywy zmienia sposób odbioru świata, którego nie postrzega się odtąd jako nieodwołalnie i w zagadkowy sposób zdominowanego przez zło.

Najważniejszy rozdział w Szestówowskiej krytyce etyki zaczyna się jednak dopiero tam, gdzie myśliciel podejmuje problem związków między nauką (rozumem), koniecznością i etyką. Wątek ten można pokrótce streścić, powiadając, że Szestow występuje przeciwko wywodzącej się z szeroko rozumianej tradycji stoickiej symbiozie moralności i nomotetycznego rozumu – to jest rozumu zakładające-

¹⁴ Por. W. Jerofiejew: op. cit., s. 20, 22. Inne stanowisko zajmuje w tej kwestii A. Filonienko, por. idem: *Lew Szestow [w:] Istorija russkoj literatury. XX wiek. Sieriebrianyj wiek*, red. Ż. Niwa, I. Sierman, W. Strada, J. Etkind, Moskwa 1995, s. 229.

¹⁵ L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tołstogo i Nitsze (Filosofija i propowied')*, op. cit., s. 34.

go istnienie wiecznych praw rządzących bytem i praw tych poszukującego – wyrażającej się w etycznym wymogu podporządkowania się konieczności¹⁶. W tym miejscu niezbędne jest jednak pewne uściślenie.

Mówiąc o stoicyzmie w szerokim znaczeniu, mam na myśli całą rodzinę filozofii moralnych, do której należą na równi między innymi intelektualizm etyczny Sokratesa, właściwy stoicyzm w odmianie greckiej i rzymskiej oraz filozofia Spinozy. Głoszą one, że rozum rozpoznaje w świecie konieczność, której winniśmy się podporządkować, omawiając naturę owej konieczności, często okazują się jednak niekonsekwentne: wyposażają ją na przemian, nie w pełni zdając sobie sprawę z wagi rozróżnienia, w rysy Opatrzności i Fortuny. Tymczasem jest to niebagatelna różnica. Jeśli konieczność jest Opatrznością – ma charakter rozumny, zależność od niej jest dobrem i jako dobro powinna być radośnie zaakceptowana. Jeśli zaś konieczność jest domeną nierozumnego przypadku, niezbędny okazuje się nieco dłuższy wywód. Dobra pozostające w dyspozycji Fortuny uznaje się wówczas za pozorne – dobra prawdziwe muszą zależeć od rozumu – w konsekwencji cała sfera podlegająca Fortunie okazuje się czymś nieistotnym czy wręcz pozbawionym autentycznego bytu. Cech bytu autentycznego nabierają natomiast wartości osiągnięte dzięki rozumowi. Oczywiście oba stanowiska wciąż łączy istotne podobieństwo: w obu wypadkach zaprzecza się stanowczo, jakoby zależność od konieczności mogła być złem. Konieczność jest moralna i sprawiedliwa lub co najmniej neutralna aksjologicznie, dla myślenia etycznego nie stanowi więc żadnej trudności, a dla człowieka etycznego żadnego zagrożenia – sama możliwość tragedii, w znaczeniu konfliktu między porządkiem konieczności i porządkiem wartości, zostaje wyeliminowana. W obrębie niektórych przynajmniej „neostoickich” filozofii moralnych granica między oboma opisanymi właśnie stanowiskami co chwila się zaciera. Pisząc o związkach nomotetycznego rozumu i filozofii moralnej i ponawiając nieustannie krytykę szeroko rozumianego stoicyzmu,

¹⁶ Por. Cz. Miłosz: *Szestow, ili o czistocie otczajanija*, przeł. S. N. Murawiewa [w:] L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filozofija (Głas wopijuszczego w pustynie)*, Moskwa 1992, s. V.

Szestow koncentruje się na jego ostrożniejszej, nie wprowadzającej providencjalizmu wersji¹⁷. Rosyjski myśliciel podkreśla przy tym, że taka neutralizująca zło konieczności filozofia, rodzi się z bardzo boleśnego odczucia konieczności jako zła.

Etyka zatem na różne sposoby zamyka dostęp do egzystencjalnego doświadczenia rozpaczy. Dzieje się tak i wówczas, gdy wzmacnia ego i budzi złudną nadzieję na przezwyciężenie zła w świecie, i wówczas, gdy oswaja nas z koniecznością, którą ukazuje jako co najmniej neutralną aksjologicznie, zachęcając do pokornego podporządkowania się jej władzy. Za każdym razem padamy ofiarą aksjologicznego złudzenia – i świat, i własne ego gotowi jesteśmy uznać za lepsze, niż są w istocie. Złudzenie to, wiele mające wspólnego z błędem teodycei, uniemożliwia dostrzeżenie zła w świecie i uzmysłowienie sobie tragizmu ludzkiej egzystencji, koniec końców uniemożliwia dobroczynny wstrząs, który pozwala wyzbyć się iluzji, lub też usypia świadomość już przebudzoną, jak zdarzyło się w wypadku Tołstoja i Nietzschego. Rygoryzm i uniwersalizm norm etycznych potęguje tylko ich oddziaływanie, czyniąc z nich tym skuteczniejsze narzędzie stłumienia egzystencjalnej świadomości.

Być może zatem wszystkie przypadki dają się sprowadzić do jednego wzoru i w rzeczywistości Szestow za każdym razem atakuje wyłącznie konsolacyjną funkcję etyki? W takim wypadku przyczyną wyróżnienia stoicyzmu, na którym przecież koncentruje się atak myśliciela, byłaby wyłącznie jego uprzywilejowana pozycja historyczna – fakt, że od wieków powraca pod różnymi postaciami, zapewne dlatego, iż bezpośrednio mierząc się z problemem konieczności i doznaniem konieczności jako zła, które nabiera szczególnego znaczenia w kulturze zdominowanej przez nomotetyczny rozum, okazuje się stosunkowo skutecznym, a z punktu widzenia wyrastającej z doświadczenia rozpaczy filozofii egzystencjalnej – wyjątkowo szkodliwym, środkiem konsolacji. Wiele w tym prawdy, nie sądzę jednak, by można było na takim wyjaśnieniu poprzestać. Jak właśnie powiedzieliśmy, Szestow zwraca uwagę na to, że stoicyzm rodzi się z doznania ko-

¹⁷ Por. np. L. Szestow: *Na wiesach Jowa. (Stranstwowanija po duszam)*, Paryż 1975, s. 351–387; Kirgiegard i *ekzistencjalnaja filozofija*, op. cit., s. 34, 45, 153.

nieczności jako zła. Ten moment w rozwoju świadomości stoickiej ma dla niego szczególne znaczenie, ponieważ stanowi przykład postawy, którą charakteryzuje bolesne doświadczenie obecności zła nie prowadzące do buntu metafizycznego. Jest to dokładnie ten rodzaj pokory, którego wymagali od Hioba jego rozmówcy. Szestow koncentruje się na stoicyzmie, by móc zdezawuować i tę postać świadomości moralnej, stosunkowo najbliższą doświadczeniu rozpacz, lecz w istocie, ze względu na nieobecność buntu, jakościowo odmienną. Stoicyzm – tak można by podsumować – jest głównym obiektem jego ataku jako filozofia, która na dwa sposoby tłumii doświadczenie rozpacz – paraliżując bunt metafizyczny i przynosząc konsolację, skłaniając do pogodzenia się ze złem i bagatelizując jego potęgę. Tyle, że to pierwsze jest raczej pewnym etapem w formowaniu się stoicyzmu, to drugie zaś raczej elementem stoicyzmu już uformowanego. Mówimy „raczej”, by przeciwstawieniu temu nie nadawać charakteru kategoriycznego – także stoicyzm „uformowany” daje wciąż pewne wyobrażenie o swej genezie i niejako zachowuje pamięć swoich wcześniejszych stadiów rozwojowych.

W Szestowowskiej krytyce etyki nietrudno dostrzec wątki nietscheańskie (zwrócenie uwagi na kompensacyjną i konsolacyjną funkcję etyki, nieodłączną od niej hipokryzję etc., etc.). Ich obecność nie czyni jej jednak wtórną, nie dlatego nawet, że występują one obok wątków oryginalnych (krytyka stoickiego podporządkowania się losowi – *amor fati*), ale dlatego, że wbudowane są w całość, której wymowa w oczywisty sposób nie jest nietscheańska. Szestow bowiem nie tylko krytykuje etykę, by upomnieć się o doświadczenie rozpacz – podczas gdy Nietzsche roił o „wiedzy radosnej” – ale i upomina się o nie w imię wartości, z których niemiecki filozof mógłby uznać tylko jedną: doświadczenie rozpacz jest dla Szestowa bezcennym darem, ponieważ daje początek autentycznej filozofii i wierze¹⁸.

W jaki sposób rodzą się one z owego doświadczenia? Zarówno wiara, jak i filozofia godna tego miana wymagają przewyciężenia racjonalności, która odkrywa i opisuje konieczności. Wymagają one,

¹⁸ Por. A. Camus: *Mit Syzyfa* [w:] idem: *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 117–118; W. Jerofiejew: op. cit., s. 7, 29; A. Filonienko: op. cit., s. 236.

jednym słowem, przewyciężenia nomotetycznego rozumu. Tymczasem właśnie w doświadczeniu rozpaczy rozum i konieczność niejako załamują się pod własnym ciężarem – jest to sytuacja, w której jednostka osaczona przez konieczność, musi zmienić swój sposób myślenia, by przetrwać. „Początkiem filozofii nie jest zdziwienie, jak uczyli Platon i Arystoteles, ale rozpacz. W rozpaczy, 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 dziwiąc się temu, co ukazuje im wszechświat, dążą do poznania porządku bytu” – tak rosyjski myśliciel opisuje narodziny filozofii, komentując i streszczając Kierkegaard¹⁹. Chcąc w innym miejscu opisać narodziny wiary, przywołuje z kolei cytaty z jego *Choroby na śmierć*: „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”²⁰. 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 pragnie jednak zakomunikować co innego – iż nasza kondycja, nasz sposób bycia w świecie jest sytuacją takiego właśnie osaczenia. Dostrzegamy to w chwilach rozpaczy, którym sprzyjają, lecz wcale nie muszą towarzyszyć, życiowe niedole. Tołstoj, któremu Szestow poświęcił niejedną stronicę, pod koniec życia rozpacz nawiedziła bez widocznego powodu. W sytuacji rozpaczy 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. Rozpacz

¹⁹ L. Szestow: *Kierkegaard i ekzystencyjalna filozofia*, op. cit., s. 28.

²⁰ Ibidem, s. 75.

jest niczym Dantejskie piekło, gdzie po minięciu najniżej położonego punktu, droga w dół okazuje się drogą w górę. Na dnie rozpaczy – śmiało mógłby powiedzieć Szestow – przeblyskują gwiazdy²¹.

Toteż nie ma wątpliwości, że dla Szestowa chwila rozpaczy jest chwilą objawienia. Nie jest to jednak objawienie Boga, ale objawienie horroru świata wraz z możliwością istnienia Boga. A zatem objawienie jedynie w jakimś osłabionym sensie, w żadnym wypadku objawienie pozytywne. Trudności z rozgraniczeniem „produktów” egzystencjalnego doświadczenia rozpaczy – filozofii i wiary, tu właśnie mają swe źródło. We wczesnym okresie Szestow nie używa określenia „filozofia egzystencjalna”, choć dostrzega już związek „autentycznej” filozofii z doświadczeniem rozpaczy i opowiada się za filozofią zorientowaną antropologicznie. Jego ówczesny projekt filozoficzny jest jeszcze względnie umiarkowany: przeciwstawiona pozytywnie wartościowanej „filozofii człowieka” filozofia „profesjonalna” czy „akademicka” wciąż ma jeszcze pewną rolę do odegrania. Problemy, którymi się zajmuje, „powinny być wyodrębnione w samodzielne dyscypliny, służące jedynie za podstawę dla filozofii”, oczywiście, jedynej godnej tego miana filozofii człowieka²². W późniejszej fazie Szestow występuje z bardziej radykalnym programem 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 opisuje jednak również wiarę, choć na pewno nie chce używać obu określeń zamiennie. Szestow stwierdza zresztą dość wyraźnie, że filozofia nie może zastąpić wiary. Sprawa komplikuje się, tym bardziej że gdzieniegdzie wiarę charakteryzuje również jako wszechmocną i zbawczą siłę, właściwości takich nie przypisując filozofii. Niekonsekwencje te znikają jednak, jeśli uwzględnimy, że słowu „wiara” Szestow nadaje co najmniej dwa znaczenia: może ono ozna-

²¹ Por. A. Sawicki: op. cit., s. 88; tamże cytat z L. Szestowa: *O „piereroźdżeniu ubieżdżeniu” u Dostojewskiego* [w:] *Umożrzenie i Otkrowienie. Rieligioznaja filozofija Władimira Sołowiowa i drugije statji*, Paris, brw, s. 195; A. Filonienko: op.cit., s. 236.

²² Por. L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tolstogo i Nitsze (Filozofija i propowied’)*, op. cit., s. 77.

czać głód wiary (stan jej poszukiwania) lub stan łaski, który był udziałem biblijnych proroków, lecz już nie prekursora filozofii egzystencjalnej – Plotyna. Pochodną doświadczenia rozpaczy jest wyłącznie wiara w pierwszym znaczeniu, rzeczywiście znajdująca 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 Szeszowowskim „bohaterom rozpaczy”, takim jak Heine, Tołstoj czy Kierkegaard.

Jakkolwiek trudno byłoby przeprowadzić ostrą granicę między wiarą w jednym z przyjętych tu znaczeń a filozofią egzystencjalną, fakt, że Szeszow doświadczenie rozpaczy uznaje także za początek autentycznego filozofowania ma bardzo doniosłe znaczenie, wykraczające poza rozważania na temat najważniejszego kształtu filozofii. Oto okazuje się, że doświadczenie rozpaczy, niezależnie od tego, jak dalece przyczynia się do religijnego przeobrażenia świadomości, to jest niezależnie od funkcji – nazwijmy to – soterycznej, pełni jeszcze istotną funkcję kulturową. Zmienia ono optykę oglądu dzieł kultury, umożliwiając odróżnienie treści istotnych, i często ukrytych, od błahych i będących tylko pozorną mądrością. „Nowy wymiar myślenia”, w który wprowadza rozpacz, okazuje się zatem również *katharsis* kultury. Przeżycie rozpaczy dostarcza probierza umożliwiającego „weryfikację” kultury, rozpoznanie i wyeliminowanie iluzji. Skłonność do lektury „podejrzliwej” pozwoliła Szeszowowi empatycznie dotrzeć do doświadczeń Dostojewskiego czy Tołstoja, o których niekoniecznie chcieli oni mówić wprost. Z drugiej strony – bez doznania rozpaczy taka hermeneutyka podejrzania byłaby chyba niemożliwa. Za przeciwieństwem filozofii egzystencjalnej i akademickiej kryje się u Szeszowa przeciwieństwo dwóch sposobów istnienia kultury: autentycznego i pozornego.

Do rozpatrzenia pozostaje jeszcze, mająca zasadnicze znaczenie dla interpretacji filozofii Szeszowa, kwestia udziału momentu aksjologicznego w egzystencjalnym doświadczeniu rozpaczy. Wiemy już, że składnikiem doświadczenia rozpaczy jest bunt metafizyczny. Zdaniem Alberta Camusa niezbywalny element tego ostatniego stanowi zawsze „sąd wartościujący, w imię którego zbuntowany odmawia zgody na

swój los²³. Jak jest w wypadku Szestowa? Niektóre odpowiedzi z góry możemy wykluczyć. Z pewnością nie neguje on świata w imię wartości estetycznych czy witalnych. Wydaje się raczej, że u rosyjskiego myśliciela doznanie świata jako sfery zła i niezgoda nań kryją w sobie odruch moralnego sprzeciwu, choć trudno mówić o ocenie moralnej *sensu stricto*, jako że tej podlegać może wyłącznie osoba. Dla Szestowa bardzo charakterystyczny jest ton współczucia i solidarności z cierpiącymi, przywodzący na myśl właśnie Bielińskiego²⁴. Szestow to w istocie Bieliński, który zastąpił Hegla Kierkegaardem. Być może sens (i paradoks) buntu metafizycznego w ogóle polega na tym, że sprowadza się on do moralnego protestu przeciwko bezosobowej rzeczywistości.

Nie dziwi nas, że wysunąwszy tyle argumentów przeciwko etyce, Szestow co chwila wzywa do jej przewyciężenia. Wykroczenie poza etyczne może się jednak dokonywać na wiele sposobów. Moralny porządek wartości można w ogóle uznać za fikcyjny, jak czynili niektórzy sofiści, można też, nie odmawiając mu wszelkich racji bytu, nie uznawać go za najważniejszy i dawać pierwszeństwo wartościom innego rodzaju – na przykład wartościom witalnym czy estetycznym, jak czynił choćby Konstanty Leontjew. Szestow kwestionuje etykę w imię religii. Prymat wartości religijnych wobec etycznych oznacza, że Bóg nie jest ograniczony przez normy moralne. Uwolnienie go od nich jest niezbędne, byśmy mogli pomyśleć go jako wszechmocnego; z kolei wszechmoc Boga daje nam nadzieję na uchylenie zła i powrót do stanu niewinności, w którym różróżnienie na dobro i zło nie obowiązywało – wszystko było dobrem. Z drugiej strony, odrzucenie wartości etycznych stanowi warunek wiary, bez której Szestow nie wyobraża sobie odzyskania niewinności (wyrażna niekonsekwencja, bo stanowisko takie prowadzi do ponownego ograniczenia wszechmocy Boga). Szestow neguje więc etykę w imię tego samego dobra,

²³ A. Camus: *Człowiek zbuntowany*, op. cit., s. 37.

²⁴ Por. R. Galcewa: *Oczerki ruszkiej utopической mysli XX wieka*, Moskwa 1992, s. 93, podaję za: T. D. Zakydalsky: *Lev Shestov and the Revival of Religious Thought in Russia* [w:] *Russian Thought after Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage*, red. J.P. Scanlan, Armonk, London 1994, s. 159, 164.

które etyka, pragnąca ukryć przed człowiekiem horror istnienia i uchronić go przed najwyższą miarą rozpacz, jest w stanie afirmować jedyne połowicznie. Rosyjski myśliciel podkreśla wielokrotnie, że filozofia egzystencjalna wynika z potrzeby przeżycia, a nie poznania. Jednakże i o etyce, skoro chce nas uchronić przed rozpaczą, moglibyśmy powiedzieć to samo, dodając tylko, że proponowane przez nią rozwiązanie jest zbyt łatwe i dlatego nieskuteczne. Szestow nie formułuje może tej myśli tak wyraźnie, jest to jednak konkluzja, do której miałby pełne prawo. Przeciwwstawienie religii i etyki nie jest więc w filozofii Szestowa tak radykalne jak życzył sobie sam jej twórca i jak w pierwszej chwili wydaje się czytelnikowi jego pism.

W tym miejscu możemy już zaryzykować odpowiedź na większość postawionych na wstępie pytań. Wydaje się, że kontrowersja interpretacyjna, od której wyszliśmy, w dużej mierze polega na nieporozumieniu, wynikającym z pewnej różnorodności argumentów, charakterystycznej dla Szestowa. W miarę, jak powiększa się dorobek myślicieła, argumenty te niepostrzeżenie ulegają hierarchizacji, część wysuwa się na plan pierwszy, inne nikną gdzieś w tle. Pewne tezy interpretacyjne będą prawdziwe lub nie w zależności od tego, czy odniesiemy je do całości Szestowowskiej krytyki, czy tylko do tego, co stanowi jej główny wątek. Nie ma wątpliwości, że Szestow nie ogranicza się do ataku na etykę racjonalną, cokolwiek miałoby to oznaczać, a myślę, że oznacza szeroko rozumianą etykę stoicką. Uwagi na temat kompensacyjnej i konsolacyjnej funkcji etyki mają charakter ogólny, odnoszą się do wielu jej odmian. Z drugiej strony krytyka „etyk stoickich” jest wątkiem wyraźnie uprzywilejowanym. A że nie odróżniają one prawa w znaczeniu normatywnym od prawa w znaczeniu opisowym, może powstać wrażenie, że i Szestow różnicę tę ignoruje. Nie mógłby on jednak w pewnym momencie nazwać nauki i moralności „rodzonymi siostrami”, gdyby porządków tych nie odróżniał²⁵. Mówiąc o konieczności w nauce i etyce, Szestow ma na myśli bezwyjątkowość praw tej pierwszej i imperatywny charakter norm tej drugiej²⁶, a więc właśnie wspólny im obu wiążący charakter, o którym mówił Kline. Z kolei

²⁵ Por. L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, op. cit., s. 13.

²⁶ Por. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzystencjalna filozofia*, op. cit., s. 95.

Szestowowska krytyka etyki, choć ma charakter szerszy, niż badacz ten gotów był przyznać, wynika także z pobudek moralnych – z niezgody na obecne w świecie zło, którego żadne machinacje etyki nie są w stanie przekształcić w dobro.

*

Obecność „reliktu etycznego dobra” w Szestowowskiej krytyce etyki zachęca do zestawiania jej z różnymi filozofiami moralnymi, mieszczącymi się w obszarze rosyjskiego renesansu (Bierdiajew, Frank) lub częściowo przynajmniej uformowanymi przez jego wpływy (Zdziechowski). Do stanowiska Szestowa upodabnia je element głębokiego, gnostyckiego pesymizmu – człowiek zawsze pozostaje w nich więzieniem opanowanej przez zło immanencji, choć nigdy nie jest to więzienie bez „prześwitów”. Tym, co różni je od koncepcji Szestowa, jest natomiast niezwykle silnie akcentowany element etycznego heroizmu i aktywizmu. Możliwe jednak, że opozycja ta nie jest aż tak radykalna, jak w pierwszej chwili gotowiśmy sądzić.

Nietrudno zauważyć, że pisząc o swych „bohaterach rozpaczy”, wierze i filozofii egzystencjalnej, Szestow posługuje się aktywistyczną metaforą konstruowaną wokół centralnego pojęcia walki. Wiara jest „walką o możliwość”, filozofowie są „bojownikami”, konieczność musi być „pokonana” etc., etc. Cały czas odnosimy wrażenie, że zbawienie jednostek i ludzkości zależy w jakiś sposób od walki toczącej się w wymiarze ducha, choć skądinąd wiemy, że zależy ono wyłącznie od wszechmocnego Boga, a Szestow – o czym będzie jeszcze mowa – chciałby jedynie ocalić przeświadczenie o możliwości zbawienia. Wydaje się, że myśliciel chwilami gotów byłby zaakceptować stanowisko aktywistyczne, pod warunkiem, że wiązałoby się to z całkowitą interioryzacją aktywności, to jest przeniesieniem jej w wewnętrzny, duchowy wymiar wiary. Gdyby Szestow uległ tej pokusie, jego filozofia nabrałaby jednoznacznie już etycznego charakteru, stając się spirytualistycznym wariantem Bierdiajewowskiej soteriologii²⁷. Należy jednak wyraźnie stwierdzić, że pokusie takiej Szestow nie ulega i że w jego myśleniu „relikty aktywizmu” nie od-

²⁷ Por. W. W. Zieńkowskij: *Istorija ruskoj filosofii*, op. cit., t. 4, s. 89.

grywają takiej roli jak wspomniane przed chwilą „relikty etycznego dobra”.

Pozwala mu to zachować konsekwencję i oryginalność, ale też wiąże się z kosztami, których prawdopodobnie wolałby uniknąć. Zarówno stworzenie, które nie jest polem ludzkiej aktywności, jak i osoba, której wolność w końcu o niczym nie decyduje i której dialog z Bogiem jest nader problematyczny, stają się w tej filozofii cokolwiek widmowe. W szczególności mimowolne odwartościowanie stworzenia wzmacnia gnostycki aspekt filozofii Szestowa: idea ewolucji stworzenia nie może się tu pojawić nawet w najbardziej ograniczonej formie, tymczasem zawsze stanowi ona skuteczne antidotum na gnostycki dualizm. Teocentryzm Szestowa wydaje się więc bardziej skrajny niż antropocentryzm Bierdiajewa²⁸.

W filozofii moralnej rosyjskiego renesansu heroiczny aktywizm niemal zawsze łączy się z wiarą w powszechne zbawienie. Wyrzekając się po pewnych wahaniach tego pierwszego, Szestow nie rezygnuje z tej drugiej, aczkolwiek nie obywa się tu bez istotnych modyfikacji. Obsesyjnie powtarzając, że człowiek potrzebuje Boga naprawdę wszechmocnego, a więc mającego także władzę nad przeszłością i mogącego wymazać z dziejów stworzenia zło, które już stało się faktem, Szestow wydaje się po prostu reaktywować problem postawiony w swoim czasie jeszcze przez Dunsza Szkota i Pietra Damiani²⁹. Wystarczy jednak umieścić ten wątek w kontekście ówczesnych rosyjskich debat filozoficznych, a zarysowuje się zupełnie inna perspektywa interpretacyjna. Okazuje się wówczas, że upominając się o wszechmoc Boga, Szestow w istocie z jednej strony radykalizuje, a z drugiej osłabia ideę apokatastazy, w jego epoce pojawiającą się u wszystkich bez mała rosyjskich myślicieli religijnych. Rozważając możliwość nie tylko zbawienia wszystkich osób, ale i uchylenia wszelkiego zaistniałego już zła, idzie o krok dalej niż Bierdiajew, Bułgakow i Karsawin, którzy gotowi byli „zadowolić się” zbawieniem osób pod warunkiem, że nikt nie zostanie z niego wykluczony. Jednocześnie, choć żąda „nieco więcej” niż pozostali rosyjscy myśliciele, gotów jest

²⁸ Por. *ibidem*, s. 81–92.

²⁹ Por. M. Łoskij: *Istoria russkoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 379.

poprzestać na „słabszych gwarancjach”. Podczas gdy inni starali się dowieść, że powszechne zbawienie jest niemal pewne, Szestow ogranicza się do wykazania, że istnieje możliwość totalnego wyzwolenia od zła, i chyba nie pragnie niczego więcej niż możliwości – jak pamiętamy, to dzięki możliwości „zrozpaczony odżywa, zaczyna oddychać”.

Wszystko, co powiedzieliśmy, stwarza istotne przesłanki dla interpretacji Szestowowskiej refleksji i zrozumienia jej miejsca w wielkiej debacie nad filozofią moralną, jaka po rewolucji toczyła się w środowisku rosyjskich myślicieli religijnych. Skonstatowawszy nieodwołalnie krach utopizmu, wyeksponowali oni problematykę etyczną, a w niektórych wypadkach zajęli się bezpośrednim propagowaniem rewolucji moralnej i przewartościowania wartości. Z etycznym przeobrażeniem człowieka i świata, idącym w parze z rewizją filozofii moralnej, choć nie dającym się do niej sprowadzić i nie będącym jej bezpośrednim skutkiem, wiązali przynajmniej część nadziei, które wcześniej pokładano w utopii. Już nie zewnętrzna reorganizacja, ale wewnętrzna przemiana miała przynieść naprawę świata. Reakcją na upadek utopii okazywała się spirytualizacja progresywizmu. Przypadek Szestowa ma na tym tle charakter szczególny. Z jednej strony w sobie tylko właściwy sposób przekształca on charakterystyczną dla rosyjskich myślicieli ideę zbawienia powszechnego, a z drugiej z większą niż ktokolwiek z nich determinacją ruguje ze swej myśli wszelkie relikty progresywistycznego aktywizmu. Nie ma żadnego postępu ani żadnej nadziei, prócz nadziei na uzależniony od kaprysu Boga, przycmiewający apokatastazę, powrót do stanu niewinności.

Osoba i nicość

(Stawrogin – interpretacja rosyjska)

Jako bezpośrednich prekursorów i duchowych patronów rosyjskiego renesansu wymienia się zazwyczaj trzy osobistości: Fiodorowa, Sołowjowa i Dostojewskiego. Wystarczy jednak przejrzeć bibliografię prac najwybitniejszych przedstawicieli tego nurtu, a przekonamy się, że Dostojewski traktowany był przez nich w sposób szczególny: nie zdarzyło się chyba, by ktoś z ich grona nie próbował napisać o nim książki lub przynajmniej kilku gruntownych szkiców¹. Sołowjow i Fiodorow nigdy nie doczekali się tytułu, i takiej rangi, komentarzy, choć o tym pierwszym pisano naprawdę niemało.

¹ Por. D. Mierieżkowskij: *L. Tolstoj i Dostojewskij* [w:] idem: *L. Tolstoj i Dostojewskij. Wiecznyje sputniki*, Moskwa 1995; F. Stiepun: „Biesy” i bolszewistskaja riewolucyja; *Mirosozercanije Dostojewskiego* [w:] idem: *Portriety*, Sankt-Pietierburg 1999; S. Bułgakow: *Russkaja tragiedija; Trup krasoty. Po powodu kartin Pikasso* [w:] idem: *Tichyje dumy*, Paris 1976; W. Rozanow: *Legiendy o Wielikom Inkwizitorie F. M. Dostojewskiego. Opyt kriticzeskiego kommientarija* [w:] idem: *Mysli o literaturie*, Moskwa 1989; L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1987; N. O. Łoskij: *Dostojewskij i jego christianskoje miropomonianije* [w:] idem: *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994; M. Bierdiajew: *Stawrogin* [w:] idem: *Typy rieligioznoj mysli w Rossii*, Paris 1989; idem: *Mirosozercanije Dostojewskiego*, Paris 1968; W. Iwanow: *Dostojewskij i roman-tragiedija; Lik i licziny Rossii. K issledowaniju ideologii Dostojewskiego; Dostojewskij. Tragiedija – mif – mistika* [w:] idem: *Sobranije soczinienij t. I–IV*, Briussel 1974–1987, t. IV; S. I. Giessen: *Tragiedija dobra w „Bratjach Karamazowych” Dostojewskiego; Bor’ba utopii i awtonomii dobra w mirowozzrienii F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa; Tragiedija zła (Filosofskij smysl obraza Stawrogina)* [w:] idem: *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1999. Nie jest to oczywiście kompletny wykaz poświęconych Dostojewskiemu prac napisanych przez rosyjskich myślicieli.

W swoich dociekaniach rosyjscy myśliciele nie mogli oczywiście pominąć dzieła tak ważnego jak *Biesy* ani kreacji tak przejmującej jak ich główny bohater – Mikołaj Wsiewołodowicz Stawrogin. Dodatkowym bodźcem do zajęcia się tą właśnie powieścią i jej protagonistą stała się adaptacja sceniczna przygotowana w roku 1913 przez Moskiewski Teatr Artystyczny². Dała ona początek dyskusji, której przedmiotem były nie tylko losy „rosyjskiego nadczłowieka”, ale i miejsce Dostojewskiego w rodzimej kulturze, jego oddziaływanie moralne czy wpływ na społeczną ewolucję Rosji. Maksym Gorki po raz kolejny zaatakował go wówczas jako pisarza reakcyjnego. Z drugiej strony, na teatralną adaptację – różnie ją zresztą oceniając – powoływano się także w pogłębionych analizach literacko-filozoficznych mających za temat *Biesy*, samego Stawrogina lub prozę Dostojewskiego³. Spróbujemy – nie ograniczając się oczywiście do głosów będących w mniejszym lub większym stopniu odzwierciedleniem na moskiewski spektakl – odtworzyć dyskusję o Stawroginie toczącą się w środowisku rosyjskich myślicieli religijnych.

Rzecz osobliwa: choć można mówić o dyskusji, słowo spór byłoby już nadużyciem. Interpretacje Rosjan, przy całej ich różnorodności, w tym, co najważniejsze, są ze sobą zgodne, wyraźnie dopełniają się i uzupełniają. Wymieniając się pomysłami, wykorzystując wprowadzone przez innych trafne metafory, które stają się lejtmotywami kolejnych analiz, za każdym razem dodając coś nowego, co jednak nie pozostaje w zasadniczej sprzeczności z wywodami innych, zmieniając rozłożenie akcentów i hierarchię problemów, ale bez przerwy nawracając do kilku podstawowych kwestii, w różnych terminach wyrażając te same w istocie myśli, wspólnym wysiłkiem tworzą oni jednolitą i spójną, choć długo zachowującą charakter otwarty, religijno-ontologiczną interpretację postaci Stawrogina. Badacze rosyjskiej literatury mówią o wytwarzanym przez nią „tekście petersburskim”, mając na

² Por. F. Stiepun: *Portriety*, op. cit., przypis redakcyjny na s. 364; D. Mierieżkowskij: *Gorkij i Dostojewskij* [w:] idem: *Akropol. Izbrannyje literaturno-kriticzeskie statji*, Moskwa 1991, s. 279–286.

³ Por. M. Bierdiajew: *Stawrogin*, op. cit.; S. Bułgakow: *Russkaja tragiedija*, op. cit.; F. Stiepun: *Mirosoziercanije Dostojewskiego*, op. cit.

myśli jednolitą, opartą na stałym zestawie wątków i nieustannie rozrastającą się wizję Petersburga współtworzoną przez najróżniejszych pisarzy. Zachowując poczucie proporcji, gdyż zasięg zjawiska i jego intensywność są w tym wypadku zupełnie inne, powiedzieć można, że rosyjska filozofia w podobny sposób wytwarza „tekst Stawroginowski”. W dalszym ciągu będziemy go nazywali po prostu „interpretacją rosyjską”.

Pragnienie zapoznania się z nią jest czymś zrozumiałym i nie wymaga dodatkowych uzasadnień, warto jednakże zwrócić uwagę na ewentualne korzyści, jakich spodziewać się tu może historyk filozofii. Chwyty interpretacyjne stosowane przez Rosjan analizujących dzieło Dostojewskiego natychmiast ujawniają ich założenia filozoficzne, właściwie niepodobna oddzielić jedne od drugich. Fakt, że komentarze pochodzące od filozofów związanych z różnymi nurtami rosyjskiego renesansu układają się w dość spójną całość, świadczy o istnieniu pewnego kanonu wspólnych im wszystkim przekonań. Omawiając ich rozważania o Stawroginie, zyskujemy zatem możliwość zidentyfikowania przynajmniej niektórych idei przesądzających o jedności filozoficznej formacji, do której zwykło się ich zaliczać.

Istnieje wszakże myśliciel, którego pomysły nie dają się wkomponować w „rosyjską interpretację”. Jest nim Dymitr Mereżkowski. I właśnie od niego rozpoczniemy, by potem skupić się już wyłącznie na jej twórcach.

Wydaje się, że Mereżkowski nie był tak dalece „uzależniony” od Dostojewskiego jak większość z nich. Poświęcając mu równie wiele uwagi, odnosił się doń z większym krytycyzmem, częściej polemizował z jego ideami i wytykał mu błędy (czy słusznie – to już osobna sprawa). Widać to nieźle także na przykładzie rozważań o postaci Stawrogina⁴. Mereżkowski, któremu bardzo często historycy filozofii mają za złe skłonność do operowania uproszczonymi dychotomiami, Dostojewskiemu wytykał z kolei posługiwanie się dychotomiami źle skonstruowanymi. Taki charakter miało jego zdaniem zarówno przeciwstawienie prawosławia katolicyzmowi (w istocie oba odgałęzienia

⁴ Por. D. Mierieżkowski: *L. Tołstoj i Dostojewskij*, op. cit., s. 264–322, zwłaszcza 274–283.

historycznego chrześcijaństwa zasługują na równie surowy osąd), jak i Chrystusa, głoszącego wolność bez chleba, Wielkiemu Inkwizytorowi, oferującemu materialne minimum w zamian za wolność (chrześcijaństwo autentyczne troszczy się w równym stopniu o potrzeby ducha i ciała). W istocie opisany przez Dostojewskiego spór Chrystusa z Wielkim Inkwizytorem nie był starciem Prawdy z Kłamstwem, ale znakomitą, choć mimowolną, diagnozą kryzysu zachodniej kultury, spustoszonej przez konflikt fałszywego spirytualizmu z fałszywym materializmem. Dokonując przeglądu protagonistów Dostojewskiego, Mereżkowski umieszczał Stawrogina – bynajmniej nie ze względów chronologicznych – gdzieś między księciem Myszkinem i Dymitrem Karamazowem. Wszyscy oni w mniejszym lub większym stopniu padli ofiarą wspomnianej fałszywej dychotomii. Cechujący się wysokim poziomem witalności Stawrogin, w przeciwieństwie do Myszkina, przybysza z innego świata, byłby w stanie osiągnąć syntezę sprzecznych pierwiastków – „spirytualizmu” i „materializmu”, Boga-Człowieka i Człowieka-Boga, Chrystusa i Dionizosa – gdyby nie ograniczenia jego świadomości religijnej. Pod tym względem górował nad nim nawet mniej refleksyjny, a bardziej żywiołowy, Dymitr Karamazow, w pełni zdający sobie sprawę, że sprzeczne z pozoru zasady są w istocie tożsame i dają się pogodzić w syntezie, która dopiero godna jest miana Prawdy. Przemysłenie którejkolwiek z nich do końca i wyprowadzenie z niej ostatecznych wniosków doprowadziłoby do odkrycia, że są one identyczne. Tak na przykład afirmacja Człowieka-Boga pociąga za sobą ideę *amor fati*, która w rzeczywistości jest ideą chrześcijańską i nie może obejść się bez wiary w Boga osobowego, decydującego o naszym losie – nie można bowiem kochać tego, co bezosobowe. Stawrogin, tknięty grzechem „letniości”, nie potrafił zdobyć się na zbawienny ekstremizm. Mereżkowski uważał go za typowego przedstawiciela przenikniętej duchem mieszczaństwa cywilizacji Zachodu, w filozofii i religii zadowolającej się lichym kunktatorstwem i przez to niezdolnej do przewyciężenia własnych antynomii. Ponieważ jednocześnie miał go za silną osobowość, a samobójstwo, zgodnie z rozpowszechnionym, lecz nader powierzchownym stereotypem, za przejaw słabości, finał powieści wydał mu się psychologicznie nieprawdopodobny i artystycznie chybiony.

I właśnie ten szczegół, choćby był jedyną przeszkodą, uniemożliwia pogodzenie jego stanowiska z interpretacją, którą współtworzą wypowiedzi innych myślicieli – Bierdiajewa, Stiepun, Iwanowa, Łoskiego, Bułgakowa, Hessena. Samobójstwo Stawrogina nie tylko nie wydaje im się artystycznym błędem, ale stanowi w ich przekonaniu całkowicie zrozumiałą – co nie znaczy: nieuchronną – kulminację jego losu. Siła ich analizy polega między innymi na tym, że ujawnia ona wykraczający poza psychologię postaci, głęboki sens tego czynu.

Powieści Dostojewskiego w ogóle, a *Biesy* w szczególności, rosyjscy myśliciele uważają za swoiste tragedie prozą, pomimo dość istotnych innowacji w samym pojmowaniu tragizmu wciąż bliskie wzorom klasycznym. Ich zdaniem nowatorstwo Dostojewskiego wiąże się przede wszystkim z nową koncepcją winy. Tragiczne wykroczenie nie polega już na „przypadkowym”, bo dokonującym się z wyroków fatum, złamaniu boskiego zakazu, ale na duchowym akcie „odwrócenia się” od Boga, przesądzającym o dalszych losach jednostki⁵. Nie mogąc przewyciężyć skutków swej decyzji, człowiek zmierza ku katastrofie, która jeszcze raz przypomina o wiecznym porządku świata i jego trwałych, nadnaturalnych fundamentach⁶. W ten sposób, uznając określoną relację między Bogiem i człowiekiem, nie zaś przeznaczenie, za źródło winy i początek tragedii, Dostojewski chrystianizuje antyczny tragizm losu⁷. Natychmiast pociąga to za sobą jeszcze jedną zmianę: jeśli wybór tragicznego losu następuje z chwilą odwrócenia się od Boga, bohater tragiczny musi być głęboko naznaczony złem, ponieważ Bóg jest czystym Dobrem. Nie do pomyślenia jest już dawna moralna nieskazitelność protagonisty, którego etyczne „ja” mogło pozostać nietknięte nawet wówczas, gdy miażdżyło go fatum. Bohater tragiczny staje się odtąd siedliskiem zła, a zło staje się bohaterem tragicznym. Jest to pojmowanie tragizmu wystarczająco nowatorskie – spostrzeża Sergiusz Hessen – by znacznie utrudnić zrozumienie powieści Dostojewskiego, wykształceni na zupełnie innych wzorach in-

⁵ Por. W. Iwanow: *Dostojewskij i roman-tragedija*, op. cit., s. 429 ; S. Giessen: op. cit., s. 694; F. Stiepun: op. cit., s. 40–41.

⁶ Por. W. Iwanow: op. cit., s. 428–429; S. Bułgakow: op. cit., s. 1–2.

⁷ Por. W. Iwanow: op. cit., s. 428–429.

stynktownie stawiamy mu opór, nie chcąc przyjąć do wiadomości, że zło może być podmiotem tragedii⁸.

Przeświadczenie, że początkiem tragedii jest „odwrócenie się” od Boga, ma zresztą jeszcze inne konsekwencje, zarówno filozoficznej, jak i literackiej natury. Decydująca o wszystkim „metafizyczna apostazja” jest aktem dokonującym się w „głębiniach ducha”, w „sferze noumenalnej”, a przy tym wpływającym na rzeczywistość fenomenalną i nieuchronnie ją deformującym. Zakłada to określoną koncepcję bytu: musi być on strukturą o wielu zhierarchizowanych sferach, które jednak nie są od siebie całkowicie odseparowane. Jak się wydaje, rosyjscy filozofowie komentujący prozę Dostojewskiego nie tylko przypisują mu taki pogląd, ale i sami go wyznają, niezależnie od tego, czy są egzystencjalistami o wyjątkowo silnych skłonnościach gnostyckich (Bierdiajew), mistycyzującymi neoplatonczykami (Iwanow) czy idealistami o niemieckim szlifie (Hessen). Jeżeli jednak byt jest wielopoziomową strukturą, której najwyższe piętro pozostaje niedostępne dla naturalnego poznania, a jednocześnie jedyne naprawdę ważne rozstrzygnięcia dokonują się właśnie tam, i wpływają na całe nasze życie, to ukazujący ludzką kondycję utwór powinien być zarazem realistyczną powieścią i symbolicznym misterium. Są to charakterystyczne cechy formalne arcydzieł Dostojewskiego, których treścią jest pneumatologiczna tragedia człowieka⁹.

W całej twórczości Dostojewskiego trudno o lepszy przykład pneumatologicznego tragizmu niż Stawrogin, bo też samo to pojęcie zostało w znacznym stopniu skrojone na jego miarę. „Odrętwiała, oderwana od korzeni bytu dusza Stawrogina wciąż jeszcze marzy o życiu i działaniu, jednakże za sprawą swej natury i przebytej życiowej drogi jest do niego niezdolna”¹⁰ – pisze Fiodor Stiepun i zdanie to jest w równym stopniu charakterystyką bohatera *Biesów*, co niezłą definicją właśnie pneumatologicznej tragedii. Zajmujący się Stawrogi-

⁸ Por. S. Giessen: op. cit., s. 694.

⁹ Por. M. Bierdiajew: op. cit., s. 101; W. Iwanow: op. cit., s. 424; S. Bułgakow: op. cit., s. 3–4; F. Stiepun, op. cit., s. 40–41; idem: „*Biesy*” i *bolszewistskaja riwoliucyja*, op. cit., s. 65.

¹⁰ Por. ibidem, s. 65.

nem rosyjscy myśliciele nie poprzestają, rzecz jasna, na ogólnikowym stwierdzeniu, że jest on typową realizacją właściwej Dostojewskiemu koncepcji tragizmu, ale traktując go jako specyficzny przypadek duchowej apostazji, starają się poznać „naturę” jego duszy i jej „życiową drogę”.

Stawrogin – stwierdzają na wstępie – nie jest właściwie głównym bohaterem *Biesów* – jest bohaterem jedynym. Hessen porównuje go do „słońca», wokół którego krążą pozostałe postaci powieści”¹¹, Bierdiajew całe *Biesy* traktuje jako „wewnętrzną tragedię Stawroginowskiego ducha”, którego „emanacjami” są inni¹², Bułgakow powiada, że Stawrogin to „bohater tragedii”, w którym zbiegają się „wszystkie jej nici”¹³. Uwagi te jednak natychmiast opatruje się zastrzeżeniem, że tak naprawdę ów jedyny bohater, wypełniający sobą całą przestrzeń utworu, nie istnieje, że jest on tylko „maską niebytu”¹⁴. „Akcja powieści »Biesy« – oznajmia Bierdiajew – zaczyna się po śmierci Stawrogina”¹⁵. Dla Bułgakowa Stawrogina „w straszliwy, zło-wieszczy, piekielny sposób nie ma, nie dlatego, że nie udał się autorowi czy aktorowi, ale właśnie dlatego, że się udał”¹⁶.

Przyprawiająca o dreszcz – jak wszelkie spotkanie z nicością – i niezrozumiała, wymykająca się myśli – jak sama nicość – metafizyczna nieobecność Stawrogina jest skutkiem duchowego wyboru prowadzącego do *egzystencjalnej niewiary*. Rosjanie nie posługują się wprawdzie takim określeniem, zamiast tego mówią na przykład o „ateizmie serca”, wydaje się jednak, że dobrze oddaje ono ich intencje, choć na pewno nie tłumaczy się samo przez się i wymaga komentarza. Kategorie wiary i niewiary będą tu jeszcze wiele razy powracać. Rosyjscy myśliciele często używają ich w znaczeniu odległym od potocznego i doktrynalnego, ale od wieków uznawanym przez mistyków. Wiara i niewiara oznaczają dla nich „nie dwa różne sposoby

¹¹ S.Hessen: op. cit., s. 682.

¹² Por. M. Bierdiajew: op. cit., s. 101.

¹³ S.Bułgakow: op.cit., s. 6.

¹⁴ Ibidem, s. 7.

¹⁵ M. Bierdiajew: op. cit., s. 100.

¹⁶ S. Bułgakow: op.cit., s. 106.

objaśniania świata czy dwie zasady, którymi kierujemy się w życiu, ale dwa różniące się co do swej natury byty [*raznoprirodnyje bytija*]¹⁷. Czy ściślej: dwa sposoby bycia, których przykładami, i symbolicznymi upostaciowaniami zarazem, są w *Biesach* Stawrogin i Kiryłłow, nieustannie przeciwstawiani sobie w rosyjskich analizach. Ich autorzy wiedzą, że w świecie Dostojewskiego trafiają się „rycerze wiary” doskonalsi od Kiryłłowa, ale i wiedzą, że zasadnicza granica przebiega gdzieś między Stawroginem i Kiryłłowem, a nie na przykład Kiryłłowem i Tichonem. Kiryłłow, przy całym swoim bogoburstwie, prowadzącym do absurdałnej autodestrukcji, mimo wszystko „w jakiś sposób zna i kocha Chrystusa”¹⁸. W jego „mrocznym świecie” „jaśniej kilka świetlistych punktów: lampa przed ikoną, którą on sam, »ateista«, zapala jakoby ze względu na swą gospodynię (czy naprawdę?), dzieci, z którymi gra w piłkę, kolorowe, żyłkowane liście, które jako dziecko lubił wspominać w zimie”¹⁹. „[...] Przy wszystkich wątpliwościach i negacjach w jego sercu pozostaje nietknięta wiara w Chrystusa, a ściślej zupełnie wyjątkowa, nie poparta żadnymi dowodami, ale i nie potrzebująca ich, miłość do Niego”²⁰. Wszystko to dowodzi, że nie oddalił się on wcale od źródła bytu i prawdy. Stawrogin, odwrotnie, jest właśnie „oderwany od korzeni bytu” (by jeszcze raz posłużyć się wyrażeniem Fiodora Stiepun). „Nie wierzy – jak pisze Hessen – nie tylko rozumem, jak Kiryłłow, lecz w odróżnieniu od niego, nie wierzy także swoim sercem i wolą, wyzbyty wszelkiej miłości i zapamięł. Nie wierząc całą swą istotą, rozumowo uświadamia sobie granice niewiary, konieczność wiary [...]”²¹. „Głowa Stawrogina – podobnie

¹⁷ W. Iwanow: op.cit., s. 403.

¹⁸ Ibidem, s. 443.

¹⁹ F. Stiepun: op. cit., s. 61.

²⁰ S. Bułgakow: op. cit., s. 17.

²¹ S. Hessen: op. cit., s. 686; w innym miejscu Hessen pisze: „Nie tylko rozumowo, ale i całym swym jestestwem nie wierzy on [to jest Stawrogin] w Boga, od którego odpadł, rozerwawszy więź miłości, która łączy ze sobą i z Bogiem wszystkie stworzenia. Uświadamiając sobie, że sam odpadł od Boga, przezwyć-za już granice własnej niewiary, jednakże i to czyni tylko na sposób rozumowy, co każe mu tym bardziej pożądać wiary i tym samym jeszcze ostrzej przeżywać to, że sam nie jest w stanie kochać i, w konsekwencji, nie jest w stanie wierzyć” [ibidem, s. 694].

wyraża się Bułgakow – dobrze wie, gdzie zbawienie, ale jest oderwana od serca, a więc nie będzie z tej wiedzy duchowych owoców”²².

Dodajmy, że dla rosyjskich myślicieli różnica między Stawroginem i Kiryłowem – co jasno wynika z dwóch ostatnich cytatów – polega nie tylko na tym, że jeden nie odwrócił się jeszcze ostatecznie od Stwórcy i żyje w świecie, gdzie wciąż palą się gwiazdy, podczas gdy drugi, dokonawszy aktu duchowej apostazji, gasi w swoim kosmosie kolejne światła, ale i na tym, że tylko jeden właściwie rozpoznaje swoje położenie, drugi z jakichś powodów jest do tego niezdolny. Stawroginowi, w przeciwieństwie do Kiryłowa, dana jest świadomość własnej sytuacji egzystencjalnej, ostra, bezlitosna samowiedza, stająca się źródłem ciągłej udręki, bo związana z pragnieniem przemiany, które nie mając zakorzenienia w głębinach ducha, nie może się ziścić²³. Przeciwnieństwo Kiryłowa i Stawrogina to przeciwieństwo nieświadomej sobie egzystencjalnej wiary połączonej z intelektualnym ateizmem oraz w pełni świadomej sobie egzystencjalnej niewiary połączonej z jakimś rodzajem intelektualnego uznania Boga.

Jak pamiętamy, już samo pojęcie pneumatologicznego tragizmu zakładało dynamiczną koncepcję osoby. Egzystencjalna niewiara jest stanem podlegającym ewolucji, a jej kresem okazuje się ontologiczny rozpad ludzkiego „ja” – acedia. Stawrogin to właśnie – jak wyraża się Nikołaj Łoskij – „wielce uzdolniony [*bogato odarionnyj*] wyniosły człowiek w stadium acedii”²⁴. Przyjrzyjmy się teraz, jak rosyjscy myśliciele opisują, coraz głębiej wnikając w naturę jednej i drugiej, postępy egzystencjalnej niewiary i stan acedii. W niektórych wypadkach (Iwanow) opis ten przybiera charakter dość abstrakcyjny, z kontekstu wynika jednak zupełnie jasno, że może być odniesiony między innymi do głównego bohatera *Biesów*; w innych (Bierdiajew, Łoski) łączy się ściśle z analizą tej postaci i próbą objaśnienia jej losów.

Najwięcej miejsca, nie tylko w pracach poświęconych Dostojewskiemu, choć do nich przyjdzie się tu ograniczyć, poświęca tej problematyce Wiaczesław Iwanow. Ponieważ relację między osobą a Bo-

²² S. Bułgakow: op.cit., s. 24.

²³ Por. S. Hessen: op.cit., s. 686, 694.

²⁴ N. O. Łoskij: op. cit., s. 145.

giem, czy mówiąc inaczej: stworzeniem i jego źródłem, pojmuję on na sposób czysto dialogiczny, a nie na przykład emanacjonistyczny, metafizyczna wina, błędny wybór duchowy zapoczątkowujący tragiczne staczanie się ku katastrofie, polega na odwróceniu się od Innego, a odwrócenie się od Innego jest metafizyczną winą. Człowiek nie może przekonać się o realności swego „ja”, upewnić co do jego istnienia inaczej, niż uznając istnienie Innego. Oczywiście, nie chodzi tu o uznanie teoretyczne, ale o transcendowanie, w którym afirmuję istnienie Innego i utożsamiam się z nim – uznaję, że Inny to ja. Ten rodzaj transcendowania od dawna ma swą nazwę we wszystkich martwych i żywych językach świata – jest to miłość. I odwrotnie: miłość polega dla Iwanowa właśnie na takim transcendowaniu. Jednakże Inny, dopóki pozostaje po prostu innym człowiekiem, nie znajdującym oparcia w absolutnym bycie, okazuje się równie widmowy jak ja sam. Tak więc momentem miłości, czyli transcendowania, w którym uznaję byt Innego i utożsamiam się z nim, musi być odnalezienie w jakiś sposób w Innym, czy za jego pośrednictwem, osoby absolutnej, Boga-Człowieka. Widmowy, niepewny swego istnienia człowiek, otwiera się na bliźniego i identyfikuje z nim, aby odnalazłszy w nim coś, czego wcześniej na próżno szukał w samym sobie, odnaleźć to także w samym sobie. Taki jest właśnie sens kluczowej Iwanowskiej maksymy: *Es ergo sum*.

Należy podkreślić, że cały ten proces nie ma oczywiście charakteru psychologicznego – nie rozważa się tu sposobów wzmocnienia subiektywnego poczucia własnego istnienia – ale charakter ontologiczny: Iwanow stara się wyjaśnić, jak dochodzi do tego, że ludzkie „ja” ulega ontologicznej erozji, i w jaki sposób można temu zapobiec. Z tego punktu widzenia subiektywne poczucie widmowości własnego „ja” jest już tylko skutkiem jego ontologicznego osłabienia. To ostatnie, równoznaczne z „odwróceniem się” od źródła bytu, osoby absolutnej czy Boga – są to wszystko synonimy – polega na coraz głębszym wyrzeczeniu się miłości, które prowadzi do metafizycznej izolacji. Jest to, jak wiadomo, kondycja upadłych aniołów. Nic dziwnego, że opisując dwie fazy metafizycznej erozji osoby, Iwanow odwołuje się do demonologii i kojarzy je z postaciami Lucyfera i Arymana, ducha buntu i ducha rozkładu. W fazie lucyferycznej człowiek zuchwale afirmuje

własne ja, przekonany o swej autonomii i owładnięty faustycznym porywem, rzeczywiście potęguje swoje moce twórcze, a nawet ontologicznie „wzmacnia” własną osobę, trwa to jednakże tylko dopóty, dopóki udaje mu się utrzymać dynamikę „wieczystego dążenia”, nieustannie pokonując samego siebie. Ten sposób bycia Iwanow porównuje do ciągłej ucieczki przed „księciem tego świata”, który „ze sforą psów Arymana” „tropi” bez wytchnienia faustycznego twórcę²⁵. Nie może ona przedłużać się w nieskończoność. Przychodzi chwila, w której „człowiek faustyczny”, o ile nie odkryje w porę realności Innego oraz miłości jako źródła bytu, wyczerpuje swój twórczy potencjał i popada w arymaniczny bezwład, w acedię, oznaczającą między innymi całkowite zwątpienie w realność własnej osoby²⁶.

Analizując postać Stawrogina, Mikołaj Łoski proponuje ujęcie pod wieloma względami podobne, jednakże raczej analogiczne niż identyczne²⁷. Łoski, aczkolwiek w kilku miejscach odwołuje się do Iwanowowskich kategorii, posługuje się, co zrozumiałe, własną terminologią filozoficzną. Widać też od razu, że inaczej rozkłada akcenty: jeśli analiza Iwanowa miała charakter dialogiczno-ontologiczny, to analizę Łoskiego określiłbym raczej jako personalistyczno-aksjologiczną. Wychodzi ona od stwierdzenia, że nie ma wartości wyższych niż konkretne osoby, to jest Bóg oraz poszczególne ludzkie indywidua²⁸. Osoby są wartościami uniwersalnymi [*wsieobjemluszczaja*], w odróżnieniu od wartości cząstkowych, takich jak dobro, piękno czy prawda, które dopiero odniesione do osób zyskują rację bytu i mogą być hierarchicznie uporządkowane²⁹. Osoba innego jest sankcją systemu wartości i organizującym go biegunem. Grzech w ogóle, a w szczególności grzech pychy, którego studiami są takie kreacje Dostojewskiego, jak Raskolnikow, Nastasja Filippowna, a przede wszystkim Stawrogin, polega na uznaniu własnego ja za wartość absolutną i jedyną, co pociąga za sobą nieuchronnie „odwartościowanie” in-

²⁵ Por. W. Iwanow: *Dostojewskij. Tragiedija – mif – mistyka*, op. cit., s. 567.

²⁶ Por. ibidem, s. 447, 451.

²⁷ Por. N. O. Łoskij: op.cit., s. 129–153.

²⁸ Por. ibidem, s.146.

²⁹ Por. ibidem.

nych, a w konsekwencji także rozpad aksjologicznej hierarchii. Z jakichś względów nie można jej zbudować wokół samego siebie. Człowiek, który jak Stawrogin w fazie „lucyferycznej”, dokonał takiego samowywyższenia, zachowuje jeszcze zdolność rozpoznawania wartości, ale nie umie już ich hierarchizować, a więc „traci zdolność rozróżniania między dobrem i złem”³⁰. To wyjątkowa sytuacja: wrażliwość moralna została już porażona, ale wrażliwość aksjologiczna wcale nie osłabła. Stadium to niesie ze sobą szczególne zagrożenie dla osób o rozwiniętej wrażliwości aksjologicznej – wyzwolone od moralnych hamulców „nieuchronnie wstępują na drogę ryzykownych doświadczeń i fantastycznych przedsięwzięć”³¹. Po zdeorganizowaniu hierarchii aksjologicznej nic nie stoi na przeszkodzie, by na przykład wartości estetycznych poszukiwać w postępkach, które kiedy indziej byłyby niedopuszczalne ze względów moralnych. Jednakże nawet po obaleniu hierarchii wartości i zniwelowaniu aksjologicznego horyzontu przez immoralizm, pozostaje jeden punkt orientacyjny, jedna wartość wyróżniona, tak naprawdę za sprawą zwykłego atawizmu: jest nią siła. Stawrogin akumuluje siłę, odnosząc nad sobą kolejne „zwycięstwa”, co z pozoru przypomina trening ascetyczny, ale w istocie jest jego „demoniczną” imitacją: o ile święty osiąga panowanie nad sobą, by nieść pomoc Innemu, Stawrogin czyni to, by potwierdziwszy się, tym bardziej zanegować jego autonomię. Zresztą już samo akumulowanie siły odbywa się za każdym razem kosztem wyraźnej instrumentalizacji Innego. Wystarczy teraz jedno potknięcie, by stać się łupem „sfory Arymana”. Stawroginowi przydarza się to w chwili, gdy po samobójstwie zgwałconej przez siebie dziewczynki, odczuwa ulgę na myśl, że jego czyn nie wyjdzie na jaw i nie zagraża mu już kara. Uświadomienie sobie własnej słabości kładzie kres „lucyferycznym” zapędom. Wrażliwość aksjologiczna obumiera w ślad za wrażliwością moralną („jego przeżywanie wartości osłabło”)³²: nadchodzi stadium acedii.

Interpretację Mikołaja Bierdiajewa można by dla odmiany nazwać egzystencjalną. W wypadku tego filozofa jest to wprawdzie określenie

³⁰ Ibidem, s. 149.

³¹ Ibidem, s. 146.

³² Ibidem, s. 150.

najbardziej oczywiste, nasuwające się od pierwszej chwili, przez to może budzące wątpliwości, ale i – nie da się zaprzeczyć – najtrafniejsze. Zastanawiając się nad losami Stawrogina, Bierdiajew więcej uwagi niż inni poświęca zagadnieniu autokreacji osoby. I tu oczywiście wszystko kończy się jej „wyczerpaniem”, „rozpadem”, „martwością”. Jednakże o ile dla Łoskiego i Iwanowa bohater *Biesów*, na drodze od lucyferyzmu do arymanicznego bezwładu i od autoafimacji do acedii, niszcząc własną osobę, niszczył byt już ukształtowany – u Bierdiajewa owo samozniszczenie wynika raczej z odmowy ukształtowania samego siebie. Stawrogin jest tu bytem potencjalnym, przebogata osobowością, która ginie, gdyż właściwie nie chciała się narodzić. Człowiek stwarza bowiem samego siebie, otwierając się na Innego w „twórczym akcie miłości, poznania lub działania”³³. Autokreacja jest efektem towarzyszącym tak pojętemu aktowi twórczemu. Twórczość jednakże zawsze oznacza samoograniczenie – nie może obejść się bez odniesienia do Innego, którego istnienie i autonomię potwierdza (toteż Bierdiajew w pewnym momencie mówi o twórczości, i nierozzerwalnie związanej z nią autokreacji, jako o ofierze)³⁴. Doprowadzona do skrajności afirmacja własnego ja – a jest to właśnie sposób bycia Stawrogina – samoograniczenie z góry wyklucza, w konsekwencji uniemożliwia twórczość, a więc i autokreację, i prowadzi do rozpadu osoby. Stawrogin, który pragnie uczynić swoje ja totalnością, doświadczyć wszystkiego, w rzeczywistości nie wychodzi poza stadium chaosu, który często przecież uznaje się za synonim nicości. Bierdiajew wielokrotnie stwierdza, że łączy się to ściśle czy może nawet zaczyna od niezdolności do ujrzenia w kimkolwiek właśnie Innego, czyli autonomicznej, równowartościowej osoby. Przypadłość tę nazywa „noumenalnym arystokratyzmem”³⁵.

Acedia, w zgodnej opinii rosyjskich myślicieli najgłębsze stadium egzystencjalnej niewiary, zawsze zatem polega na izolacji, na „zerwaniu więzi miłości”, na odtrąceniu Innego. Pograżona w niej jednostka sama wyklucza się z kosmosu osób, zostawiając po sobie próżnię –

³³ M. Bierdiajew: op.cit., s. 106.

³⁴ Por. ibidem, s. 108.

³⁵ Ibidem, s. 109.

stąd charakterystyczne i upiorne wrażenie nieobecności Stawrogina. To właśnie ma na myśli Hessen, gdy niezwykle przenikliwie i efektywnie spostrzega, że bohater *Biesów* jest szczególnym wariantem doskonale znanego rosyjskiej literaturze typu „zbędnego człowieka”, który w dziele Dostojewskiego zostaje „umetafizyczniony”, przeniesiony w wymiar zjawisk duchowych, badanych przez filozofię religijną³⁶. Podobny stan „odłączenia” jest jednak czymś właściwie niewyobrażalnym, można go zbadać teoretycznie, powiedzieć z czego wynika i na czym polega, lecz niezwykle trudno tu o empatię, wczucie się weń i współprzeżywanie go. Dystans między człowiekiem a demonem jest zbyt wielki, byśmy mogli spojrzeć na świat oczyma demona, a jak pamiętamy do kondycji demonicznej zbliża się osoba dotknięta acedią. Z drugiej strony, jeśli dobrze rozumiem dociekania Rosjan, mimo wszystko nigdy jej nie osiąga. Toteż empatyczny wgląd, choć bardzo utrudniony, nie jest jeszcze zupełnie niemożliwy. Stawrogin wydaje się wszystkim „tajemniczy” i „nieprzystępny”, jego twarz przypomina maskę, ponieważ jego sposób bycia jest zupełnie inny niż w wypadku większości ludzi i niemal doskonale „nie-ludzki”, wciąż jednak można... nie, nie zajrzeć pod maskę, ale przez chwilę – jeśli jest się gotowym podjąć ryzyko – spod maski popatrzeć na świat, spojrzeć nań oczyma istoty, która, wyrzekłszy się miłości, oddała się od stworzenia.

Chyba tylko jeden z myślicieli komentujących *Biesy* podejmuje taką próbę, tym bardziej więc zasługuje ona na uwagę. Mowa o Sergiuszu Bułgakowie, który w eseju powstałym dokładnie w tym samym czasie, co studium o *Biesach* (1914), interpretuje malarstwo Picassa, zestawiając je między innymi z prozą Dostojewskiego³⁷. „Wydaje się, że gdyby Stawrogin malował obrazy – stwierdza Bułgakow – musiałyby powstać coś w rodzaju Picassa, *tak* odczuwałby on cielesność, *tak* widziałby świat”³⁸. Bułgakow nie jest ani trochę zakłopotany formalnym nowatorstwem Picassa, natychmiast rozpoznaje w nim geniusza, ale i nie tai, że jego twórczość uważa za prawdziwie demoniczną. Jest

³⁶ Por. S. Hessen: op. cit., s. 695.

³⁷ Por. S. Bułgakow: *Trup krasoty*, op. cit., pass; także *Russkaja tragiedija*, op. cit., s. 16.

³⁸ S. Bułgakow: *Trup krasoty*, op. cit., s. 38.

ona miazdząca ripostą na radosną, afirmującą widzialną urodę świata, sztukę postimpresjonistów. Kubistyczne obrazy wystawione w moskiewskiej galerii Szczukina – kobiety, które są „rozpelzającymi się” agregatami brył, martwe natury przytłaczające swym „ciężarem” i tym podobne – ukazują stworzenie doszczętnie wyzute z pierwiastka boskiego, to wizja opuszczonego przez Sofię kosmosu, z którego ulotniło się wszelkie piękno, wizja całkowicie „nedialogiczna”, albowiem stworzenie wyzute z wszelkiej duchowości jest wyłącznie rzeczą, doskonale obcą patrzącej na nią osobie. Jeśli właściwym tematem ikony jest wcielenie Boga i przebóstwienie świata, to o obrazach Picassa powiedzieć by można, że ukazują świat całkowicie „odbóstwiony”. Dlatego Bułgakow nazywa je „czarnymi ikonami”³⁹. Są one bluźnierczymi karykaturami stworzenia, gdyż świat tak naprawdę jest kosmosem, w którym uobecnia się boski pierwiastek, choć wypada je uznać za subiektywnie prawdziwe, jeśli pamięta się, kto występuje tu w roli percypującego świat podmiotu. A że nawet demon nie może zadowolić się światem do tego stopnia spustoszonym, obrazy Picassa paradoksalnie stają się wyrazem religijnej tęsknoty, wołaniem o przebóstwienie, które mylnie uważa się za niemożliwe, skazując się na trwanie w rozpacz. Okazują się ekspresją „męczącego stawroginowskiego ateizmu”⁴⁰.

Nawet jeśli trudno nam dziś spojrzeć na obrazy Picassa okiem Bułgakowa, jego rozważania o antyikonie pozostają dostatecznie sugestywne, by dać nam przedsmak krańcowego doświadczenia acedii. Istnieją zresztą klasycy współczesnej sztuki, których dzieła – jeśli pozostać przy standardowych interpretacjach – odbieramy dziś mniej więcej tak, jak w swoim czasie Bułgakow Picassa: trudno o lepszy przykład antyikony niż *Ukrzyżowania* Francisca Bacona. Autorzy „rosyjskiej interpretacji”, choćby nie umieli się zdobyć na empatyczny wgląd w przeżycie acedii, przynajmniej „w teorii” i tak zawsze wiedzą, że jest to doświadczenie straszne. Dlatego, w przeciwieństwie do Mereżkowskiego, nie uważają samobójstwa Stawrogina za nieprawdopodobny, artystycznie chybiony finał powieści. W sekwencji: egzysten-

³⁹ Ibidem, s. 36.

⁴⁰ Ibidem, s. 40.

cialny ateizm – acedia – samobójstwo dostrzegają – jak już mówiliśmy – żelazną logikę. Nie oznacza to jednak, że są pod każdym względem zgodni. Wydaje się, że nie mając wątpliwości co do umotywowania finału powieści, samobójczej śmierci głównego bohatera nie zawsze przypisują taki sam sens. Spójna konstrukcja, jaką jest odtwarzana przez nas hipotetyczna „rosyjska interpretacja”, w tym miejscu jakby się nieco rozluźnia, nie na tyle jednak, by mówienie o niej stawało się bezzasadne.

Wspomniana kontrowersja wiąże się z możliwością położenia nacisku na jeden z dwóch nieuchronnych aspektów samobójczej śmierci. Samobójstwo z istoty swej jest zarazem aktem autodestrukcji oraz – na co w *Biesach* wielokrotnie zwraca się uwagę – aktem destrukcji, oczywiście nie w dosłownym znaczeniu, świata, w którym żyjemy. Samobójca w tej samej chwili uwalnia się od świata i uwalnia świat od siebie. Wykładnia ostatniego czynu Stawrogina zmienia się w zależności od tego, który aspekt zostanie wyróżniony.

Zdaniem Łoskiego, Iwanowa, a może i Hessena, co wydaje się o tyle dziwne, że wcześniej formułował on dość mocne przesłanki dla całkiem innego ujęcia, Stawrogin pragnie po prostu uwolnić się od nieznośnego cierpienia, jakim jest przebywanie w odwartościowanym świecie i związane z tym poczucie własnej, moralnej lub ontologicznej, nicości⁴¹. Z tego punktu widzenia jego ostatnia decyzja nie ma w sobie nic pozytywnego. Dodatkowym potwierdzeniem takiej interpretacji ma być haniebny i nieestetyczny charakter śmierci przez powieszenie, którą z rozmysłem wybiera. Jest to – jak wyraża się Łoski – „odrażający sposób, do którego uciekają się ludzie, którzy nieodwracalnie popadli w stan acedii”⁴².

W wypadku nieodwracalnej acedii samobójstwo jest jednak jedynym sposobem wyzwolenia się od tej dogłębnie grzesznej kondycji. Łoski przyznaje to *expressis verbis*⁴³. Wystarczy teraz przypisać samobójcy motywację wykraczającą poza egoizm, pospolity czy meta-

⁴¹ Por. N. Łoskij: op. cit., s. 152–153; W. Iwanow: op. cit., s. 505, 506, 565; S. Hessen: op. cit., s. 693.

⁴² N. Łoskij: op. cit., s. 153.

⁴³ Por. *ibidem*.

fizyczny, kryjącą w sobie ślad czegoś, co przypominałoby miłość, a jego czyn zyskuje zupełnie nowy, pozytywny sens. Wydaje się, że do takiej konkluzji, omawiając koniec Stawrogina, zmierzają Bierdiajew i Stiepun⁴⁴. Ich zdaniem bohater *Biesów* odbiera sobie życie, ponieważ w pełni uświadomił sobie własną kondycję: jest to samobójstwo obdarzonego bezlitosną samowiedzą zła, które nie może się wprawdzie zmienić, ale może się zniszczyć w „akcie wielkoduszności”⁴⁵. O samobójstwie jako przejawie wielkoduszności mówi sam Stawrogin. Bierdiajew, odwołując się do tych słów, nie uważa za stosowne opatrzyć ich komentarzem. Być może komentarz rzeczywiście jest tu zbędny, albowiem nie wiedząc, co dokładnie może oznaczać wielkoduszność w takim kontekście, wiemy, że jest to już jakieś przewyżczenie „metafizycznego egoizmu” zakładające uznanie Innego (nie można być wielkodusznym wobec samego siebie) i wiemy, że na pewno nie jest to miłość. „Wielkoduszna” autodestrukcja okazuje się jedyną jej namiastką, na jaką stać jeszcze uwięzione w samym sobie zło. W ten sposób usiłuje ono uwolnić się od samego siebie i jednocześnie, usuwając się ze świata, usiłuje uwolnić od siebie Innych.

Trudno nie zauważyć, że o ile interpretacje Łosskiego i Iwanowa jedynie dają się pogodzić z tezą o tragizmie Stawrogina, interpretacja Bierdiajewa i Stiepuna wyraźnie tezę tę wzmacnia. Rozpoznanie własnej kondycji prowadzące do próby jej przewyżczenia przez autodestrukcję w momencie katastrofy – jest to sytuacja co najmniej bardzo przypominająca jedno z rozwiązań dopuszczanych przez klasyczną tragedię⁴⁶. Czy nie tym właśnie było samoosłepienie Edypa?

Taki jest koniec tragedii, czy może Golgoty, zła, ale interpretacje rosyjskich myślicieli – a więc i „rosyjska interpretacja” – nie kończą się w tym punkcie. Nie byłiby oni sobą, gdyby nie zechcieli dopisać jeszcze rozdziału historiozoficznego. *Biesy*, i to nie tylko odczytywane po roku 1917, zmuszałyby zresztą do podjęcia takiej problematyki,

⁴⁴ Por. N. Bierdiajew: op. cit., s. 108–109; F. Stiepun: op. cit., s. 65.

⁴⁵ N. Bierdiajew: op. cit., s. 109.

⁴⁶ Na temat tragizmu w *Biesach* zobacz też: M. Janion, R. Przybylski: *Sprawa Stawrogina*, Warszawa 1996, pass.

nawet gdyby nie była ona od dawna domeną rosyjskich filozofów⁴⁷. Jeśli – jak już mówiliśmy – osoba Stawrogina wypełnia sobą całą przestrzeń powieści, będącej przecież także polityczną farsą, a inne postaci są wyłącznie jej emanacjami, prywatna historia bohatera staje się historią powszechną. Doskonale podsumowuje to Konstanty Moczulski, historyk literatury pozostający pod silnym wpływem rosyjskiego renesansu, który omawiając *Biesy* w klasycznej już dzisiaj monografii Dostojewskiego, zbiera wiele wątków typowych dla „rosyjskiej interpretacji”⁴⁸. „Rozpad osoby – czytamy tam – smuta w gubernialnym mieście, kryzys duchowy przeżywany przez Rosję, wkroczenie świata w epokę katastroficzną – oto wszystkie, rozszerzające się kręgi symboliki »Biesów«. Stawrogin to osoba kosmiczna i ogólnoludzka [*wsiemirna i wsieczelowieczna*]”⁴⁹.

Rosyjscy myśliciele, począwszy od Władysława Iwanowa, powtarzają, że Stawrogin to „negatywny rosyjski Faust”, który wraz z miłością wyrzekł się „wieczystego dążenia”⁵⁰. Ponieważ, jak wszyscy w ich epoce, z upodobaniem czytają także rozprawiającego o „cywilizacji faustycznej” Spenglera, gnębi ich podejrzenie, że klęska „rosyjskiego Fausta” pozostaje w ścisłym związku ze stanem „faustycznej cywilizacji”, świadczy o popełnionych przez nią w przeszłości błędach lub o zagrażającej jej w przyszłości, lecz wciąż jeszcze możliwej do uniknięcia, katastrofie.

Najwięcej miejsca historiozoficznej reinterpretacji postaci Stawrogina poświęcają Bierdiajew i Iwanow. Ten pierwszy, dochowując wierności już nie duchowi nawet, ale literze swej antropologii i filozofii dziejów, stwierdza, iż tragedia Stawrogina jest demaskacją błędów historycznego chrześcijaństwa, które fatalnie zaważyły na losach kultury. Historyczne chrześcijaństwo uznało bowiem, choć i tu nie obeszło

⁴⁷ Inne stanowisko zajmuje R. Przybylski, który zdaje się sugerować, że Bierdiajew i Iwanow nie dokonali historiozoficznej reinterpretacji postaci Stawrogina. Por. R. Przybylski: *Stawrogin* [w:] M. Janion, R. Przybylski: *ibidem*, s. 40–41.

⁴⁸ Por. K. Moczulskij: *Dostojewskij. Żyć i twórczość* [w:] idem: *Gogol. Słowojow. Dostojewskij*, Moskwa 1995, s. 435–455.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 436.

⁵⁰ Por. W. Iwanow: *Dostojewskij i roman-tragedija*, op.cit., s. 441; S. Hessen: op. cit., s. 691; K. Moczulskij: op. cit., s. 452.

się bez „wypaczeń”, wartość Innego, ale potępiło lub w najlepszym razie zignorowało twórczość. Można o nim powiedzieć, że jakkolwiek grzeszyłoby w przeszłości przeciwko prawom osoby, zawsze było bardziej personalistyczne niż kreatywistyczne. W ten sposób oddzieliło od siebie zasady, których połączenie jest warunkiem kreacji i autokreacji – wolę tworzenia i afirmację Innego. Sytuacja człowieka dążącego do pełni, pragnącego być osobą z prawdziwego zdarzenia, stała się przez to w chrześcijańskiej cywilizacji bardzo niedogodna: musiał on buntować się przeciwko chrześcijaństwu, a zarazem częściowo je akceptować, łącząc ze sobą idee rozdzielone przez najwyższy autorytet duchowy dawnego świata. Stawrogin uległ zrozumiałej w takich okolicznościach pokusie: pragnąc twórczości, prostodusznie opowiedział się przeciwko potępiającemu ją Bogu, nie wiedząc, że tym samym przecina więź z bliźnim, bez której twórczość także jest nie do pomyślenia. Jego straszliwe doświadczenie pokazuje, w jakim kierunku należy przekształcić historyczne chrześcijaństwo, by stało się religią prawdziwie personalistyczną, nie utrzymywała już ułomnej postaci kultury, sprzyjającej destrukcji osoby, ale umożliwiało tej ostatniej osiągnięcie pełni.

Dla Bierdiajewa Stawrogin był zatem ofiarą historycznego chrześcijaństwa, nie przeobrażonego jeszcze przez nową świadomość religijną, a więc człowiekiem przeszłości; dla Iwanowa, przeciwnie, złowrogim zwiastunem zagrożeń, jakie może przynieść przyszłość. Iwanow, przekonany, że rozwojem kultury rządzi ten sam lucyferyczny-arymaniczny rytm, który dawał o sobie znać w tragicznych dziejach jednostki, nie wątpił, że europejska kultura stanęła w obliczu decydującego rozstrzygnięcia. Kończy się właśnie lucyferyczna faza jej dziejów i teraz albo zwróci się ona ku Bogu i uratuje dzięki religijnemu przeobrażeniu, albo pograży się w arymanicznym bezwładzie. Gdyby nastąpiło to drugie, czeka nas forma bytu społecznego przez Iwanowa nazywana *legionem*, której nie należy utożsamiać z żadnym konkretnym ustrojem politycznym. W istocie dowolny porządek polityczny może się przeobrazić w legion, jeśli tylko zerwana zostanie spajająca ludzi więź miłości, albowiem legion to nic innego jak mechaniczne zrzeszenie porażonych acedią jednostek („epoka legionu rozpocznie się, gdy tylko dobiegnie końca duchowy rozpad osoby [*raspad*

duchownoj licznosti]”⁵¹). Śmiercionośne tchnienie acedii może spustoszyć zbiorowość i zamienić ją w widmo, niezależnie od tego, w jaki sposób wymodelowano jej polityczną powłokę⁵².

Myśliciele rosyjskiego renesansu, zwolennicy personalistycznej, dialogicznej i kreatywistycznej filozofii człowieka, zinterpretowali więc *Biesy* jako tragedię chrześcijańską. Ich intencją było przy tym wykazanie, że jednostka i kultura bez „prawdy chrześcijaństwa” nie mogą się obejść⁵³. *Casus* Stawrogina dowodził ich zdaniem, że wpisana w chrześcijaństwo koncepcja miłości jest opisem formowania się osoby i pouczeniem, jak postępować, chcąc stworzyć samych siebie: ludźmi czyni nas sposób, w jaki odnosimy się do konkretnego, jakim jest osoba innego, a nie na przykład wyznawane przez nas idee, choćbyśmy wierzyli w nie najzarliwiej. Historiozoficzna reinterpretacja tragedii Stawrogina uświadamiała z kolei, że bez autentycznej prawdy chrześcijaństwa nie może przetrwać także kultura, w szczególności kultura nastawiona na twórczość, „faustyczna”, potrzebowała jej jako czynnika stabilizującego. Tu wyłaniało się jednak kolejne pytanie: gdzie poszukiwać źródeł życiodajnej prawdy, tylekroć zafalszowywanej, i kto jest jej depozytariuszem? W przeciwieństwie do rosyjskich romantyków, którym tyle zawdzięczali, i samego Dostojewskiego, myśliciele

⁵¹ W. Iwanow: op. cit., s. 568.

⁵² Na ten temat por. też R. Przybylski: op. cit., s. 40–43.

⁵³ W pamiętnym eseju z roku 1972 Ryszard Przybylski bronił chrześcijańskiej antropologii, a zarazem odmawiał bohaterowi *Biesów* tragizmu. [Por. M. Janion: op. cit., s. 47–48; R. Przybylski: op. cit. pass, zwłaszcza s. 9, 18, 40] Chrześcijańską antropologię pojmował przy tym raczej na sposób idealistyczny niż dialogiczny. „Żaden światopogląd nie jest w stanie dostarczyć mu [to jest ateście] idealnego wzoru osobowego, ponieważ idea, która nie jest wiarą, przepływa przez jego duszę zostawiając po sobie gorycz pustki. Tylko wiara może zatrzymać ideę w człowieku i uczynić z niego osobę. Niewiara rozkłada Ego” [R. Przybylski: op. cit., s. 40]. Warto zwrócić uwagę na ten szczegół, aczkolwiek nie on przesądził o „dezagregacji” Stawrogina w ujęciu Przybylskiego. Możliwość chrześcijańskiej i dialogicznej interpretacji postaci Stawrogina sygnalizował natomiast, nie rozwijając szerzej tego wątku, Jan Krasicki. Jednakże i ten badacz – i to chyba w jeszcze większym stopniu niż Przybylski – pozostał niewrażliwy na tragizm bohatera *Biesów*. Por. J. Krasicki: *Koniec Antychrysta oraz Ślady Niewidzialnego* [w:] idem: *Przeciw nicości. Eseje*, Kraków 2002, s. 55–56, 75–76.

rosyjskiego renesansu nie wierzyli w religijne posłannictwo ludu. Na ogół też z rezerwą odnosili się do instytucjonalnego Kościoła. Odpowiedź kryła się już zapewne w samym zwróceniu się do Dostojewskiego i innych pisarzy-proroków: życiodajnej religijnej prawdy należało poszukiwać w samej kulturze, w literaturze, w filozofii, w sztuce. I sama kultura miała ją nieustannie odświeżać, zapobiegając jej zwyrodnieniu i petryfikacji.

Metafizyka miłości Lwa Karsawina

Filozofia rosyjskiego renesansu była heroiczną próbą uporania się z kryzysem historycznego chrześcijaństwa. Pragnąc przyspieszyć jego odnowę, rosyjscy myśliciele poddali je wszechstronnej krytyce. Surowo osądzali instytucjonalny Kościół i podtrzymywane przezeń formy świadomości religijnej; polemizowali z wieloma tezami chrześcijańskiej metafizyki, moralności i eschatologii; demaskowali polityczne uwikłania religii i jej związki z władzą. Jednym z zagadnień, które w toku tej polemiki nabrały doniosłego znaczenia, była kwestia źródeł i konsekwencji chrześcijańskiego antynaturalizmu – kwestia akosmiczności chrześcijaństwa. W ujęciu rosyjskich myślicieli wiązała się ona ściśle z pytaniem o egzystencjalny, metafizyczny i religijny sens miłości erotycznej. Z pewnością dawał tu o sobie znać duch czasu – rosyjski renesans był w jakiejś mierze dzieckiem rosyjskiego modernizmu, jak wszystkie modernizmy europejskie zafascynowanego instynktami, zmysłowością, „chucią”. W przedrewolucyjnej Rosji Przybyszewski należał do najczęściej tłumaczonych i najchętniej czytanych pisarzy; miała ona zresztą własnych Przybyszewskich – Arcybaszewa, Anastazję Wierbicką¹. Charakterystyczne dla rosyjskiej filozofii religijnej zainteresowanie „metafizyką erosa” nie może być jednak traktowane jako przejaw chwilowej mody – wątek ten zbyt mocno osadzony jest w logice ówczesnej myśli rosyjskiej, by można go było uznać za produkt efemerycznych intelektualnych snobizmów, nie czując się zarazem zmuszonym do rozszerzenia tej oceny na całość interesującej nas formacji filozoficznej. Czy zresztą nie jest prawdą banalną stwier-

¹ Por. S. Antonow: *Aleksander Grin: Piekło odzyskane*, przeł. J. Faryno [w:] S. Antonow: *W pierwszej osobie*, Warszawa 1976, s. 137–138.

dzenie, że każdy, kto poważniej zastanawia się nad miejscem chrześcijaństwa w kulturze, musi zastanowić się i nad tym, dlaczego i z jakim skutkiem usiłowało ono ekskomunikować cielesność i zmysły?

Trudno wyliczyć wszystkich rosyjskich myślicieli podejmujących interesującą nas problematykę. Pierwszą ważną wypowiedzią na temat zapomnienia erosa przez kulturę jest zapewne *Smysł lubwi* Włodzimierza Sołowjowa. Należy jednak podkreślić, że apologia erosa jako siły prowadzącej do reintegracji kosmosu nie łączy się tu jeszcze z krytyką chrześcijaństwa jako religii akosmicznej. Potępienie akosmiczności chrześcijaństwa staje się natomiast ważnym wątkiem w historiozoficznej i eschatologicznej wizji Mereżkowskiego, przepowiadającego syntezę chrześcijaństwa z pogańskim naturalizmem i kosmizmem w mającej nadejść epoce Ducha. Ważkie dygresje na temat zapomnienia cielesności przez chrześcijaństwo znajdujemy w pismach Siemiona Franka i, skądinąd niezwykle purytańskiego, Bierdiajewa. Najbardziej radykalnym światopoglądowo, a przy tym literacko świetnym, przykładem omawianej tu tendencji są oczywiście teksty Wasyla Rozanowa, krytykującego chrześcijaństwo z pozycji neopogańskiego panseksualizmu.

Poglądy Rozanowa i jego osoba, dzięki tłumaczeniom na języki zachodnie i niemałej bibliotece opracowań, znane są dziś nie tylko historykom filozofii. Jednakże nawet w poświęconych mu specjalistycznych studiach nieczęsto wspomina się o metafizyce miłości Lwa Płatonowicza Karsawina, będącej w jakimś stopniu rozwinięciem idei Rozanowa, lecz przede wszystkim polemiką z nimi². Jest to tym dziwniejsze, że Karsawin należy do klasyków myśli rosyjskiej, a jego metafizyka miłości może być rozpatrywana jako jedna z wersji jego metafizyki lub jako jeden z jej istotnych wątków. Jakkolwiek by było, jest to w historii myśli rosyjskiej zapewne jedyna tak dopracowana filozo-

² Poprzestaśmy na jednym przykładzie. W interesującej pracy T. Špidlika *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, przed paru laty wydanej w polskim tłumaczeniu, znajduje się cały rozdział poświęcony rosyjskiej filozofii seksualności, nie wspomina się w nim jednak ani słowem o Karsawinie, choć *Noctes Petropolitanae* uwzględnione zostały w bibliografii. Por. T. Špidlik: *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 322–330.

ficznie replika na Rozanowa, a zarazem jedyna koncepcja tak ściśle łącząca afirmację miłości erotycznej z religijną metafizyką o wyraźnie chrześcijańskiej czy wręcz chrystocentrycznej orientacji. Wszystko to czyni z propozycji Karsawina frapujące zjawisko, którego żadną miarą nie wolno pominąć historykowi rosyjskich idei.

Być może nie wolno go także pominąć historykowi filozofii w ogóle. Z pewnego punktu widzenia metafizyka miłości Karsawina okazuje się ewenementem także w kontekście europejskim. Odznacza się ona niewątpliwie pewną „mocą wyjaśniającą”. Rozumiem przez to, że prowizoryczne uznanie jej konkluzji pozwala wyjaśnić i zinterpretować wiele paradoksalnych zjawisk należących do istoty ludzkiego erotyzmu. Mówiąc nieco inaczej: nie jest to metafizyka miłości, której całkowicie wymykałaby się skomplikowana, groźna i zagadkowa empiria ludzkiego erotyzmu. Pod tym względem ma ona niewiele precedensów. Rozprawiając przez stulecia na temat miłości, erosa i erotyzmu, filozofowie – w przeciwieństwie do poetów – często okazywali się zdumiewająco powierzchowni: w klasycznym studium poświęconym istocie i formom sympatii Max Scheler omawia kilka co najmniej pouczających przykładów ich naiwności³. Egzystencjalna wnikliwość Karsawinowskiej metafizyki miłości nie pozostaje zapewne bez związku z pewną jej zdumiewającą cechą. Rosyjski autor, jak postaram się wykazać, dokonuje niemożliwej z pozoru syntezy trzech kształtujących oblicze naszej kultury, fundamentalnych koncepcji miłości – antycznej, romantycznej i chrześcijańskiej.

*

Lew Karsawin, filozof i historyk-mediewista, autor *O zasadach*, *Dialogów*, *Saligii*, *Noctes Petropolitanae* i wielu innych dzieł, był umysłem o usposobieniu wyraźnie spekulatywnym, być może jedynym dwudziestowiecznym filozofem odczuwającym tak silną pokusę uprawiania czystej metafizycznej spekulacji. Nie pozostało to bez wpływu na styl jego wypowiedzi: język traktatów Karsawina bywa męczący. Obok błyskotliwych konstrukcji i zaskakujących rozstrzygnięć,

³ Por. M. Scheler: *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 228–231.

mnóstwo tu scholastycznych dystynkcji, paradoksów, językowych nowotworów, sylogizmów, co do których nie mamy pewności, czy nie są paralogizmami. I chyba sam autor miewa chwilami wątpliwości, czy z prądem słów nie porusza się zbyt łatwo i zbyt daleko. Mogą o tym świadczyć dwie charakterystyczne cechy jego pisarstwa.

Po pierwsze, Karsawin z upodobaniem, znacznie częściej niż inni rosyjscy myśliciele jego generacji, sięga po formę apokryfu. *Saligia* jest pastiszem religijnej literatury umoralniającej. W *Sofii ziemskiej i niebiańskiej* [*Sofija ziemnaja i gornijaja*] autor ukrywa się pod maską wydawcy anonimowego gnostyckiego traktatu. Podobnym chwytem posługuje się w *Noctes Petropolitanae* – cyklu medytacji, których ledwie zarysowanym tłem jest zimowy Piotrogród początku lat dwudziestych. I choć w swych głównych dziełach – *Filozofii historii* i *O zasadach* – rezygnuje z tej poetyki, jest do niej na tyle przywiązany, że sięganie po nią trudno uznać za chwilowy kaprys. Nie jest nieprawdopodobne, że istotnie chodzi tu o próbę zdystansowania się od własnego pisarstwa, o opatrzenie bezpiecznym cudzysłowem tekstów, których poetyka nazbyt już odbiega od standardów epoki.

Po wtóre, przy całej właściwej sobie skłonności do spekulacji, Karsawin dokłada niemało wysiłku, by nie utracić związku z rzeczywistością wewnętrznego doświadczenia. O ile omówione przed chwilą literackie gry mogą być potraktowane jako próba zdjęcia z siebie odpowiedzialności za nazbyt abstrakcyjne konstrukcje metafizyczne, przechodzenie od spekulacji do wewnętrznego doświadczenia i odwrotnie, bo drogę tę odbywa się w obu kierunkach, świadczyłoby z kolei o próbie uwierzytelnienia abstrakcji, niejako przywrócenia jej ciężaru, poprzez powiązanie z konkretem.

Tej zwłaszcza osobliwości filozoficznego dyskursu Karsawina nie powinniśmy, jak sądzę, ignorować, omawiając jego poglądy. Dlatego też rozpoczniemy od przedstawienia podstawowych idei jego metafizyki, wprowadzonych w trybie spekulacji, by następnie zrekonstruować metafizykę miłości, w znacznej mierze wychodzącą od doświadczenia wewnętrznego, i na koniec, znów zwróciwszy się ku Karsawinowskiej metafizyce, powiedzieć cokolwiek o roli, jaką odgrywa w niej metafizyka miłości. Nasze rozważania należy więc traktować jako wstępną i skrótową, lecz nie zniekształcającą przedmiotu, rekon-

strukcję metafizyki Karsawina oraz wyczerpującą rekonstrukcję jego metafizyki miłości.

Jako metafizyk Karsawin należy do wielkiej tradycji rosyjskiej filozofii wszechjedności. Idea bytu jako wszechjedności, której źródła doszukuje się – w odróżnieniu od innych rosyjskich przedstawicieli tego nurtu – nie tylko w tradycji neopłatońskiej (Mikołaj z Kuzy), ale i gnostycznej (pleroma Bazylidesa), znajduje tu podwójne uzasadnienie. Byt, który z założenia jest absolutem, musi obejmować wszystko – gdyby cokolwiek pozostawało poza nim, on sam byłby ograniczony, a zatem nie absolutny. Zarazem ów absolutny byt nie może być ani absolutną jednością, ani absolutną wielością. Pierwsze stanowisko uniemożliwia rozwiązanie całego szeregu zasadniczych problemów filozoficznych; drugie – mówiąc językiem innego myśliciela, który w tym wypadku oddaje jednak precyzyjnie intencję Karsawina – „implikuje nicomość absolutną”. Byt musi być zatem wszechogarniającą jednością w wielości. Taki jest właśnie sens rosyjskiego określenia *wsiejedinstwo* – wszechjedność.

Przyjęcie takiego stanowiska i uczynienie z wszechjedności centralnej kategorii systemu filozoficznego nie ułatwia z pewnością rozwiązania problemu zależności między światem a Bogiem-stwórcą. Jeśli Bóg jest absolutem, stworzenie nie może być wobec niego zewnętrzne. Jeśli nie jest wobec niego zewnętrzne, to albo akt stworzenia nigdy nie miał miejsca, albo też był aktem nie tyle stworzenia świata, ile „przyrostu”, „rozwoju” samego Boga. Oba rozwiązania prowadzą do panteizmu, którego uniknięcie dla większości filozofów jest od stuleci nie tylko kwestią religijnej ortodoksji, ale i profesjonalnej ambicji. (W konfrontacji z doświadczeniem egzystencjalnym panteizm wydaje się zbyt oderwany od rzeczywistości i abstrakcyjny – czym są zło i cierpienie, jeśli wszystko jest Bogiem? W perspektywie czystej spekulacji wydaje się z kolei nie dość wyszukany – nie zadowala estetycznych potrzeb czystego rozumu.) Na domiar złego, drugi z wymienionych tu wariantów panteizmu, traktujący akt stworzenia jako proces „przyrostu”, „rozwoju”, „ewolucji” Boga, na powrót stawia problem Boga jako Absolutu. Uważa się zazwyczaj – choć i z tym można by polemizować⁴ – że Absolut wyklucza i zmianę, i ruch.

⁴ Por. N. Bierdiajew: *Smysł historii*, Paryż 1969, s. 56–59.

Odnalezienie drogi w tym labiryncie aporii, filozoficzne objaśnienie aktu stworzenia, okazuje się możliwe jedynie za cenę zawrotnych i pięknych paradoksów. Jeśli wciąż chcemy utożsamiać Boga z Absolutem – powiada Karsawin – musimy przyjąć, że akt stworzenia oznacza jego samoograniczenie. Prowadzi to do wniosku, iż byt stworzony jest zarazem teofanią i nicością. O tyle, o ile istnieje, pozostaje teofanią – czyli odzwierciedleniem i obrazem Boga, a nawet samym Bogiem, gdyż Karsawin niepostrzeżenie zaczyna utożsamiać teofanię z procesem przebóstwienia; o tyle zaś, o ile jest czymś odeń odrębnym, może być tylko nicością. W stworzeniu-teofanii zawiera się więc jakiś moment odrębności od Boga, tym momentem jest jednak nicość, bo też jedynie nicość pozostałaby po odjęciu teofanii: „samoograniczenie Boga, jego samoodzwierciedlenie [*samootrażenie*] i stworzenie przezeń żywego zwierciadła dla Siebie są jednym i tym samym działaniem”⁵. Karsawin przyznaje, że próbując zrozumieć naturę stworzenia w jego relacji do Absolutu, poruszamy się na granicy „niepojętego” – tłumaczy to nie tylko skłonność do posługiwania się poetycką metaforą, ale i gotowość wypowiedzania trudnych do uzgodnienia wniosków, jeśli tylko wynikają one logicznie z przyjętych wcześniej założeń.

Do tej pory, chcąc nieco uprościć wywód, mówiliśmy o teofanii w liczbie pojedynczej, jeżeli jednak wszelki byt jest jednością w wielości, również stworzenie stanowi mnogość teofanii. Różnią się one co do stopnia doskonałości, bowiem stworzenie stawia opór pragnącemu przejawiać się w nim Bogu (metaforą hierarchicznego zróżnicowania mnogości teofanii jest dla Karsawina biblijny obraz aniołów zstępujących po drabinie Jakubowej). Konsekwencją takiego stanowiska okazuje się metafizyczny optymizm (wszystko, co istnieje, o tyle, o ile istnieje jest Bogiem i dobrem) oraz akceptacja prywatnej koncepcji zła.

W istocie niewielu myślicieli broniło jej tak otwarcie i konsekwentnie jak Karsawin, który wielokrotnie stwierdza, że przysługująca człowiekowi wolność nie jest wolnością wyboru pomiędzy przeciwstawnymi

⁵ L. P. Karsawin: *Saligia* [w:] idem: *Małyje soczinenija*, Sankt-Pietierburg 1994, s. 34.

mi jakościami, ale w całości sprowadza się do wolności decydowania o nasyceniu bytu teofanią. Wszystkie osoby „nieuchronnie”⁶ zmierzają do Boga, a iluzja „zła” i „braku jedności” – w istocie mamy do czynienia jedynie z jednostronnym dobrem i niedoskonałą jednością – wynika z opieszałości i zaleniwienia [*zamiedlennost'*] ducha. Prócz osób nic zresztą nie istnieje, bowiem świat rzeczy, a także czas i przestrzeń, są skutkiem dezintegracji personalistycznego kosmosu. Nie posunęła się ona jednak tak daleko, by przestała istnieć międzyosobowa więź. Drogi ku Absolutowi nie odbywamy zatem w pojedynkę, a o naszych możliwościach otwierania się na teofanię, czyli przebóstwienie, decydują poczynania innych, i odwrotnie: od nas samych zależy, jak dalece okażą się oni zdolni do jej przyjęcia. Ponieważ grzech, zaleniwienie ducha, okazuje się tu nieodłączny od cierpienia i kary, związanych z oddaleniem od Boga, teza o istnieniu wspólnoty osób, w jakiś sposób „rozluźnionej”, lecz nie wykluczającej metafizycznej współodpowiedzialności, staje się ważnym punktem Karsawinowskiej teodycei: pozwala uporać się z problemem nie zawinionego przez jednostkę cierpienia, który inaczej mógłby okazać się nieprzewyciężoną przeszkodą dla wypracowanej przez myśliciela koncepcji wieczności.

Paradoks wieczności i czasu Karsawin stara się bowiem rozwiązać, traktując czas jako produkt dezintegracji wieczności w percepcji stworzonego ja. Nie mogąc ogarnąć wieczności w jej bogactwie i pełni, ograniczone, nie do końca przebóstwione ja rozбивa ją na szereg momentów zwany czasem. Każde jego mgnienie stanowi zatem częśćkę wieczności, a samo trwanie ja w czasie to nic innego jak oglądanie, i przeżywanie, kolejnych fragmentów wieczności. Jeżeli jednak czas stanowi iluzję ograniczonego, nie w pełni przebóstwionego ja, wypada przyjąć, że Bóg istnieje poza czasem i że z jego perspektywy, *sub specie aeternitatis*, wszystkie ja przyjęły już pełnię teofanii i osiągnęły przebóstwienie. Karsawin śmiało akceptuje taki wniosek, a także jego istotną konsekwencję soteriologiczną: przeświadczenie o fatalizmie przebóstwienia – wszystkie ja nieuchronnie zmierzają do Boga, od nich samych zależy jedynie sposób, w jaki odbędą tę drogę – mogą

⁶ Ibidem, s. 45.

otworzyć się na teofanię lub stawiać opór, który w końcu musi okazać się daremny. A że pozostają pogrążone w czasie tak długo, jak długo nie osiągną pełni przebóstwienia, śmiało możemy powiedzieć, że przebóstwienie jest kwestią czasu, a czas kwestią przebóstwienia.

Taki opis zależności między wiecznością i czasem stanowi wstęp do zdumiewająco rzeczowego, katafaticznego opisu samej wieczności. Czas, w którym trwają empiryczne, nie w pełni przebóstwione, zdeintegrowane ja, po ich przebóstwieniu zostanie wchłonięty przez wieczność i na zawsze utrwalony jako jej moment. Pewne sformułowania użyte przez Karsawina, upoważniają wręcz do przypuszczenia, że wieczność traktuje on jako synchroniczną syntezę wszystkich momentów tworzących łańcuch czasu przeżywanego przez nie przebóstwione ja. Rozstrzygnięcie, która interpretacja lepiej oddaje intencje Karsawina, nie wydaje się sprawą pierwszorzędnej wagi, ponieważ obie prowadzą w istocie do tych samych wniosków. Jeżeli wszystkie momenty rozerwanego łańcucha czasu przeżyte przez ja, trwają w wieczności, to trwają w niej również, prawdziwie „uwiecznione”, wszystkie jej radości i wszystkie cierpienia, będące w życiu doczesnym, w czasie skutkiem grzechu, to jest oddalenia od Boga. Jeden z najwnikliwszych znawców filozofii Karsawina słusznie zauważa więc, że jego koncepcja wieczności stanowi zdumiewające połączenie nauki o apokatastazie z tezą o wieczności potępienia⁷. „Wszyscy są zbawieni, pomimo tego, że wszyscy są w piekle”⁸.

Nietrudno zauważyć, że z tej niecodziennej soteriologii daje się wyprowadzić konkluzję, przynajmniej na pierwszy rzut oka, dość niepokojącą. Jeśli zarówno chwile radości, jak i cierpienia zostają na zawsze utrwalone w wieczności, to niewinnie cierpiący na tym świecie, nie mogą liczyć na zadośćuczynienie po zrzuconiu brzemienia czasu. W istocie jednak u Karsawina nie ma nie zawinionych cierpień, ponieważ osoby powiązane są w metafizyczną wspólnotę i odpowiedzialne za czyny innych. Tu właśnie okazuje się przydatność wspomniana wcześniej teza o metafizycznej współzależności i współodpowiedzial-

⁷ Por. G. A. Wetter: *L. P. Karsawin [w:] Russkaja rieligioznaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, [red.] N. Poltorackij, Pittsburgh 1975, s. 259.

⁸ L. P. Karsawin: *O licznosti*, Kaunas 1929, s. 218 [cyt. za G. A. Wetter, ibidem].

ności osób. Czy odwołanie się do niej ostatecznie rozwiewa wszelkie wątpliwości – to już osobna kwestia.

*

Postawienie pytania o naturę miłości wydaje się czymś zrozumiałym w kontekście personalistycznej i monopluralistycznej zarazem filozofii bytu, utożsamiającej jego przebóstwienie z osiągnięciem ostatecznej jedności. Zrozumiałe jest też, że odpowiedzi na nie udziela się w języku metafizyki, skoro taki właśnie charakter ma owa filozofia. Warto jednakże zauważyć, że w wypadku Karsawina takie ujęcie fenomenu miłości nie wynika jedynie z logiki rozrastającej się konstrukcji filozoficznej, której wcześniej nadano orientację metafizyczną. Wydaje się, że nie tylko logika metafizyki prowadzi tu do pytania o istotę miłości, ale i doświadczenie miłości domaga się metafizycznego wyjaśnienia – jest zbyt intensywne, wszechogarniające i niecodzienne, by można było zadowolić się na przykład wyjaśnieniem psychologicznym.

Choć jako całość Karsawinowska metafizyka erosa stanowi oryginalną syntezę trzech wielkich filozofii miłości, jej punkt wyjścia jest ewidentnie platoński. W ujęciu rosyjskiego myśliciela miłość – przynajmniej w jednym z kilku przenikających się sensów tego słowa – to szczególna relacja pomiędzy dwiema osobami prowadząca do wyłonienia się monodualnej [*dwujedinaja*] osoby wyższego rzędu, nie znośząca jednak autonomii partycypujących w niej jednostek – to ostatecznie prowadziłoby do rozpadu monodualnej osoby i kładło kres duchowej unii, ponieważ miłość z definicji jest odniesieniem do innego. Partycypując w osobie monodualnej, jednostki nie tylko restytuują jej zdeintegrowaną przedustawną [*pierwozdannaja*] jedność, ale i w pełni aktualizują swe indywidualne możliwości. W tym sensie powołana do istnienia przez miłość wspólnota dwojga realizuje ideał *sobornosti*, czyli bezkonfliktowej organicznej wspólnoty, zapewniającej osiągnięcie pełni i autentyzmu współtworzącym ją osobom.

Stwierdzenie, że połączone relacją miłości osoby, momenty osoby wyższego rzędu, wzajemnie pobudzają się do realizacji swych ukrytych potencji, czyli do ujawnienia swego autentycznego ja, zdaniem Karsawina umożliwia głęboki wgląd w istotę miłości. Pozwala odkryć, iż jest ona stwarzaniem innego, który z kolei stwarza mnie samego.

A że tworzenie niemożliwe jest bez poznania, prawdziwe poznanie zakłada zaś tożsamość poznającego i poznawanego, miłość polega na wzajemnym stwarzaniu się i poznawaniu, równoznacznym ze zjednoczeniem dwóch podmiotów. Ich autonomia – jak już powiedzieliśmy – nie zostaje zniesiona, zanika natomiast opozycja między podległością i dominacją, oddaniem i posiadaniem, co można interpretować jako potwierdzenie bytowego charakteru ustanowionej przez miłość unii person. Istotnie, tam gdzie nie istnieje ontologiczna odrębność osób, podporządkowując się i oddając, nie ograniczam ani nie zabazam samego siebie. „Choćbyśmy tego nie chcieli – czytamy w *Noctes Petropolitanae* – wypełniamy prawo miłości o dwóch twarzach: oddajemy siebie i siebie afirmujemy”⁹. Na nieuchronnie wyłaniające się tu pytanie, czy możliwe jest w ogóle zniesienie ontologicznej granicy między jednostkami przy zachowaniu ich autonomii, Karsawin udziela łatwej do przewidzenia odpowiedzi: jest ono możliwe w paradoksalnym świecie rzeczywistnionej jedności w wielości, lecz trudne do wyobrażenia dla nas, przywykłych do zdezyntegrowanej, rozluźnionej jedności, jaką jest empiria, i posługujących się przystosowanym do niej językiem.

Oznacza to jednak, że wszystko, co do tej pory mówiliśmy o naturze ukonstytuowanej przez miłość unii person, nie odnosiło się do rzeczywistości empirycznej i było opisem monodualnej osoby, jeśli nie przebóstwionej już, to bardzo bliskiej ostatecznego przeobrażenia. To, co w rzeczywistości idealnej, poza czasem przybiera postać harmonijnej jedności, w niedoskonałej empirii realizuje się w sposób jednostronny, często odległy od ideału i prawdziwie dramatyczny. W planie stworzenia miłość, jak każda niepełna teofania, może przybierać formy, które wydają się złem i cierpieniem, choć są tylko nie w pełni rzeczywistnionym dobrem. W niedoskonałym świecie nieosiągalna jest na przykład jedność i doskonała równowaga pomiędzy panowaniem i uległością, miłość może więc równie dobrze przybierać postać masochistycznej autodestrukcji, jak i zaborczego dążenia do zawładnięcia innym. Niemniej jednak nawet w najbardziej zdegradowa-

⁹ L. P. Karsawin: *Noctes Petropolitanae*, [w:] idem: *Małyje soczinienija*, op. cit. s. 194.

nych i budzących odrazę jej formach udaje się w końcu dostrzec podobieństwo do idealnego prototypu: w *Noctes Petropolitanae* filozof obszernie omawia postaci Fiodora i Dymitra Karamazowów, starając się wykazać, że ich perwersyjne namiętności są w istocie jednostronnymi, niepełnymi realizacjami miłości. W jeszcze większym stopniu dotyczy to oczywiście bardziej banalnych zachowań, charakterystycznych dla psychologii ludzkiego erotyzmu. Zgodnie z założeniami swej metafizyki, idealizowanie innego Karsawin interpretuje na przykład nie jako skutek zaślepienia namiętnością – jak zwykło czynić przed nim wielu filozofów – lecz jako przejaw wnikliwej intuicji pozwalającej dotrzeć do nieuchwytnego dla „nie zaangażowanego” obserwatora, idealnego ja kochanej osoby.

W tym kontekście nie powinna dziwić afirmacja cielesności i seksualizmu. Jeżeli ideałem jest miłość pojęta jako pełnia, złem jest uszczuplenie pełni, deformacja, z którą zawsze mamy do czynienia w empirii, lecz nie jeden z jej momentów. (Nietrudno zauważyć, że powraca tu charakterystyczny wątek metafizyki wszechjedności, z którym zetknęliśmy się na przykład przy okazji rozważań o wieczności i czasie). Karsawin idzie zresztą znacznie dalej i przypisuje seksualizmowi szczególne znaczenie w formowaniu się monodualnej osoby: jeśli tylko nie staje się on siłą oderwaną od duchowości i w konsekwencji zniewalającą osoby, już tutaj, w rzeczywistości doczesnej pozwala im na chwilę osiągnąć jedność, sprawia, że na krótko rozbłyśkuje nowe ponadindywidualne ja. W zbudowanej na takich przesłankach apologii miłości erotycznej nie ma oczywiście miejsca na usankcjonowanie prokreacji: powołanie do istnienia jeszcze jednej ułomnej osoby, rozpoczynającej dopiero wędrówkę w poszukiwaniu *alter ego*, byłoby wręcz klęską miłości, której sens zawiera się przecież w dążeniu do ustanowienia unii dwojga.

Przekonanie o tym, że w rzeczywistości empirycznej unia person nie może osiągnąć pełni, w połączeniu z metafizycznym monogamizmem w duchu Platona (ale i Musila), głoszącym, że każda osoba ma jedno i tylko jedno dopełniające ją *alter ego*, z którym może wejść w unię, uzasadnia dramatyczną, czy wręcz tragiczną, wizję miłości erotycznej, której nieodzownym elementem jest uznanie tejże za wartość absolutną. Empiryczny i niedoskonały związek osób rodzi się

i dojrzewa wśród konfliktów i cierpień, a „burzliwość” należy do jego istoty – często na przykład wyrządzone innemu zło pozwala lepiej go poznać, otwierając tym samym drogę do reintegracji. Karsawin nie-strudzenie przypomina, że miłość erotyczna, czyli w istocie rozpoczynająca się tu i teraz kreacja monodualnej osoby, jest „uporczywą, ciężką walką”, „nie szczęściem, ale cierpieniem i radością”¹⁰.

Tym bardziej że nie rozumiejąca jej istoty kultura piętrzy przed nią przeszkody i niedorzeczne restrykcje. Właśnie miarą niezrozumienia miłości przez kulturę mogą być różne warianty społecznie akceptowanej instytucji małżeństwa, które Karsawin potępia z nadzwyczajną gwałtownością. W gruncie rzeczy nie uważa on, by istniała jakaś głęboka różnica pomiędzy reifikującym kobietę i z góry wykluczającym bliższą więź duchową, modelem poligamicznym a standardem przyjętym w społeczeństwach mieszczańskich, gdzie małżeństwo wspiera się na konformizmie i zależności ekonomicznej. W tej sytuacji oczywiście musi być „po stronie Anny Kareniny” i akceptować obyczajowy non-konformizm, o ile usprawiedliwia go autentyczna, a więc rokująca nadzieje na unię person, namiętność. Odrzucenie mieszczańskiego kodeksu obyczajowego stanowi tu zresztą tylko wstęp do wyprowadzenia miłości erotycznej poza obszar tradycyjnych wyobrażeń o dobru i złu, oraz zbudowania nowej etyki, w której wyrzeczenie się miłości, odwrócenie od *alter ego* i zniweczenie unii person, niezależnie od okoliczności stanowi metafizyczną zbrodnię. O gwałtowności Karsawinowskiego buntu przeciwko mieszczańskiej obyczajowości i radykalizmie proponowanej przezeń rewolucji etycznej daje wyobrażenie taki oto fragment, który przytaczam tu także jako próbkę specyficznej stylistyki autora *Noctes Petropolitanae*: „Zabił żonę, aby poślubić ukochaną. Teraz dręczy się i przeklina swą miłość jako diabelskie opętanie; przeklina i mimo wszystko kocha. Nędzny i słaby głupiec, który nie uwierzył w siłę Wszechmocnej! Nie przyjął Tej-Która-Przyszła [*Priszelica*], by z jej pomocą przezwyciężyć własną i cudzą udrękę, nie pojął, że Miłość wszystko podźwiga i przeobraża samo cierpienie, odślaniając jego prawdziwy sens”¹¹.

¹⁰ Ibidem, s. 137, 202.

¹¹ Ibidem, s. 108.

Ta nosząca piętno epoki, chwilami drażniąca naszą wrażliwość swą literacką formą, lecz przecież śmiała i zawierająca niejedną głęboką obserwację egzystencjalną, metafizyka miłości nie byłaby jednak gruntowną polemiką z Rozanowem, gdyby apologia miłości erotycznej i samego seksualizmu nie została tu uprawomocniona przez zorientowaną chrystocentrycznie filozoficzną wykładnię chrześcijaństwa. Rozanow, jak pamiętamy, właśnie w Chrystusie widział wroga cielesności, patrona potępiających ją „ludzi księżycowego światła”, o których w kilku miejscach wspomina też Karsawin, w celach polemicznych świadomie sięgający po metaforykę i poetykę Rozanowa¹².

Rekonstrukcję tego wątku, który zaprowadzi nas z powrotem do filozofii Absolutu, najdogodniej rozpocząć od prezentacji Karsawinowskiej krytyki mistycyzmu, to jest stanowiska przypisującego do świadczenia mistycznemu szczególne znaczenie religijne.

Wydaje się, iż miłość mistyczna jest dla Karsawina deformacją miłości groźniejszą i jakościowo odmienną od innych czy nawet jedynym przypadkiem prawdziwie zasługującym na miano deformacji. O ile bowiem w pozostałych sytuacjach mieliśmy do czynienia z brakiem pełni i niedoskonałością unii osób, tu nie pojawia się nawet intencja jej ustanowienia. Dążąc do zjednoczenia z Bogiem, uznanym za jedyny obiekt godny miłości, mityk rezygnuje z poszukiwania *alter ego*. Dlatego też mistyka prowadzi do erotycznej ascezy niezależnie od tego, czy na sposób manichejski potępia materialny świat jako pozbawiony racji bytu twór grzechu (mystyka teocentryczna), czy też akceptuje go bez zastrzeżeń jako już przebóstwiony i wolny od skaz (panteizująca mistyka egocentryczna). W obu wypadkach jest groźną drogą na manowce, o czym świadczy stan ducha mistyków i doświadczane przez nich wewnętrzne konflikty. Nie będąc w stanie ostatecznie uwolnić się od erotyzmu, mityk zabarwia nim samo doświadczenie Boga, traci też wewnętrzny spokój, odczuwając wciąż i zwalczając w sobie pokusę miłości erotycznej¹³.

¹² Por. *ibidem*, s. 192.

¹³ W literaturze polskiej – przypomnijmy – genialny zapis wewnętrznych powikłań i rozdwojeń mistyka znajdujemy oczywiście w sonetach Sępa-Szarzyńskiego.

Największe zagrożenie, jakie niesie ze sobą afirmacja mistyki, jest jednak innej natury. Okazuje się, iż mistyczne poznanie Boga nie może być pełne nie tylko ze względu na deformujący je wpływ wysublimowanego erotyzmu. Odwracając się od *alter ego*, mistyk wyrzeka się udziału w monodualnej osobie wyższego rzędu. Tymczasem to właśnie udział w niej, partycypacja w *sobornosti* dwojga, stanowi konieczny warunek prawdziwego poznania Boga. Wyrzekając się jej, wyrzekamy się aktualizacji naszych istotnych potencji i skazujemy na niedoskonałość, ograniczającą również nasze możliwości poznania Absolutu.

Pisząc o formowaniu się monodualnej osoby, Karsawin zwraca uwagę na szczególny paradoks. Miłość – nie w znaczeniu unii person, lecz jako ustanawiająca ją siła – jest metafizyczną osnową osoby, a zarazem czymś wobec niej zewnętrznym. Jest siłą zewnętrzną, ponieważ możemy ją świadomie przyjąć lub odrzucić: nie wybieramy w sposób nieskrępowany *alter ego* – i w tym sensie rzeczywiście jest ono naszym przeznaczeniem – możemy jednak, przynajmniej w sferze empirii, zignorować jego istnienie. Z drugiej strony – osoba ulegająca „przemocy miłości”, odkrywa, że nie ogranicza ona „ja”, ale aktualizuje jego utajone potencje i otwiera dostęp do nowych obszarów wolności. Podobny paradoks – jak pamiętamy – dawał o sobie znać przy próbie opisanego zależności między stworzeniem i teofanią. Odrębne od teofanii stworzenie istniało wyłącznie o tyle, o ile samo nią było. Zbieżność ta dowodzi, że byt, teofania, Bóg, dobro, przebóstwienie i Miłość są dla Karsawina określeniami tej samej, już nawet nie kosmicznej, ale metafizycznej siły, tożsamej z wszechjednością, bo nic przecież nie istnieje inaczej niż mocą jej odwiecznej cyrkulacji.

Ponieważ dla rosyjskiego myśliciela poznanie zakłada tożsamość poznającego i poznawanego, nie możemy poznać Boga inaczej niż partycypując w owej sile, co z kolei możliwe jest jedynie za pośrednictwem stanowiącej jej pełnowartościową manifestację miłości erotycznej. Dowodzi tego chociażby fakt, że dzięki doświadczeniu miłości erotycznej, lepiej rozumiemy naturę jedności w wielości. Taką jednością przecież jest człowiek zreintegrowany, monodualna osoba, unia person. Co więcej, choć samo określenie „monodualny” sugerowałoby co innego, jedność ta, ma wyraźnie trójdzielny strukturę (dwie oso-

by zespolone przez metafizyczną siłę miłości, *trijedynaja w dwujedinstwie*) i jako taka stanowi wizerunek Boga istniejącego w trzech hipostazach. „Jedynie sama Miłość trójjedyna w dwójjedności jest w stanie odsłonić swoją trójjedność. A odsłania ją jedynie temu, kto w niej i za jej pośrednictwem kocha ukochaną. W nim jako Miłość jednolitej istoty Boga w trzech osobach znajduje swe odzwierciedlenie”¹⁴. Rozumiemy teraz lepiej, dlaczego pochwała ascezy głoszona przez uznanych mistrzów mistyki demaskuje ich i dowodzi, że tak naprawdę nie poznali Boga. Chodzi nie tylko o to, że droga do poznania Boga wiedzie przez miłość erotyczną, ale i o to, że prawdziwe poznanie go nieuchronnie prowadzi do jej odkrycia: mistyk rzeczywiście poznający Boga, musiałby przecież poznać wszystkie formy i odmiany metafizycznej siły miłości, musiałby innymi słowy, przemierzyć cały jej krąg, gdzieś po drodze odkrywając także miłość erotyczną i ustanowioną przez nią monodualną osobę. Nie mógłby zatem, odpadłszy od Boga i powróciwszy do empirii – bo tak kończy się każda mistyczna ekstaza – potępić „doczesnej” miłości i zachwalać ascezy.

Wszystkie te wątki znajdują dodatkowe uzasadnienie i sankcję w Karsawinowskiej chrystologii, łączącej perspektywę metafizyczną ze śmiałą symboliczną reinterpretacją mitu o narodzinach Jezusa. Jak pamiętamy, rosyjski myśliciel mówił o powszechnej współodpowiedzialności ludzi za popełnione przez każdego z nich grzechy. Współodpowiedzialność ta, podobnie jak ściśle związany z nią fenomen cierpienia za „cudze” (z pozoru) winy, nie miałaby miejsca, gdyby wszystkie osoby nie były indywidualizacjami człowieka uniwersalnego, Adama Kadmona. To, co nazywamy wcieleniem Logosu, miało dwa ważne aspekty, które łatwiej uchwycić posługując się rosyjskim niż polskim. Chrystus stał się człowiekiem w ogóle (*woczetowieczienije*) to jest połączył w jedną osobę z Adamem Kadmonem, oraz konkretną historyczną jednostką – Jezusem (*wopłoszczenije*). Reintegracja osoby dzięki miłości do innego, do *alter ego*, jest oczywiście momentem w procesie reintegracji Adama Kadmona (nie bez powodu w wielu tradycjach okultystycznych przedstawianego jako androgyne), a więc i drogą do pełnej jedności z Logosem, za którego pośrednic-

¹⁴ Ibidem, s. 165.

twem człowiek osiąga jedność z pozostałymi hipostazami. Ostatecznie otrzymujemy więc hierarchię bytów zjednoczonych w cyrkulacji metafizycznego erosa, hierarchię, która tak oto prezentowałaby się w porządku wstępującym: osoba indywidualna – osoba monodualna – Adam Kadmon – Logos i zrównane z nim w hierarchii pozostałe hipostazy.

Jak przystało na myśliciela przywiązanego do tradycji prawosławnej, Karsawin nie może, rozprawiając o Bogu i jego hipostazach, nie wspomnieć o problemie *Filioque*. Katolicki dogmat o pochodzeniu Ducha od Ojca i Syna wprowadza jego zdaniem niedopuszczalną hierarchię w obrębie hipostaz. Jeśli Duch pochodzi od Ojca i Syna, to jest hipostazą „biedniejszą i uboższą od dwóch pozostałych”, które muszą pozostawać do siebie w szczególnej relacji, odmiennej od istniejącej między każdą z nich wziętą z osobna a Duchem. To umniejszenie Ducha miało ważkie i złowrogie konsekwencje teologiczne, filozoficzne i kulturowe. Prowadziło do zachwiania wiary w uobecnianie się Ducha, w jego *fiat ubi vult*, w możliwość zbawienia świata i przebóstwienia człowieka. Właśnie dlatego Kościół na Zachodzie przybrał postać autokratycznego państwa, wybrał drogę Wielkiego Inkwizytora. Nie przypadkiem też filozofia Bogoczłowieczeństwa pojawiła się właśnie na gruncie prawosławia, a nie katolicyzmu.

Powiedzieliśmy już, że Bóg nie tylko stał się człowiekiem, ale i wcielił. Zdaniem Karsawina cielesność została tym samym uswięcona, a cała sfera empirii uzyskała realność. Nie jest więc ona iluzją, która zniknie w wieczności, ale momentem tejże wieczności, który zostanie w niej zachowany. Pojawia się co najmniej wątpliwość, czy stanowisko takie daje się uzgodnić z omówioną wcześniej koncepcją wieczności i czasu, kładącą nacisk na iluzoryczny charakter czasowej „empirii”, nazywanej nawet przez rosyjskiego myśliciela Mają. Karsawin zdaje się nie zauważać tej trudności i nie proponuje żadnego przekonującego rozwiązania. Uprzedza natomiast pewien argument z pogranicza teologii i filozofii, który rzeczywiście mógłby zagrozić jego metafizyce miłości.

Sprowadza się on do próby uzasadnienia ascezy przez wyeksponowanie faktu, że Chrystus, choć stał się człowiekiem, wcielił, cierpiał i umarł – a więc przyjął ludzką kondycję – przez całe życie zachował

celibat. W języku religijnej symboliki mogłoby to oznaczać, że afirmacja cielesności nie jest równoznaczna z afirmacją miłości erotycznej i że ta ostatnia nie należy do ludzkiej kondycji, że nawet z punktu widzenia natury skorumpowanej przez grzech pozostaje występkiem *contra naturam*. Wątpliwość tę Karsawin oddala, jeszcze raz odwołując się do rozróżnienia na grzech–winę i grzech–karę¹⁵. Sens wcielenia polega na tym, że było ono dobrowolnym przyjęciem nie zawinionego cierpienia: Chrystus był grzeszny, jeśli przez grzech rozumieć karę, nie miał jednak udziału w grzechu-winie. Dlatego, choć cierpiał, pozostał człowiekiem doskonałym, a więc osobą integralną. Jednakże jako osoba integralna był również integralnym ciałem, androgyne (!), i nie musiał poszukiwać fizycznego dopełnienia w innym. Karsawinowskiej tezy o androgyniczności Chrystusa nie należy oczywiście rozumieć dosłownie – nie chodzi o to, że był on człowiekiem „dwupłciowym”, ale o to, że był doskonałym, a nie zdeintegrowanym, ciałem. Taką właśnie wymowę – zdaniem Karsawina – ma dogmat niepokalanego poczęcia. Zatem nie będący androgybem, zdeintegrowany także w swojej cielesności, człowiek ma obowiązek poszukiwać swego *alter ego*. Jednocząc się z nim poprzez *coitus*, na krótko odzyskuje w wymiarze empirii utraconą integralność, przybliżając zarazem moment wykroczenia poza empirię i trwałej reintegracji. Asceza nie jest więc niczym innym niż bluźnierczym podawaniem w wątpliwość niepokalanego poczęcia.

Po wszystkim, co powiedzieliśmy, nie ma już chyba potrzeby wykazywania, że Karsawinowska filozofia miłości ma charakter chrześcijański – jej religijno-metafizyczne zaplecze opisaliśmy dość dokładnie. Możemy jedynie dodać, że zachowywałaby ona taką orientację, nawet gdyby metafizyka Karsawina była jej pozbawiona i nie operowała pojęciami takimi jak wcielenie czy upadek, to jest filozoficznymi interpretacjami chrześcijańskich mitemów. Za specyficzny rys chrześcijańskiego pojmowania miłości uznaje się bowiem często przekonanie, iż miłość nie kryje w sobie aktu wartościowania, iż nie jest ona – jak dość powszechnie sądzono w starożytności – dążeniem gorszego ku

¹⁵ Por. G. Wetter: op. cit., s. 259.

lepszemu. Godna miłości jest każda osoba, niezależnie od jej duchowych, moralnych czy fizycznych walorów – o jej wartości przesądza sam fakt, iż jest osobą, nie zaś jakiegokolwiek dodatkowe okoliczności. Karsawinowska teza, iż miłość jest wglądem poznawczym pozwalającym dotrzeć do ukrytych potencji osoby, do człowieka idealnego ukrytego we wnętrzu człowieka realnego, nie jest niczym innym niż pewną wersją tego właśnie pojmowania miłości, w swoim czasie będącego prawdziwym „zgorzeniem Greków”¹⁶. Ów wątek chrześcijański wyraźnie jednak łączy się tu z wątkiem platońskim i romantycznym. Platonizm Karsawina polega zarówno na tym, że miłość pojmuje on jako drogę do restytuowania człowieka integralnego, „pierwotnego androgyne”, jak i na tym, że miłość erotyczna do innego jest dlań pewnym szczeblem metafizycznego erosa, którego nie można pominąć, dążąc do Absolutu. Wystarczy teraz przypomnieć, że rosyjski myśliciel uznawał intensywność uczuć za swoistą wartość, a miłość w sferze empirii za nieodwołalnie naznaczoną dramatyzmem, cierpieniem i gwałtownością, by przekonać się ostatecznie, że jego koncepcja wątki antyczne i chrześcijańskie w zawrotnej syntezie łączy z romantycznymi. Właściwość ta czyni z niej twór wysoce oryginalny, być może nie mający precedensu w dziejach filozofii.

¹⁶ Por. M. Scheler: *Resentyment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1977, s. 87–94.

Nota bibliograficzna

- Kuzańczyk i Bruno w oczach rosyjskich myślicieli religijnych*, tekst opublikowany [w:] „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43; przekład włoski: *Cusano e Bruno nell’ottica dei pensatori religiosi russi* [tłum. D. Facca] [w:] „Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali” 2002, nr 1.
- Filantrop, czyli Nieprzyjaciel* – poprawiona wersja tekstu opublikowanego [w:] *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa* [red.] W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002.
- Odmienność idei nihilizmu w Rosji* – tekst opublikowany [w:] „Res Publica Nowa” 1999, nr 4.
- Liberał naszych czasów (Szkieł o Gieorgiju Fiedotowie)* – tekst opublikowany [w:] „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1999, nr 44.
- Wydańność i wolność (Kryzys kultury industrialnej w diagnozie Borysa Wyszesławcewa)* – tekst opublikowany [w:] „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2000, nr 45.
- Paradoksy modernizacji według Mikołaja Trubeckiego* – tekst opublikowany [w:] *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, red. W. Rydzewski, M. Bohun, Kraków 1999.
- Iwan Iljin i paradoksy przemocy* – tekst nie publikowany; wersja rosyjska w druku, ukaże się [w:] *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl społeczna, filozoficzna i polityczna na przełomie XIX i XX w.*, red. A. Ochotnicka, Kraków 2004.
- Dialektyka rozpacz (Krytyka etyki w filozofii Lwa Szestowa)* – tekst nie publikowany.
- Osoba i nicość (Stawrogin – interpretacja rosyjska)* – tekst nie publikowany.
- Metafizyka miłości Lwa Karsawina* – tekst opublikowany w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2001, nr 46.

