

SŁAWOMIR  
MAZUREK

# UTOPIA I ŁASKA

IDEA  
REWOLUCJI  
MORALNEJ  
W ROSYJSKIEJ  
FILOZOFII  
RELIGIJNEJ

WYDAWNICTWO  
IFIŚ PAN

[rcin.org.pl](http://rcin.org.pl)



INSTYTUT  
FILOZOFII  
I SOCJOLOGII  
POLSKIEJ  
AKADEMII  
NAUK

# UTOPIA I ŁASKA



SŁAWOMIR  
MAZUREK

# UTOPIA I ŁASKA

IDEA  
REWOLUCJI MORALNEJ  
W ROSYJSKIEJ FILOZOFII  
RELIGIJNEJ

WYDAWNICTWO IFIS PAN  
WARSZAWA 2006

Do druku opiniowali  
doc. dr hab. *Janusz Dobieszewski*  
prof. dr *Włodzimierz Rydzewski*

Projekt okładki  
*Andrzej Łubniewski*

Na okładce wykorzystano fragment obrazu  
*Widok Toledo* Domenikosa Theotokopoulosa, zw. El Greco

Redaktor Wydawnictwa  
*Elżbieta Morawska*

Copyright © by *Sławomir Mazurek*  
and Wydawnictwo IFiS PAN, 2006

ISBN 83-7388-085-2

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 022 657 28 97  
Wydanie I. Obj. 15,0 ark. wyd., 18 ark. druk.  
Druk: Pracownia Wydawnicza, Andrzej Zabrowarny

# Wprowadzenie

## Moralność rewolucyjna i rewolucja moralna

Książka ta poświęcona jest koncepcjom moralnym wybitnych przedstawicieli tak zwanego rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, którzy zaczęli publikować w pierwszych latach XX wieku, swoje najwybitniejsze dzieła stworzyli w okresie międzywojennym, a ostatnie prace – w większości wypadków – wydawali pod koniec lat czterdziestych lub później. Myśliciele ci, świadkowie niejednego historycznego wstrząsu, niejednej wojny i rewolucji, w sposób niezwykle dramatyczny przeżywali obecność zła, a powołanie człowieka upatrywali w aktywnym przeciwstawianiu się jego rozmaitym formom. Jednocześnie uważali za oczywiste, że próba zrealizowania utopijnych projektów „terrestrializujących” zbawienie musi prowadzić do wszechstronnej destrukcji rzeczywistości i że choćby z tego względu należy się ich wyrzec. Przynajmniej niektórzy z nich sądzili jednak, że także załamanie się utopizmu niesie ze sobą poważne zagrożenie: ludzkość, która utraciła złudzenia – przewidywali – może się okazać skłonna do skapitulowania przed złem i biernego pogodzenia się z absurdalną rzeczywistością.

Odnalezienie drogi wśród wszystkich tych sprzeczności i zagrożeń z pewnością nie było łatwe. Poszukiwali jej, tworząc filozofię moralną, której istotnym elementem stała się – wpisa-

na w nią *implicite* lub głoszona otwarcie – idea *rewolucji moralnej*. W kolejnych rozdziałach tej książki przyjrzymy się bliżej filozofiom moralnym Mikołaja Łosskiego, Sergiusza Hessena, Borysa Wyszestławcewa, Mikołaja Bierdiajewa i Lwa Szestowa. Zaczniemy jednak od zrekonstruowania, należących do wcześniejszej epoki i różniących się od nich pod wieloma względami, lecz stanowiących ich istotną antecedencję, koncepcji Mikołaja Fiodorowa i Włodzimierza Sołowjowa. W tej chwili zajmiemy się z kolei głównie dwoma zagadnieniami. Postaramy się wyjaśnić, jakie miejsce w filozofii rosyjskiego renesansu przypadło filozofii moralnej, a następnie spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, na czym polegał *moralny rewolucjonizm* interesujących nas rosyjskich myślicieli. Nasze ustalenia i odpowiedzi będą miały oczywiście charakter wstępny. Odpowiedzią ostateczną i rozbudowaną ma być cała ta książka, co do której zakresu i kompozycji przy sposobności udzielimy jeszcze kilku wyjaśnień.

\*

W roku 1939 Georgij Fiedotow, znakomity emigracyjny historyk i pisarz polityczny, nie stroniący od tematów filozoficznych, opublikował w ukazującym się w Paryżu rosyjskim piśmie „Put” artykuł pod znamionym tytułem: *W obronie etyki [W zaszczytu etyki]*<sup>1</sup>. Dowodził w nim, że po klęsce tak zwanej pierwszej rewolucji dokonał się w rosyjskiej kulturze radykalny zwrot, polegający na zakwestionowaniu heroicznego etosu inteligencji i wyrzeczeniu się problematyki moralnej, którą wcześniej żyła rosyjska literatura i filozofia. „Pierwotna niechęć do etyki”, w swoim czasie charakterystyczna dla rosyjskiego „srebrnego wieku”, jego zdaniem, jeszcze po kilku dziesięcioleciach dawała o sobie znać i przesądzała o atmosferze rosyjskiego życia duchowego. Wspominał wprawdzie, że ukazują się właśnie nowe dzieła, które być może zapowiadają od-

<sup>1</sup> Por. G. P. Fiedotow: *W zaszczytu etyki [w:] idem: Nowyj Grad. (Sbornik statiej)*, Nju-Jork 1948 [pierwodruk w: „Put”, Paryż 1939, nr 60].



rodzenie refleksji moralnej, i tego ostatniego wyraźnie oczekiwał, z pewnością jednak nie uważał sprawy za przesądzoną. Sam fakt, że zdecydował się na stanowcze wystąpienie „w obronie etyki”, dowodzi, że jej status wciąż wydawał mu się niepewny.

Diagnoza ta wydaje się zdumiewająca, jeśli zestawić ją z bibliografią rosyjskich prac z filozofii moralnej, opublikowanych w latach 1905–1939. Był to okres, w którym ukazały się rzeczy o takim ciężarze gatunkowym, jak *Etyka Fichtego* [*Etika Fichtie*] (1914) i *Etyka przemienionego Erosa* [*Etika priebrożonnogo Erosa*] (1931) Wyszestawcewa, *Sens twórczości* [*Smysł tworczestwa*] (1916) i *O powołaniu człowieka. Próba etyki paradoksalnej* [*O naznaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*] (1931) Bierdiajewa, *Wolność woli* [*Swoboda woli*] (1927) i *Wartość i byt* [*Cennost' i bytije*] (1931) Łoskiego, *Na szalach Hioba* [*Na wiesach Jowa*] (1929) Szestowa czy *O sprzeciwianiu się złu siłą* [*O soprotiwleniu złu siloju*] (1925) Iljina. Wyliczenie to, bynajmniej nie wyczerpujące, dowodzi, że w okresie, o którym mowa, rosyjska debata etyczna – wyrażając się nader ostrożnie – wcale nie zamarła, choć schyłek lat trzydziestych przyniósł jeszcze dodatkowe ożywienie. Fiedotow padł oczywiście ofiarą pewnego złudzenia, wynikającego z faktu, że charakter rosyjskiej filozofii moralnej uległ w tych latach wyraźnej zmianie – porzuciwszy inteligencki heroizm, stała się ona, w ściśle określonym znaczeniu, „antymoralistyczna” – nie sądzę jednak, by tłumaczyło to do końca zastanawiającą nietrafność jego oceny. Powiedziałbym raczej, że poczucie niedosytu, któremu dawał wyraz w swoim artykule, świadczyło nie tyle o nieobecności myśli moralnej w ówczesnej rosyjskiej kulturze w ogóle, a w filozofii w szczególności, ile o wielkim na nią zapotrzebowaniu. Opinia Fiedotowa stanowi świadectwo pewnego nieporozumienia, które mogło się zdarzyć wyłącznie na gruncie tradycji jednoznacznie zorientowanej na myśl moralną i może być miarą jej „uzależnienia” od tej myśli.

Na wyjątkowe znaczenie filozofii moralnej w dziejach myśli rosyjskiej zwracano uwagę wielokrotnie. Do najbardziej znanych należy wypowiedź Wasilija Zienkowskiego, który we wstę-

pie do swej *Historii filozofii rosyjskiej* stwierdzał wprawdzie, że pierwszoplanową cechą myśli rosyjskiej jest antropocentryzm, ale jako jego najważniejszy przejaw wymieniał właśnie „orientację moralną” [*moralnaja ustanowka*]<sup>2</sup>. Zdaniem Zieńkowskiego w krótkich, ale burzliwych, dziejach rosyjskiej filozofii, niemal wszystkie istotne dyskusje i stanowiska miały podtekst etyczny, a rosyjscy filozofowie, czymkolwiek by się zajmowali, prawie zawsze byli również moralistami.

Wspomniane tu „uzależnienie” od problematyki etycznej i jej wszechobecność mogą być oczywiście interpretowane jako świadectwo „naiwności”, „niedojrzałości”, „nie dość profesjonalnego charakteru” rosyjskiej filozofii. W stwierdzeniu takim byłoby sporo prawdy, gdyby miało się ono odnosić jedynie do wybranych osobistości i zjawisk z XIX wieku (trudno o lepszy przykład niedouczonego filozoficznie moralisty niż Lew Tołstoj). Jednakże w interesującej nas epoce rosyjska filozofia okres młodzieńczy miała już za sobą, a świadome dążenie do pewnego profesjonalizmu cechowało wszystkich myślicieli rosyjskiego renesansu, włącznie z tymi, którzy gwałtownie występowali przeciwko filozofii naukowej (czy też naukowości w filozofii). Większość wymienionych przed chwilą tytułów świadczy o tym, że w pierwszej połowie XX wieku filozofia moralna istniała w Rosji nie tylko pod postacią powszechniej tendencji uobecniającej się w dziełach z różnych dziedzin, ale i jako dość wyraźnie wyodrębniona dyscyplina filozoficzna. Filozofowie często przesyłali treściami etycznymi dzieła na inne tematy – jest to bardzo charakterystyczne na przykład dla Bierdiajewa czy Wyszesławcewa – jednakże oprócz nich pisywali także osobne rozprawy z filozofii moralnej. Co więcej, nie wydaje się, aby w tych pierwszych wprowadzali takie refleksje moralne, które nie powracałyby w tych drugich, wkomponowane w nową całość i wzbogacone o nowe treści. W pracy tej skupimy się na tych właśnie „spe-

<sup>2</sup> Por. W. W. Zieńkowskij, *Istorija russoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 1, s. 16.

cialistycznych” rozprawach (co nie oznacza, że zawsze tylko do nich będziemy się ograniczali). Ze wszystkiego, co zostało przed chwilą powiedziane, wynika, że postępując w ten sposób, nie ryzykujemy zawężenia pola widzenia ani zdeformowania obrazu sytuacji.

Z drugiej strony, ta „niezłe wyodrębniona” dyscyplina filozoficzna, jaką w interesującym nas okresie była w Rosji filozofia moralna, wciąż cechowała się pewnymi osobliwościami, być może charakterystycznymi dla rosyjskiego stylu filozofowania w ogóle. Jej autonomii i odrębności od innych dziedzin, mimo wszystko, nie należy przeceniać. Wśród wymienionych przed chwilą dzieł znalazły się i takie (*Na szalach Hioba, Sens twórczości*), których problematyka bardzo wyraźnie wykraczała poza filozofię moralną i co do których długo można by się spierać, czy są w ogóle pracami z tej dziedziny. (To, że ostatecznie tak je kwalifikujemy, jest konsekwencją przyjęcia określonej, bynajmniej nie oczywistej, opcji interpretacyjnej.) Co więcej, także w wypadku traktatów, gdzie słowo etyka pojawia się już w tytule czy podtytule, a więc intencje autora nie mogą budzić wątpliwości, mamy często do czynienia z podobnym synkretyzmem, z natłokiem treści i problemów wykraczających poza ramy nawet nie wąsko, ale po prostu konwencjonalnie i nieco bardziej akademicko pojętej myśli moralnej. Refleksja na temat statusu wartości, norm moralnych, zasad postępowania czy ewolucji świadomości moralnej łączy się tu ściśle z rozważaniami o pochodzeniu zła, naturze ludzkiej wolności czy statusie osoby. Chciałoby się powiedzieć, że tak jak problematyka moralna była wszechobecna w rosyjskiej filozofii, problematyka filozoficzna jest wszechobecna w rosyjskiej myśli moralnej. W napisanej pod koniec XIX wieku *Apologii dobra* [*Oprawdanie dobra*], jednej z najważniejszych książek w całych dziejach myśli rosyjskiej, Włodzimierz Sołowjow podjął próbę stworzenia etyki całkowicie niezależnej od metafizyki i religii. Zdaniem wielu historyków i komentatorów zakończyła się ona niepowodzeniem, a w kilkusetstronicowej *Apologii...* widać niemal na każdym kroku, że zagadnienia, od których Sołowjow pragnął uniezależnić

swą refleksję etyczną, powróciły w niej wbrew jego woli. Nawet jeśli opinia taka jest nie dość zniuansowana (kwestią tą szczegółowo zajmiemy się w jednym z dalszych rozdziałów), rosyjska filozofia moralna rozwijała się w późniejszych dziesięcioleciach w taki sposób, jakby powszechnie uznano jej trafność. Zachowując zauważalną odrębność, świadomie wyrzekła się wszelkich dążeń do autarkii, a problematykę kojarzoną zwykle z antropologią, filozofią bytu czy filozofią Boga ściśle połączyła z problematyką etyczną w węższym znaczeniu. Właśnie dlatego samo określenie filozofia moralna wydaje nam się najwłaściwsze i, jak Czytelnik zapewne zauważył, konsekwentnie się nim posługujemy. Tę specyfikę rosyjskiej filozofii moralnej odzwierciedla też schemat, według którego skonstruowane zostały rozdziały poświęcone poszczególnym autorom. Istnieje pewien repertuar kwestii, które uwzględniamy, przedstawiając poglądy każdego z nich: natura wolności, pochodzenie zła, istota twórczości, status osoby i wartości, ewolucja świadomości moralnej. Niepodobna jednak sprowadzić do nich całą zawartość omawianych koncepcji. W każdym rozdziale kwestie te pojawiają się więc w otoczeniu tematów charakterystycznych dla rekonstruowanego właśnie stanowiska. A że każde z nich jest niepowtarzalną całością, w którą kwestie te zostały wkomponowane na zasadach odmiennych niż w pozostałych wypadkach, za każdym razem są one omawiane w nieco innym porządku i z innym rozłożeniem akcentów.

Istnieje oczywiście jeszcze jedno zagadnienie, którego losy śledzimy we wszystkich rozdziałach – tytułowy problem rewolucji moralnej. Co rozumiemy przez moralny rewolucjonizm, gdy postawę taką przypisujemy rosyjskim filozofom? I w jakim sensie można w ogóle mówić o występowaniu idei rewolucji moralnej w filozofii rosyjskiego renesansu?

W badaniach nad myślą rosyjską zwracano już uwagę na to, do jakiego stopnia krytyka utopizmu stymulowała jej rozwój. R. A. Poole przekonująco dowodzi, że między krytyką utopizmu a filozofią neoidealistyczną, zwłaszcza w wypadku Nowgorodcewa i Jewgienija Trubieckoja, istniała obustronna zależność.

Krytyczne nastawienie do utopizmu skłaniało ich do rozwijania filozofii neoidealistycznej, a ta z kolei dostarczała argumentów przeciw utopizmowi<sup>3</sup>. W rozwoju rosyjskiej filozofii moralnej krytyka utopizmu odegrała podobną rolę. Wprawdzie nie wszyscy interesujący nas myśliciele wnieśli do niej coś oryginalnego, jednakże wszyscy przyjmowali do wiadomości i akceptowali jej rezultaty. Samej krytyki utopizmu nie będę tu dokładnie streszczał – usiłowałem zrobić to gdzie indziej<sup>4</sup> – powiem jedynie, co, moim zdaniem, było wspólne różnym jej wariantom wypracowanym przez Bierdiajewa, Franka, Fłorowskiego, Hessena, Trubieckoja, Nowgorodcewa. Otóż wydaje się, że większość, a może i wszyscy rosyjscy krytycy utopizmu, niezależnie od swych aksjologicznych i ontologicznych preferencji, zgadzali się co do tego, że jego istotę stanowi specyficzna koncepcja zmiany, którą nazwę tu *strukturalną*, w połączeniu z millenarystycznym maksymalizmem, to jest wiarą w możliwość osiągnięcia powszechnej doskonałości (zbawienia) jeszcze w planie doczesnym. Utopizm – powiadali – wszelką zmianę, także tę, która ostatecznie eliminowałaby zło i otwierała nową epokę w dziejach świata, pojmuję jako reorganizację elementów. Jednakże, choć wiele procesów mieści się w tym schemacie, w dziejach jednostek i świata decydującą rolę odgrywają procesy zgoła innego rodzaju – takie, które można porównać raczej do przemiany („przeistoczenia”) substancji niż do restrukturyzacji układu. Jest w nich zawsze coś nadnaturalnego, choć niekoniecznie „nadprzyrodzonego” – może to być na przykład rozstrzygający o wszystkim moment jednostkowej wolności.

Zorientowana religijnie filozofia moralna, której zwolennikami byli rosyjscy myśliciele, pojmowała człowieka jako istotę wolną

<sup>3</sup> R. E. Puł [R. A. Poole]: *Russkaja dialektika między neoidealizmem i utopizmem* (Otwiety W. S. Sołowjowu), „Woprosy Filosofii” 1995, nr 1.

<sup>4</sup> Por. np. S. Mazurek: *Przedmowa: Rosyjski liberalizm i zmierzch rewolucyjnej utopii* [w:] S. Hessen: *Państwo prawa i socjalizm*, przeł. S. Mazurek, Warszawa 2003.

i zdolną do głębokiej przemiany moralnej (nawrócenie), a więc opisywała jego rozwój w kategoriach zmiany substancjalnej. Jednocześnie widziała w nim istotę wspólnotową, włączoną w organiczną *sobornost'* – kategoria ta, specyficznie rosyjska, była chętnie przywoływana i na różne sposoby modyfikowana. Oznaczało to jednak, że ewolucja jednostek decyduje o kondycji i przemianach wspólnoty, a więc i tych ostatnich nie można już było opisywać w kategoriach zmiany strukturalnej. Uznanie – jak najczęściej czyniono – że osoba i wspólnota pozostają zakorzenione w szerszej kosmicznej całości, pozwalało formułować kolejne, jeszcze dalej idące wnioski. W każdym wypadku jednakże to moralny rozwój osoby decydował o kierunku przeobrażeń ogarniającej ją, nadrzędnej bytowej całości.

Zwolennicy takiego stanowiska zdecydowanie przeciwstawiali je nie tylko utopizmowi, ale i określonej odmianie etyki, którą z utopizmem niebezpiecznie skojarzono. Najwłaściwiej będzie nazwać ją *etyką rewolucyjną*. Jej istotę stanowiło przekonanie, że o kondycji zbiorowości i kwalifikacjach moralnych żyjących w niej jednostek przesądza sposób, w jaki zbiorowość ta została zorganizowana – jej „ustrukturuwanie” – i że jedynym moralnym celem człowieka może być wobec tego walka o społeczny postęp, to jest o zastąpienie szkodliwego systemu dobroczynnym. W historii rosyjskiej myśli rzeczywiście nie brakowało koncepcji mieszczących się w tym typie, przy czym, pomimo zdecydowanie deterministycznych i impersonalistycznych przesłanek, nieraz przybierały one postać heroicznej i elitarnej „nowej moralności”. Modelowym, ale i nie mającym sobie równych w radykalizmie, przykładem rewolucyjnej „nowej etyki” był oczywiście osławiony *Katechizm rewolucjonisty* Nieczajewa. W drugiej połowie XIX wieku i później etyka rewolucyjna występowała jednak w Rosji nie tylko pod taką postacią, a jej wpływy nie ograniczały się do środowisk zawodowych rewolucjonistów. W słynnym almanachu *Drogowskazy* dowodzono w przekonujący sposób, że heroiczna etyka inteligencka była w istocie właśnie szkodliwą etyką rewolucyjną, zastępującą imperatyw in-

dywidualnego, wewnętrznego doskonalenia się nakazem walki o przebudowę zbiorowości<sup>5</sup>. Nawet jeśli diagnoza zawarta w *Drogowskazach* była przejaskrawiona, nie była z pewnością bezpodstawna. Żaden z omawianych przez nas myślicieli jej nie kwestionował, ani nie sformułował do tego przesłanek, choć tylko jeden z nich – Mikołaj Bierdiajew, znalazł się wśród autorów almanachu.

Jeśli chodzi o prekursorów rosyjskiego renesansu, którzy oddziałali także na jego myśl moralną, Mikołaja Fiodorowa i Włodzimierza Sołowjowa, to pierwszy z nich z pewnością nie miał jasnej świadomości przeciwieństwa między utopizmem i etyką rewolucyjną z jednej strony a ideałem moralnego rozwoju z drugiej. W jego filozofii granica między tymi sprzecznymi stanowiskami była zatarta, zaś on sam nigdy tego nie dostrzegł i nie próbował tej sprzeczności świadomie przewyciężyć. Inaczej było w wypadku Włodzimierza Sołowjowa, który jako filozof nieporównanie subtelniejszy, nie mógł popełnić tak grubego błędu i był jak najdalej od myślenia w kategoriach etyki rewolucyjnej, jednakże, przynajmniej przez pewien okres, zdaniem wielu interpretatorów co najmniej skłaniał się ku utopizmowi. Czy było tak rzeczywiście i na czym miałyby polegać Sołowjowowska przygoda z utopizmem – postaramy się wyjaśnić w odpowiednim miejscu.

Nawiązujący na różne sposoby do Fiodorowa i Sołowjowa, myśliciele rosyjskiego renesansu, którzy kategorycznie odrzucili etykę rewolucyjną i utopizm, z negacji tej wyciągnęli daleko idące wnioski. Wielu z nich uważało, że jedyną nadzieją na przewyciężenie historycznego i społecznego zła, a może i zła w ogóle, jest moralne przeobrażenie ludzkości, do którego nawoływali *expressis verbis*. Wezwania do „przełomu w świadomości”, „re-

<sup>5</sup> Por. N. A. Bierdiajew, S. N. Bułgakow, M. O. Gerszenzon, B. A. Kistia-kowski, P. B. Struwe, S. L. Frank, A. S. Izgojew: *Wiechi. Sbornik statiej o ruskoj intelliigencyi* [w:] *W poiskach puti. Russkaja intelliigencyja i sud'by Rossii*, Moskwa 1992; por. zwłaszcza wystąpienia Bułgakowa, Gerszenzona i Franka.

wolucji moralnej”, „duchowej walki”, „przewartościowania wartości” nie należą w ich dziełach do rzadkości i w znacznym stopniu przesądzą o ich wymowie i przesłaniu. „Jedno dziś można powiedzieć – pisał Wyszestawcew – ratunek kryje się w *przywróceniu hierarchii wartości*, w całkowitej zmianie orientacji duchowej, w nieustającej duchowej rewolucji, wyłaniającej się z głębin zbiorowej podświadomości i wznoszącej ku wyżynom wolnej samowiedzy i samookreślenia”<sup>6</sup>. „Świat czeka radykalne, rewolucyjne, personalistyczne przewartościowanie wartości; dopiero wtedy staną się możliwe głębokie przemiany społeczne”<sup>7</sup> – prorokował Bierdiajew. „Zyskaliśmy na czasie przede wszystkim po to, by stoczyć duchową walkę o pokój, samego ducha przemocy pokonać duchem wolności i pokoju. Być może dojdzie do przełomu w świadomości. Będzie to cud. Lecz takie cuda zdarzały się w historii. W naszych niewiarygodnych czasach wszystkie zwyczajne środki polityczne okazują się bezużyteczne”<sup>8</sup> – to z kolei Fiedotow.

Nietrudno zauważyć, że w przytoczonych wypowiedziach powracają, w różnych proporcjach i zestawieniach, trzy wątki, choć chyba w żadnej z nich nie odnajdujemy ich wszystkich, czy tym bardziej: wszystkich w równie dobitnym i jednoznacznym sformułowaniu. Rewolucja moralna to zatem przeobrażenie społecznej rzeczywistości (czy w bardziej radykalnym ujęciu: rzeczywistości w ogóle) będące następstwem duchowej przemiany. To następnie sama ta przemiana, moralne przeobrażenie osób i zbiorowości czyniące je po prostu „lepszymi”. To wreszcie gruntowna rewizja filozofii moralnej, naszych wyobrażeń o wartościach, powszechne ich „przewartościowanie”. Między elementami tymi istnieją łatwe do uchwycenia związki, układają

<sup>6</sup> B. P. Wyszestawcew: *Filozofskaja niszczeta marksizma* [w:] *idem: Soczinenija*, Moskwa 1995, s. 171.

<sup>7</sup> N. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodzie czelowieka*, Paryż 1972, s. 121.

<sup>8</sup> G. P. Fiedotow: *Pro pace* [w:] *idem: Zaszczita Rossii*, Paryż 1988, s. 195–196 [pierwodruk w: „Nowaja Rossija” 1938 nr 47].



się one w całość na tyle spójną, że w pierwszej chwili dziwimy się, iż u niektórych myślicieli – i to nie tylko w pojedynczych wypowiedziach, ale i w całym ich dziele – może w ogóle dochodzić do jej rozluźnienia czy uszczuplenia. Przemiana moralna jest tu warunkiem społecznego przeobrażenia, zaś przewartościowanie wartości bywa traktowane jako warunek owej przemiany czy też czynnik ją stymulujący. Powiedzmy od razu, że jest to newralgiczny punkt w całej koncepcji rewolucji moralnej, miejsce, w którym daje o sobie znać jej podstawowy paradoks. Otóż moralna rewolucja jest z definicji nie zdeterminowanym, niewidzialnym poruszeniem ducha, do którego można jedynie nawoływać, lecz którego nie można przyspieszyć. Toteż filozofii, która wysuwa tę kategorię na plan pierwszy, zagraża zawsze przekształcenie się w jałowy moralizm, nie wychodzący poza szlachetne nawoływania do ogólnej poprawy. Wydaje się, że rosyjscy myśliciele dobrze zdawali sobie sprawę z tych trudności. Z jednej strony, gotowi byli podjąć ryzyko związane z faktem, iż ich filozofia moralna musiała mieć również charakter perswazyjny; z drugiej – usiłowali je zneutralizować i przewyciężyć trudność, głosząc ideę przewartościowania wartości. Nowa filozofia moralna, nowy kodeks, nowy system wartości, których potrzebę konstatowali i które sami już tworzyli, miały być nie tylko warunkiem moralnej przemiany, ale i wyzwalającym ją bodźcem. Czy nie popadali przy tym w niekonsekwencje i nie przeceniali wpływu filozofii na losy świata – to już odrębna kwestia.

Za dodatkowe potwierdzenie naszych dotychczasowych spostrzeżeń można uznać łatwo zauważalną zależność między *rewolucjonizmem moralnym* a *katastrofizmem historiozoficznym*. Niemal u wszystkich interesujących nas filozofów (może z wyjątkiem Szestowa, dość obojętnego na problematykę historiozoficzną) występują obie te tendencje, choć trzeba odnotować, że w konkretnych wypadkach prawie nigdy nie przejawiają się z taką samą wyrazistością i siłą. Na ogół jedna z nich, zazwyczaj dotyczy to katastrofizmu, występuje w postaci zatartej i osłabionej. Jedynie Bierdiajew jest zarazem typowym katastrofistą i klasycznym re-

wolucjonistą moralnym. U większości autorów mamy więc do czynienia z licznymi elementami katastrofizmu, lecz nie z dopracowaną doktryną historiozoficzną o takim charakterze. Moim zdaniem nie zmienia to jednak istoty rzeczy. Sam katastrofizm – jak starałem się wykazać gdzie indziej<sup>9</sup> – wiązał się zawsze z odrzuceniem finalistycznego modelu historiozofii, który bardzo łatwo wchodził w symbiozę z utopizmem. Współwystępowanie rewolucjonizmu moralnego i katastrofizmu historiozoficznego, ich wyraźna skłonność do koegzystencji biorą się zatem stąd, że ten pierwszy był próbą skompensowania poczucia bezsilności i utraty sensu, wynikającego z destrukcji historiozoficznego finalizmu, którą skonstatował i do której przyczynił się ten drugi<sup>10</sup>.

Śledząc perypetie idei rewolucji moralnej w filozofii rosyjskiego renesansu, staraliśmy się maksymalnie rozszerzyć krąg omawianych przykładów. Naszą ambicją było wzięcie pod uwagę wszystkich interesujących i oryginalnych stanowisk, w których występuje choćby jeden z trzech dających się w niej wyróżnić wątków. (Tam, gdzie pojawia się co najmniej jeden z nich, nierzadko zresztą odkrywamy, przynajmniej w załączkowej postaci, także pozostałe.) W ten sposób w polu naszych zainteresowań znalazły się jednak niemal wszystkie godne odnotowania koncepcje moralne stworzone przez myślicieli rosyjskiego renesansu. Autor żywi nadzieję, że książka zyskała dzięki temu dodatkowy wymiar i jest nie tylko historią pewnej idei, powracającej w I połowie XX wieku w zorientowanej religijnie rosyjskiej filozofii moralnej, ale i, bez mała, historią tej filozofii, w której bogaty i różnorodny materiał został uporządkowany wokół wybranej idei.

<sup>9</sup> Por. S. Mazurek: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*, Wrocław 1997.

<sup>10</sup> Na temat zjawiska kompensacji w kulturze oraz pojęcia kompensacji w historii idei por. O. Marquard: *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, *pass.*; *idem: Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, *pass.*

Możliwe są na pewno i inne ujęcia tej problematyki, zorganizowane wokół innych motywów przewodnich. Jedno wszakże, niezależnie od optyki, jaką obierzemy, pozostaje bez zmian: rosyjscy myśliciele, świadomi jałowości utopizmu, podejrzewający, że przyzwolenie na zło staje się czymś powszechnym, i wciąż odmawiający na nie przyzwolenia, znajdowali się w sytuacji w jakiś sposób zapowiadającej sytuację współczesnego człowieka, po załamaniu się komunizmu wyposażonego w podobną wiedzę i wystawionego na podobne wątpliwości i pokusy. Tworzona przez nich filozofia moralna była reakcją na wyzwania posttopijnej epoki, w którą wkroczyli jako pierwsi, zanim jeszcze epoka ta na dobre się rozpoczęła. Ich dociekania mają więc dla nas wielką wartość, co nie oznacza, że znajdziemy u nich gotowe odpowiedzi na jakiegokolwiek nurtujące nas pytania. Należy raczej, tak jak zawsze, przyjąć, że ich refleksje są zaledwie częścią rozrastającej się wciąż odpowiedzi, która nigdy nie będzie gotowa.

# Kosmiczna Pascha

(MIKOŁAJ FIODOROW)

## Księga pustelnika

Przedstawione tu omówienie poglądów Mikołaja Fiodorowa (1828–1903) okaże się zapewne obszerniejsze i bardziej szczegółowe, niż jest to niezbędne ze względu na cel tej książki, pamiętajmy jednak, że jest to autor w Polsce niemal nieznan, co stanowi już dostateczny powód, aby powiedzieć o nim nieco więcej. Zwłaszcza że ten dziwaczny, świadomie unikający rozgłosu<sup>1</sup> myśliciel z niezwykłą siłą oddziałał na całą plejadę wielkich twórców rosyjskiej kultury. Już za życia zafascynował Tołstoja, Sołowjowa i Dostojewskiego, z których dwaj pierwsi znali go osobiście i wręcz poczytywali to sobie za zaszczyt. Do ulegania jego wpływom przyznawali się myśliciele i pisarze tej miary, co Bierdiajew, Borys Pasternak czy Andriej Płatonow, nie wspominając już o nie malejącym do dzisiaj zastępie pomniejszych wyznawców i wielbicieli. W powiedzeniu, że wielu zjawisk w dwudziestowiecznej kulturze rosyjskiej nie można zrozumieć, nie znając Fiodorowa, nie ma moim zdaniem najmniejszej przesady. Oczy-

<sup>1</sup> Por. N. P. Peterson: „*Filosofija obszczejo dieta*” w *protiwopolożnost’ uczeniju L. N. Tolstogo o „nieprotiwlenii” i drugim idiejam naszego wriemieni*, Wiernyj 1912, s. 85, podając za: S. Siemionowa: *Nikołaj Fiodorow. Tworczestwo żyni*, Moskwa 1990, s. 48; por. też *ibidem*, s. 115.

wiecie, także ta „rozszerzona” prezentacja skupia się na wybranych wątkach i nie daje wyobrażenia o całym bogactwie i wieloznaczności jego myśli. Wyczerpująca rekonstrukcja poglądów Fiodorowa byłaby możliwa jedynie w ramach odrębnego, obszernego studium. Prace takie powstały już w kilku językach – od końca lat siedemdziesiątych XX wieku daje się nawet zauważyć rosnące zainteresowanie twórczością tego myśliciela<sup>2</sup> – wciąż jednak, w przeciwieństwie do Franka, Bierdiajewa czy Sołowjowa, nie doczekał się on polskiej monografii<sup>3</sup>. Jest to zaniedbanie, które mimo najlepszych chęci, możemy tu nadrobić jedynie w niewielkim stopniu.

Mikołaj Fiodorowicz Fiodorow już za życia stał się postacią legendarną. W dziejach rosyjskiej kultury nie brakowało nigdy heroicznym ekscentryków, wierzących niezłomnie we wzniosłe i dziwaczne idee i starających się tego dowieść każdą chwilą swojego życia<sup>4</sup>. Fiodorow stał się bodaj najdoskonalszym wcieleniem tego typu<sup>5</sup>. W Moskwie, gdzie przez lata pracował jako bibliotekarz w Muzeum Rumiancewa, prowadził surowy żywot „świeckiego” pustelnika. Żył w dobrowolnym ubóstwie, dzieląc

<sup>2</sup> Por. L. Koehler: *N. F. Fedorov: The Philosophy of Action*, Pittsburgh 1979; S. Lukashevich: *N. F. Fedorov (1828–1903): A Study in Russian Eupychian and Utopian Thought*, Newark 1977; G. M. Young Jr.: *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Belmont 1979; I. Masing-Delic: *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*, Stanford 1992; A. Teskey: *Platonov and Fyodorov: The Influence of Christian Philosophy on a Soviet Writer*, Avburg, Amersham 1982; S. Siemionowa: *op. cit.*

<sup>3</sup> Por. A. Walicki: *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 157–165; A. Pomorski: *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów lamarizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Platonowa)*, Warszawa 1996, *pass.*; G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow a Mikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, „Slavia Orientalis” 1989, nr 3–4; R. Łużny: *Myśl filozoficzna Mikołaja Fiodorowa. W kręgu pisarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, „Przegląd Humanistyczny” 1982, nr 1–2.

<sup>4</sup> Por. M. Gieller: *Andriej Platonow w poiskach szczęścia*, Paryż 1982, s. 35.

<sup>5</sup> Por. *ibidem*; N. Bierdiajew: *Religia woskrieszenija („Filosofia obszczege dieła” N. F. Fiodorowa)* [w:] *idem: Typy religioznoj mysli w Rossii*, Paryż 1989, s. 244.

się z potrzebującymi całym swoim, bardzo skromnym, mieniem; sypiał w niewygodnej pozycji na kufrze, a swoją dietę ograniczył do herbaty (w literaturze rosyjskiej zawsze będącej symbolem życia duchowego) oraz suchego chleba. Przekonamy się jeszcze, że ów tryb życia miał mocne uzasadnienie w jego koncepcjach filozoficznych.

Fiodorow pisał bardzo dużo, ale za życia publikował jedynie sporadycznie i pod pseudonimami. Pierwsze wydanie jego pism, zatytułowane *Filozofia wspólnego czynu* [*Filosofija obščego dzieła*]<sup>6</sup>, ukazało się dopiero pośmiertnie. Książka nie była przeznaczona na sprzedaż, lecz rozdawana za darmo, ponieważ jej autor występował zawsze przeciwko przekształcaniu ludzkiej myśli w towar<sup>7</sup> (wypowiadając przy okazji wiele uwag o zależności nauki od władzy, których nie powstydzilby się Lyotard). Wydanie to, dość obszerne zresztą, bo składające się z dwóch kilkusetstronicowych tomów, lecz nie obejmujące całej spuścizny Fiodorowa, w ciągu następnych kilkudziesięciu lat doczekało się właściwie tylko jednego wznowienia<sup>8</sup>. Przez długi czas dostęp do jego oryginalnych prac był więc bardzo utrudniony. Sytuacja zmieniła się radykalnie dopiero wówczas, gdy po upadku komunizmu zaczęto wydawać w Rosji starannie opracowane *Dzieła zebrane w czterech tomach* [*Sobranije sočinenij w czetyrioch tomach*]<sup>9</sup> obejmujące także teksty nie włączone do *Filozofii wspólnego czynu*.

<sup>6</sup> Por. N. F. Fiodorow: *Filosofija obščego dzieła. Statii, mysli i pis'ma Nikołaja Fiodorowicza Fiodorowa*, t. 1, Wiernyj 1907, t. 2, Moskwa 1913.

<sup>7</sup> Por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 157.

<sup>8</sup> Por. N. F. Fiodorow: *Filosofija obščego dzieła. Statii, mysli i pis'ma Nikołaja Fiodorowicza Fiodorowa*, t. 1–2, Heppenheim 1970. Pod koniec lat dwudziestych podjęto próbę reedycji pism Fiodorowa w Harbinie, ograniczyła się ona do wydania zaledwie trzech woluminów zawierających część tekstów z pierwszego tomu *Filosofii*... Por. N. F. Fiodorow: *Filosofija obščego dzieła*, t. 1–3, Charbin 1928–1930.

<sup>9</sup> Por. N. F. Fiodorow: *Sobranije sočinenij w czetyrioch tomach*, red. A. G. Gaczewa, S. G. Siemionowa, t. 1–4, Moskwa 1995–1999.

Pisma Fiodorowa z wielu względów nie są lekturą łatwą. Jego spuścizna to kolosalny zbiór szkiców i polemik na tematy religijne, filozoficzne, społeczne, naukowe, które mogą rozrastać się do rozmiarów obszernej rozprawy lub kurczyć do wielkości półstronicowej notatki, ale zawsze sprawiają wrażenie niedopracowanych i w pewnym momencie porzuconych<sup>10</sup>. Lektury Fiodorowa nie ułatwia także jego specyficzna stylistyka. Już Sergiusz Bułgakow zauważył, że idee Fiodorowa przed banalizacją i strywializowaniem „chroni [...] hieroglif jego stylu”<sup>11</sup>. Styl ten istotnie stawia opór. W nie kończących się zdaniach o powikłanej, niejasnej strukturze, pełnych archaizmów i neologizmów<sup>12</sup>, rzadko kiedy nie gubi się po pewnym czasie sam autor. Pisarstwo to ma oczywiście także interesujące strony. Fiodorow posługuje się specyficznymi środkami wyrazu, znanymi od dawna, ale w proponowanym przezeń zestawieniu rzadko pojawiającymi się w prozie filozoficznej. Wprowadza alegorie, nieraz bardzo rozbudowane i sugestywne, powołuje się na wywody etymologiczne, lubi gry słów i zaskakujące, zmierzające do nieoczekiwanych konkluzji interpretacje Objawienia<sup>13</sup>. Nadaje to jego piśmom, skądinąd adresowanym do całej ludzkości i w znacznej mierze poświęconym jej przyszłym losom, charakterystyczny posmak ezoterycznego, archaicznego traktatu<sup>14</sup>.

W przekonaniu Fiodorowa ów „traktat” nie należał już do dziejów filozofii. Słowo to figurowało wprawdzie w tytule pierwszego wydania jego pism – umieszczone tam zresztą przez wydawcę, a nie przez autora – i my sami nieraz jeszcze będziemy mówić o „filozofii Fiodorowa”, jednakże rosyjski myśliciel odnosił się do tej gałęzi ludzkiej wiedzy wyjątkowo krytycznie.

<sup>10</sup> Por. G. M. Young: *op. cit.*, s. 77.

<sup>11</sup> Por. S. N. Bułgakow: *Zagadocznij myslitel* [w:] *idem: Soczinenija w dwuch tomach*, t. 1–2, Moskwa 1993, t. 2, s. 301.

<sup>12</sup> Por. S. Siemionowa: *op. cit.*, s. 38, 131.

<sup>13</sup> Por. I. Masing-Delic: *op. cit.*, s. 87–88.

<sup>14</sup> Por. S. Siemionowa: *op. cit.*, s. 140.

Czyniło tak, przed nim i po nim, wielu filozofów, a negatywne nastawienie do samej siebie od dawna jest charakterystyczną cechą właśnie świadomości filozoficznej, krytyce Fiodorowa właściwy jest jednak szczególny radykalizm, czyniący z niej chyba zjawisko jakościowo odrębne. Właśnie dlatego na antyfilozofizm rosyjskiego myśliciela zwracali uwagę liczni badacze i komentatorzy, między innymi Bierdiajew, Zieńkowski, Lewicki, Walicki, Young<sup>15</sup>. Zdaniem Fiodorowa filozofia od samego początku, to jest od czasów Sokratesa, obrała błędną drogę, stając się teoretyczną wiedzą o odizolowanym podmiocie<sup>16</sup>, czyli, jak z innego powodu wyraził się Jerzy Stempowski, *omfaloskopią* (termin, który na pewno spodobałby się Fiodorowowi, gustującemu w wymyślnych neologizmach). Tendencja ta utrwaliła się i pogłębiła za sprawą Kartezjusza i Kanta, a kulminowała w koncepcjach Stirnera i Nietzschego, kończących historię europejskiej filozofii<sup>17</sup>. Wedle Fiodorowa cała dotychczasowa filozofia była produktem klasy próżniaczej, świadczącym o niedojrzałości człowieka kultury, niezdolnego do czynu, nie rozumiejącego swej sytuacji we wszechświecie ani swego powołania. Atak ten łagodziły jedynie dwa zastrzeżenia, dość istotne, jednakże nie mające aż takiej wagi, by zmieniało to tonację Fiodorowskiego antyfilozofizmu. Nie były one zresztą wypowiedziane zbyt często. Rosyjski filozof podkreślał, że jego, w rzeczy samej unieczniewiająca, krytyka odnosi się wyłącznie do filozofii zachodniej, i przewidywał możliwość pojawienia się filozofii nowej, nie obciążonej jej grzechami i autentycznej. Radykalizm jego propozycji polegał na tym, że – poza religijnym przekazem chrześcijaństwa – nie widział on w przeszłości żadnej tradycji ani żadnego myśliciela, do którego ta „nowa filozofia” mogłaby się odwołać.

<sup>15</sup> Por. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 252–260; W. W. Zieńkowskij: *Istorija ruskoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 3, s. 138; S. A. Lewickij: *Oczerki po istorii russkoj filozofskoj i obszczestwiennoj mysli*, t. 1–2, Frankfurt/Main 1981, t. 1, s. 162; A. Walicki: *op. cit.*, s. 161; G. M. Young: *op. cit.*, s. 79.

<sup>16</sup> Por. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 252–260; A. Walicki: *op. cit.*, s. 161.

<sup>17</sup> Por. *ibidem*.



## Patrofagia i wskrzeszenie

Zdaniem Fiodorowa tym, co przesądza o sytuacji człowieka, a z czego ludzie żyjący w społecznościach rolniczych zdają sobie sprawę znacznie lepiej niż mieszkańcy miast, jest zależność od przyrody, której najwymowniejszym i szokującym przejawem jest z jednej strony nasza śmiertelność, a z drugiej to, że żyjemy kosztem innych<sup>18</sup>. Nie tylko sami umieramy, ale i przez sam fakt pojawienia się na świecie wypieramy zeń, unicestwiamy innych, naszych własnych przodków. „Cóż może być tragiczniejszego od położenia synów zmuszonych pożerać ojców! To nawet nie antropofagia; to już patrofagia, ojcożerstwo!”<sup>19</sup> Dla Fiodorowa proces narodzin jest w istocie tylko szczególnym aspektem procesu umierania, toteż wielokrotnie w najostrzejszych słowach potępia on miłość erotyczną i ściśle z nią związaną prokreację, przypisując im charakter wręcz zbrodniczy. Kosmos w swej obecnej postaci – pod tym względem rosyjski myśliciel okazywał się nieodrodnym uczniem niektórych romantyków – jawi się jako ogromna machina śmierci. Fakt, że człowiek godzi się na ten stan rzeczy świadczy o poddaniu się losowi, o jakimś posępnym *amor fati*, który należy zastąpić *odium fati*<sup>20</sup>. Fiodorow wzywa więc do radykalnego buntu przeciwko odwiecznemu i zdawałoby się nieodwołalnemu *prawu śmierci*, a za pierwszy obowiązek wszystkich żyjących uznaje wskrzeszenie zmarłych przodków, co z kolei wymaga zjednoczenia i odpowiedniego zorganizowania całej ludzkości.

Zdaniem myśliciela pragnienie przywrócenia życia zmarłym jest naturalnym odruchem człowieka, którego moralne intuicje nie zostały zagłuszone przez kłamstwa kultury, a w szczególności przez kłamstwa filozofii. Interesujące, że idee te nie łączą się u Fiodorowa z paraliżującym lękiem przed śmiercią, któremu

<sup>18</sup> Por. G. M. Young: *op. cit.*, s. 22.

<sup>19</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 163.

<sup>20</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 144.

w literaturze rosyjskiej dawali wyraz zwłaszcza Tołstoj i Dostojewski<sup>21</sup>, lecz mają właśnie przesłanki moralne. Potwierdzenie swych przeczuc Fiodorow znajduje w Objawieniu. Apokaliptyczne proroctwo zapowiadające Sąd Ostateczny z podziałem na zbawionych i potępionych należy jego zdaniem odczytywać jako przestrożę – gdyż tym ze swej istoty były proroctwa biblijne – a nie jako informację o mających nieuchronnie nastąpić wydarzeniach. Mówi ono o katastrofie, którą zakończą się dzieje stworzenia, o ile człowiek nie spełni swojego obowiązku; katastrofie przejmującej niewyobrażalną grozą, gdyż – jak zauważa Fiodorow – nie będzie właściwie zbawionych: dla tych, którzy unikną bezpośredniej kary, źródłem cierpienia stanie się świadomość, jeśli nie widok, potępienia innych<sup>22</sup>. Gdzie indziej myśliciel wyraźnie daje jednak do zrozumienia, że nakaz wskrzeszenia obowiązywałby także w świecie nie stworzonym przez Boga, ale będącym wytworem bezosobowych sił i gry przypadku, w świecie, w którym logos jest nieobecny<sup>23</sup>. Wszyscy zatem musimy uznać ów obowiązek. Nie wiemy wprawdzie, czy kiedykolwiek uda nam się go spełnić – nie ma u Fiodorowa żadnej providencjalnej instancji, która by to gwarantowała – ale też nie ma innego sposobu przekonania się o tym niż podjęcie próby. W tym sensie stanowisko Fiodorowa jest moralnym maksymalizmem, zakładającym absolutny „prymat powinności wobec bytu”<sup>24</sup>. Sam myśliciel nazywa je *supramoralizmem* i uznaje za coś zasadniczo różnego od wszystkich dotychczasowych filozofii czy też za pierwszą w dziejach ludzkości filozofię z prawdziwego zdarzenia. Nowatorstwo supramoralizmu polega między innymi

<sup>21</sup> Por. I. Masing-Delic: *op. cit.*, s. 77.

<sup>22</sup> Por. N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 1, s. 402, t. 2, s. 49–50; S. Siemionowa: *op. cit.*, s. 198.

<sup>23</sup> Por. G. M. Young: *op. cit.*, s. 80; S. G. Siemionowa: *Filozofija woskrieszenija N. F. Fiodorowa* [w:] N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 1, s. 26; N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 79, 231.

<sup>24</sup> S. G. Siemionowa: *op. cit.*, s. 12.

na tym, że nie stanowi on już teorii, ale wstęp do działania – otwiera epokę czynu<sup>25</sup>.

Fiodorow konstruował zatem uzasadnienie swojego *imperatywu wskrzeszenia* w taki sposób, by brzmiało przekonująco dla wszystkich, niezależnie od ich religijnych i światopoglądowych preferencji<sup>26</sup>. Jednakże zmierzając do wykazania, że imperatyw taki nie jest czystą niedorzecznością i że podobne przedsięwzięcie mogłoby się zakończyć powodzeniem, starając się uprawdopodobnić swe niebywałe postulaty moralne przy pomocy własnych koncepcji filozoficznych, skupił się na stworzeniu, wykluczającej przypadkowość i absurdalność świata, w intencjach przynajmniej chrześcijańskiej, filozofii człowieka, ściśle powiązanej z refleksją nad Bogiem, naturą i złem. Natychmiast więc nasuwa się zarzut, że rozpatrzył tylko jedną możliwość, i to tę, która nastęrczała mniej trudności. W pewnym sensie tak właśnie było. Z drugiej strony, i w tym wypadku próbował konstruować swoje wywody w taki sposób, by przemawiały nie tylko do człowieka religijnego, ale i, po zawieszeniu argumentacji religijnej, do naturalisty. Rozpatrywał jednocześnie obie możliwości i stosownie do tego tworzył dwie argumentacje, wyraźnie ich nie rozgraniczając, aczkolwiek całość, na którą się w końcu składały, miała niewątpliwie charakter religijny.

## *Homo sepeliens*

Fiodorow często powtarza, że „człowiek to istota grzebiąca zmarłych” i w tym upatruje zasadniczą, łatwo zauważalną różnicę między człowiekiem i zwierzęciem. Praktyka grzebania zmarłych nigdy by się jednak nie pojawiła, gdyby nie kolejna specyficznie ludzka cecha, jaką jest miłość żywiona przez dzieci do rodziców. Człowiek nie jest, a przynajmniej nie powinien

<sup>25</sup> Por. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 252.

<sup>26</sup> Por. G. M. Young: *op. cit.*, s. 80; S. G. Siemionowa: *op. cit.*, s. 26.

być, wyizolowaną, samotną jednostką, ale świadomym swej genealogii potomkiem przodków. Toteż Fiodorow wielokrotnie daje wyraz wręcz niechęci do określenia *człowiek*, w którym zawiera się już jego zdaniem fałszywa humanistyczna idea indywiduum, i proponuje zamiast niego własne – *syn człowieczy i córka człowiecza*<sup>27</sup>.

Pogrzeb – jak zauważa – nie jest prostym uprzątnięciem zwłok, gdyż takie praktyki obserwuje się także u pewnych gatunków zwierząt, ale działaniem symbolicznym, którego sens jest zawsze taki sam i sprowadza się do protestu przeciwko śmierci oraz symbolicznego – w odróżnieniu od realnego – wskrzeszenia. Stelle nagrobne, hermy, portrety trumienne, sarkofagi z rzeźbami wyobrażającymi zmarłych to wszystko przedmioty mające symbolicznie przywracać ich do życia i, co jest tym samym, wyrażające protest przeciwko śmierci. W świecie ludzi „grzebanie zmarłych [...] oznacza wskrzeszanie stosownie do stopnia wiedzy i umiejętności”<sup>28</sup>. A że cała kultura, skądinąd zdeprawowana i pogrążona w zło, wciąż w ogromnej mierze oparta jest na pamięci i sprowadza się do różnych form zachowywania przeszłości, wolno powiedzieć, iż ma ona w znacznej mierze sepulkralny rodowód<sup>29</sup>. Fiodorow idzie zresztą jeszcze dalej i stara się wykazać, że wyrazem buntu przeciwko śmierci przodków jest nawet anatomia człowieka: geneza postawy wertykalnej wiąże się z gestem istoty, zwracającej się ku niebu uważanemu za siedzibę zmarłych przodków i wszechmocnego, a więc mogącego ich wskrzesić, Boga<sup>30</sup>.

Refleksja nad typowo ludzką postawą, jaką jest bunt przeciwko śmierci, z innych jeszcze powodów nabiera ogromnego znaczenia w Fiodorowowskiej antropologii filozoficznej. Śmiertelność świadczy o zależności od przyrody, czy wręcz o przyna-

<sup>27</sup> Por. *ibidem*, s. 14.

<sup>28</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 64.

<sup>29</sup> Por. S. Siemionowa: *Nikołaj Fiodorow. Twórczość żywni*, *op. cit.*, s. 30.

<sup>30</sup> Por. A. Teskey: *op. cit.*, s. 12.

leżności do niej, natomiast bunt przeciwko śmierci oznacza już zanegowanie przyrody w jej obecnym kształcie. Fiodorow może więc powiedzieć, że w człowieku przyroda uzyskuje świadomość<sup>31</sup>. Tendencja do podkreślania niezależności człowieka od przyrody ulega jeszcze wzmocnieniu w momencie, gdy Fiodorow uznaje człowieka za narzędzie Boga, za istotę, której zadaniem jest przeobrażanie stworzenia według boskiego zamyśłu<sup>32</sup>. Ponieważ stworzenie jest dziełem Boga, a przeobrażanie go przez człowieka – na co wielokrotnie kładzie się nacisk – wymaga wsparcia łaski, wypada uznać, że Fiodorow głosi ideę Bogo-ludzkiego współdziałania, nie będącą może synergizmem w ścisłym znaczeniu, ale wykazującą doń wyraźne podobieństwo. Jest to istotny wątek, który stanowi przeciwagę dla wszystkich futurologicznych wizji i szczegółowych „projektów” myśliciela, uznawanych za przykład skrajnego, antropocentrycznego utopizmu. U Fiodorowa nie pojawia się bynajmniej idea samozbawienia, a pelagianizm – wbrew temu, co twierdził chociażby Gieorgij Fłorowski<sup>33</sup> – jest mu obcy. Czy wspomniany przed chwilą ostrożny synergizm udaje mu się do końca pogodzić i w pełni zharmonizować z innymi wątkami swojej myśli, czy w zestawieniu z technologiczno-futurologicznym wizjonerstwem brzmi on przekonująco – to już odrębna kwestia. Co więcej, idea Bogo-ludzkiego współdziałania idzie tu w parze z przekonaniem, iż przeobrażenie świata, a wraz z nim człowieka, będzie zarazem jego przeobstwieniem, *theosis*<sup>34</sup>. Trudno nie uznać tego za wczesny wariant filozofii Bogoczołowieczeństwa, która w późniejszym okresie miała odegrać tak doniosłą rolę w ewolucji rosyjskiej myśli, a której twórcą, w opinii większości uczonych, był nie Fiodorow, ale Sołowjow<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Por. S. G. Siemionowa: *Filosofija wosrieszenija N. F. Fiodorowa*, *op. cit.*, s. 17.

<sup>32</sup> Por. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 275–276.

<sup>33</sup> Por. G. Fłorowski: *Puti russkogo bogostowija*, Paryż 1988, s. 327.

<sup>34</sup> Por. S. Siemionowa: *Nikolaj Fiodorow. Tworczestwo żywni*, *op. cit.*, s. 243.

<sup>35</sup> Podobnie interpretuje myśl Fiodorowa W. W. Zieńkowskij, *por. op. cit.*, t. 3, s. 139–140.

Owo stworzenie, którego przeobrażenie jest misją człowieka, potencjalnie będącego istotą boską i stanowiącego ogniwo pośredniczące między Bogiem i naturą, Fiodorow utożsamia z wszechświatem, tym samym stawiając pytanie o miejsce człowieka w kosmosie, jedno z zasadniczych pytań antropologii filozoficznej. Odpowiedź, jakiej udziela, jest logicznym rozwinięciem wcześniejszych założeń: człowiek to istota kosmiczna, a potencjalnym polem jego działania jest cały wszechświat. Znajduje ona dopełnienie, i uzasadnienie, w rozważaniach poświęconych dialektyce słabości i siły. Według rosyjskiego myśliciela człowiek jest stworzeniem cechującym się wyraźną ambiwalencją – z jednej strony został powołany do zbawienia kosmosu; z drugiej – w porządku czysto naturalnym wydaje się bytem znikomym i nędznym, zwłaszcza na tle ogromu wszechświata. W istocie jednak nie ma tu sprzeczności, ponieważ naturalna słabość i bezbronność stanowią pobudkę do działań, dzięki którym osiąga się wyższy stopień siły. Innymi słowy, słabość człowieka, która uniemożliwiła mu poprzestanie na swym naturalnym statusie, okazała się dobrodziejstwem, zmuszając go do transcendowania samego siebie.

Z tą problematyką między innymi wiążą się powracające w piśmach Fiodorowa refleksje nad ptolemejskim i kopernikańskim modelem świata oraz ich światopoglądowymi, etycznymi i kulturowymi implikacjami (na przykład rozważania o dwóch odmianach sztuki – „ptolemejskiej” i „kopernikańskiej”). Model ptolemejski był w istocie optymistyczną iluzją traktującą kosmos jako już przeobrażony, czy też nie wymagający wcale przeobrażenia. Model kopernikański iluzję tę zburzył, w ten sposób dopomógł jednak człowiekowi w uświadomieniu sobie zadań, jakie ma do wykonania, a przede wszystkim w uświadomieniu sobie własnej znikomości, co na mocy opisanego przed chwilą mechanizmu, jedynie pobudza ludzką aktywność<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Por. I. Masing-Delic: *op. cit.*, s. 101.

W pierwszym odruchu chciałoby się powiedzieć: aktywność twórczą, gdyby nie to, że właśnie nie ma ona twórczego charakteru i że przeobrażenie świata odbywa się tu poprzez pracę czy wręcz mozolny trud<sup>37</sup>. Fiodorow propaguje egalitaryzm pracy i bezwzględnie odrzuca elitaryzm twórczości. Jego przeświadczenie, że ludzka egzystencja jedyny sens uzyskuje poprzez pracę, sięga tak daleko, że podejmowane przez socjalistów zabiegi o skrócenie dnia roboczego uznaje za przejaw charakterystycznej dla współczesności demoralizacji i dekadencji. Różnica pomiędzy pracą a twórczością sprowadza się do różnicy między kreacją i rekonstrukcją. Okazuje się zatem, że powołaniem człowieka jest odtworzenie stworzenia – równoznaczne z *theosis* przywrócenie pierwotnej postaci zniszczonemu kosmosowi.

Dla Fiodorowa jednakże – o czym była już mowa – człowiek nie jest wyizolowanym indywiduum, ale Synem Człowieczym, potomnym, do jego istoty należy to, że ma przodków i moralne wobec nich zobowiązania. Wszystko, co myśliciel mówi o możliwościach człowieka, odnosi się wprawdzie także do jednostki, lecz przede wszystkim do ludzkości, która może być wspólnotą mniej lub bardziej zdezintegrowaną. Im bardziej okazuje się zintegrowana, tym bardziej człowiek indywidualny i zbiorowy, ludzie i ludzkość, zbliżają się do pełni swoich możliwości. Dochodzimy tu do istotnego problemu, jakim jest, rzekomy czy rzeczywisty, Fiodorowski impersonalizm. Historycy i krytycy często zarzucali rosyjskiemu myślicielowi, że nie docenia znaczenia osoby i odmawia jej wartości, wtapiając ją bez reszty w gatunkową wspólnotę. Fłorowski i Bierdiajew zwrócili uwagę na pewne elementy jego antropologii, rzeczywiście zdające się świadczyć o jej antypersonalistycznej orientacji. Pierwszy wskazywał, że Fiodorow redukuje człowieka do jego cielesności<sup>38</sup>, drugi – że w jego filozofii nie pojawia się idea jednostki jako mi-

<sup>37</sup> Por. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 277; I. Masing-Delic: *op. cit.*, s. 80; G. Fłorowski: *op. cit.*, s. 325; S. Siemionowa: *op. cit.*, s. 159.

<sup>38</sup> Por. G. Fłorowski: *op. cit.*, s. 324.

krokosmosu, podczas gdy osoba, z definicji nie będąca częścią żadnej nadrzędnej całości, musi być rozpatrywana właśnie jako mikrokosmos<sup>39</sup>. Fiodorow, nawet gdyby uznał trafność tych spostrzeżeń, nie zgodziłby się na pewno z opinią, że jego myśl ma charakter antypersonalistyczny. Sam udział w zbiorowym czynie wskrzeszenia zmarłych umożliwiał już jego zdaniem osiągnięcie w pełni osobowego statusu. Nie wspominając o tym, że miało być to wskrzeszenie *wszystkich* zmarłych, co świadczyło o uznaniu każdej osoby za niepowtarzalną, niezastąpioną wartość. „Zjednoczenie w dziele powszechnego wskrzeszenia oznacza odrzucenie podporządkowania [*podczinienija*], czyli sprowadzenia osoby do roli narzędzia, a także działania wbrew innym [*protiwodiejstwije*]; nie ma tu już miejsca ani na *zależność*, ani na *działanie wbrew innym*, jest miejsce jedynie dla *współdziałania*. W dziele wskrzeszenia, *bliskim* i *swoistym* dla każdego, nikt i nic nie może być kopią, naśladowaniem, a płyta, która zużyła się w walce i straciła wartość, zostanie odtworzona w takiej postaci, jaką mogłaby przybrać, gdyby nie podlegała wszelkim możliwym ograniczeniom”<sup>40</sup> – pisał Fiodorow, nawiązując pod koniec do słów Nietzschego, porównującego „zwykłych” ludzi do odbitek na marnym papierze i ze zużytych płyt<sup>41</sup>. O tym, że rosyjski myśliciel nie deprecjonował osoby, świadczy też jego przywiązanie do idei osobowości integralnej. Dostrzegając on zjawisko alienacji i zubożenia osoby wynikające z jednostronnego rozwoju jej predyspozycji (skrajnym przykładem alienacji był dlań, notabene, uniwersytecki uczonec). Dlatego między innymi z takim uporem domagał się syntezy poznania i działania, która miałaby dojść do skutku w człowieku nowego typu, będącym zarazem uczonec i pracownikiem (robotnikiem).

<sup>39</sup> Por. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 256.

<sup>40</sup> N. F. Fiodorow, t. 2, *op. cit.*, 151–152.

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



## Kosmos, cywilizacja, zło

Powiedzieliśmy już, że istotnym elementem Fiodorowskiej antropologii było uznanie człowieka za istotę, w której przyroda uzyskuje świadomość. Była to jednak świadomość właściwego przyrodzie zła, by nie powiedzieć wręcz, że była to świadomość, którą rozpoznanie owego zła konstituowało<sup>42</sup>. Człowiek okazywał się zatem istotą, której charakterystyczną cechą, jej *differentia specifica*, jest świadomość istniejącego w świecie zła, oznaczająca przede wszystkim świadomość śmierci. Jego obecność była dla Fiodorowa czymś oczywistym, dość chętnie nawet świat, w jego teraźniejszej, nie przeobrażonej postaci, nazywał piekłem<sup>43</sup>; wierząc jednocześnie w możliwość uwolnienia go od wszelkiego zła<sup>44</sup>. Rosyjski filozof polemizował ze stanowiskami, które usiłują trwale powiązać zło z bytem („indyjsko-germański” panteizm) i uważał, iż może być ono wyrugowane bez uszczuplenia bytu. Tak więc co najmniej zbliżał się do prywatycznej koncepcji zła<sup>45</sup>. („Wszelkie nieszczęście, jak i wszelka choroba, jest tylko ograniczeniem życia”<sup>46</sup>). Istnienie zła, którego najskrajniejszy przejaw stanowi umieranie, wiąże się z irracjonalnym charakterem przyrody z jej chaotycznością, czyniącą z niej siłę destrukcyjną. Za ten stan rzeczy odpowiedzialny jest jednak wyłącznie człowiek, który w przeszłości nie wywiązał się z poruczonej mu przez Boga misji przeobrażenia i uduchowienia wszechświata. Ludzkość, która powinna była stać się rozumem i duszą natury, nie spełniła zadań, do których była powołana, popadła w wewnętrzne konflikty i uległa dezintegracji. W kon-

<sup>42</sup> Por. A. Teskey: *op. cit.*, s. 13.

<sup>43</sup> Por. np. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 297–298.

<sup>44</sup> Por. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 246, 251; W. W. Zienkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 145; I. Masing-Delic: *op. cit.*, s. 87.

<sup>45</sup> Por. N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 298; S. G. Siemionowa: *Filosofija woskrieszenija N. F. Fiodorowa*, *op. cit.*, s. 15.

<sup>46</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 1, s. 462.

sekwencji powstał bezmyślny kosmos zaludniony przez „bezsilne dusze”, w którym to, co osobowe, racjonalne i świadome, jest całkowicie zależne od „ślepych” sił, a więc kosmos prawdziwie tragiczny. Wewnętrznie rozdarta, zdeintegrowana ludzkość znalazła się w konflikcie z tak samo rozdartą i zdeintegrowaną przyrodą, przy czym zależność, jak się wydaje, jest tu obustronna: dezintegracja ludzkości pociąga za sobą dezintegrację natury, której widowym przejawem jest śmierć, a ta z kolei pogłębia jeszcze dezintegrację ludzkości, gdyż strach przed śmiercią zmusza ludzi do zabezpieczania się na różne sposoby, choćby przez gromadzenie dóbr czy zabieganie o dominację nad innymi, i ludzką wspólnotę przekształca w pole walki wszystkich przeciwko wszystkim. Jako pierwotne źródło wszelkiego zła, dające początek całemu opisanemu tu łańcuchowi, Fiodorow wymienia niekiedy zerwanie więzi między wiedzą teoretyczną i praktyczną, zwrot ku czystemu poznaniu. „Obecnie istniejący wszechświat stał się ślepy, zmierza ku ruinie, ku chaosowi, ponieważ człowiek, uwierzywszy szatanowi, skazał siebie na poznanie bez działania, co też zamieniło drzewo poznania w drzewo krzyża [...]”<sup>47</sup>.

W świecie historycznym wszystkie te zgubne tendencje z niesłychaną siłą dają o sobie znać w zachodniej cywilizacji industrialnej, jest ona kwintesencją wszystkich błędów człowieka, które dały początek złu, i jako taka stanowi prawdziwą *inkarnację grzechu*. Wymierzone przeciwko niej filipiki Fiodorowa pod względem gwałtowności niewiele mają sobie równych w dziejach rosyjskiej kultury, w której nie brakowało przecież radykalnych krytyków świata zachodniego. Bez trudu odnajdujemy w nich nawet pewne wątki typowe dla antyutopii, myśliciel kreśli ponurą wizję stanu obecnego i przyszłości zurbanizowanego, industrialnego Zachodu, której koloryt miejscami przywodzi na myśl *Metropolis* Fritza Langa. O ile pamiętam, Fiodorow nie używa nigdzie określenia *cywilizacja śmierci*, sięgają po nie

<sup>47</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 232; por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 160–161.

jednak, omawiając jego wizję, niektórzy badacze<sup>48</sup>. Najzupełniej słusznie, albowiem jeśli tylko odrzucimy ideologiczny kontekst, który zwłaszcza w Polsce może do tej formuły zrażać, doskonale streszcza ona Fiodorowską charakterystykę Zachodu jako świata wypierającego ze świadomości śmierć i właśnie dlatego wrogiego życiu. Niemal równie dobrze Fiodorow mógłby też używać określenia *cywilizacja iluzji* – w jego opisie jest to bowiem świat odznaczający się nadzwyczajną wprost umiejętnością wytwarzania i narzucania innym fałszywego obrazu samego siebie. Wydarzeniem, które w pewnym momencie skłoniło rosyjskiego myśliciela do podsumowania swych przemyśleń o Zachodzie, była zorganizowana w stulecie rewolucji francuskiej Wielka Wystawa Światowa w Paryżu. Fiodorow uważał, że podsuwa ona całkowicie błędny obraz zachodniego świata, napisał więc spory artykuł, będący zarazem szczegółowym scenariuszem wystawy mówiącej o tym świecie „całą prawdę”<sup>49</sup>. Wyobrażał ją sobie jako gmach, w którym na różnych poziomach zgromadzone by rekwizyty ilustrujące tryb życia, mentalność i stosunki pomiędzy najważniejszymi grupami społecznymi. Najwyższe piętro zajmować miała sala balowa panującego trzeciego stanu, niższe byłyby wyobrażeniem fabryk i kopalń, w których pracuje stan czwarty (na ich zapleczu umieszczał Fiodorow instytucje naukowe i kulturalne) oraz spelunek, w których spędza swój wolny czas; część przestrzeni poświęcona życiu we współczesnym mieście miała być tak zaaranżowana, by od wewnątrz przypominała więzienie, a od zewnątrz twierdzę. Cały szczegółowy scenariusz wystawy, którego omówienia nie będziemy kontynuowali, był w istocie rozbudowaną alegorią współczesnej cywilizacji, zdaniem Fiodorowa mającej swe centra i osiagającej najwyższy poziom rozwoju (regresu?) we Francji i w Stanach Zjednoczonych, a cechującej się wyjątkowo zgubnym połącze-

<sup>48</sup> Por. A. Pomorski: *op. cit.*, s. 31.

<sup>49</sup> Por. N. F. Fiodorow: *Wystawka 1889 goda* [w:] *idem: op. cit.*, t. 1, s. 442–463.

niem industrializmu (fabryka) z feminocentryzmem (bal). Były to wręcz dwie strony tego samego zjawiska, dwie tendencje ściśle ze sobą powiązane i wzajemnie się stymulujące. Produkcja przemysłowa nastawiona jest bowiem głównie na zaspokajanie konsumpcyjnych potrzeb kobiet i starających się o nie mężczyźni, na wytwarzanie niezliczonych niepotrzebnych w istocie rzeczy, służących głównie do upiększania się i zwiększających szanse na zwycięstwo w walce o partnera seksualnego. Jednocześnie rozwój industrializmu umożliwia egzystencję klasie próżniaczej, nastawionej hedonistycznie, pochłoniętej głównie zabiegami o erotyczne spełnienie i czyniącej przedmiotem kultu określony typ kobiety („damę, panią z towarzystwa, heterę”) wraz z jej potrzebami<sup>50</sup>.

O ile konsekwencje industrializacji widoczne są przede wszystkim w sferze zjawisk społecznych, deformujące oddziaływanie feminocentryzmu (czy też, ujmując to nieco inaczej, sam feminocentryzm) daje o sobie znać raczej w sferze kultury i obyczajau. Dokonujące się we współczesnej cywilizacji, niewątpliwie za sprawą kobiety, nieproporcjonalne dowartościowanie libido, podporządkowanie mu wszystkich sfer życia, czyli stan rzeczy nazywany niekiedy przez Fiodorowa *pornokracją*, prowadzi do kultu młodości (Fiodorow odnotowuje to zjawisko w latach dziewięćdziesiątych XIX wieku!), który nie pozostawia miejsca dla myśli o śmierci ani dla, przesądzającej o naszym człowieczeństwie, solidarności z umarłymi. W tym sensie feminocentryzm wraz ze swoimi konsekwencjami przyczynia się do dehumanizacji człowieka. Do zgubnych skutków industrializmu Fiodorow zalicza z kolei, prócz rabunkowej eksploatacji zasobów naturalnych – która musi napawać go przerażeniem, jako że oznacza pogłębienie konfliktu między człowiekiem a przyrodą – także rozwarstwienie społeczne i wszystkie wynikające stąd plagi. Jedną ze specyficznych cech industrialnego społeczeństwa kapitalistycznego jest to, że różnice majątkowe pociągają za so-

<sup>50</sup> Por. *ibidem*, t. 1, s. 442.

bą różnice klasowe i kulturowe. „W życiu rolników i podobnych do nich, na przykład u koczowników, różnica między bogactwem i biedą jest tylko ilościowa, a nie jakościowa, jak w miastach; w tych ostatnich biedni i bogaci tak różnią się od siebie trybem życia, że stanowią jakby dwie zupełnie odrębne rasy, niezdolne nawet do zrozumienia się nawzajem”<sup>51</sup>. Ubogi, człowiek *czwartego stanu* [czetwiortoje sosłowije], staje się ofiarą cywilizacji industrialnej zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym. Z jednej strony zmuszony jest wykonywać bezmyślną, ogłupiającą pracę, z drugiej – pozbawiony jest dostępu do autentycznej kultury i wiedzy. Zamiast niej oferuje mu się wiedzę w formie uproszczonej (popularyzacja nauki), która nie rozwija intelektualnie, ale przyspiesza ateizację i przez to demoralizuje. Niechlubną rolę w procederze umysłowej pauperyzacji czwartego stanu odgrywają uczeni i intelektualiści. Fiodorow nie szczędzi im słów krytyki, czemu skądinąd trudno się dziwić, wzięwszy pod uwagę jego wyjściowe założenia. Klasa intelektualistów dzieli się jego zdaniem na dwie grupy: dobrze opłacanych „kolaborantów”, którzy znaleźli sobie miejsce w systemie, służą mu swą wiedzą i pomagają w ujarzmianiu czwartego stanu, oraz przymusowych nonkonformistów, którzy na razie nie zostali wchłonięci przez system i „starają się uzbroić czwarty stan przeciwko trzeciemu”<sup>52</sup>. Przy tak ogromnych różnicach społecznych nieuniknione są bowiem kolosalne, niosące ze sobą groźbę destabilizacji napięcia. Właśnie dlatego cywilizacja zachodnia, prócz armii potrzebnych do walki o rynki i dominację polityczną, rozbudowuje siły bezpieczeństwa wewnętrznego i coraz wyraźniej przekształca się w cywilizację policyjną. Fiodorow nie wątpi, że we współczesnym feminocentrycznym społeczeństwie industrialnym, często nazywanym przezeń po prostu *miastem* – wszak miasto jest biblijnym symbolem zepsucia – proces atomizacji społecznej, ściśle powiązany z konfliktem między

<sup>51</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 423.

<sup>52</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 447.

człowiekiem a przyrodą i eksploatorskim do niej stosunkiem, przybrał takie rozmiary, iż względną jedność zapewnić można wyłącznie przemocą<sup>53</sup>. Skuteczność aparatu represji – jak zauważa – jest jednak ograniczona, okazuje się on na przykład bezsilny wobec powszechnej w tym systemie korupcji<sup>54</sup>.

Trudno uniknąć w tym miejscu pytania o stosunek Fiodorowskiej krytyki Zachodu do tradycji słowianofilskiej. Prócz wielu oczywistych podobieństw (wizja Zachodu jako cywilizacji zdeintegrowanej, skoncentrowanej wyłącznie na wartościach materialnych, ateistycznej), są tu i oczywiste różnice. Nie da się zaprzeczyć, że krytyka Fiodorowa brzmi dziś o wiele współczesniej niż roztrząsania klasycznych słowianofilów i ich następców. Doskonale dostrzegł on pewne tendencje cywilizacji przemysłowej (nieokielznany konsumpcjonizm, zniszczenie środowiska, rola medialnej iluzji) w jego czasach słabo jeszcze widoczne i rzadko odnotowywane, a mówiąc o groźbie militarystycznej tyranii, czyli po prostu totalitaryzmu, okazał się wręcz prorokiem. To wszystko każe widzieć w jego analizach nową jakość w stosunku do tradycji słowianofilskiej.

Nie można też pominąć faktu, choć nie ma on rozstrzygającego znaczenia, że sam myśliciel nie utożsamiał się z tą tradycją, lecz poddawał ją surowej krytyce i świadomie się od niej dystansował. Słowianofile, i to nie tylko klasyczni, ale i ich następcy z Dostojewskim włącznie, nie rozumieli, jego zdaniem, istoty prawosławia, której należy upatrywać w idei wskrzeszenia. Zdeformowało to głoszony przez nich ideał *sobornosti* – wzywając do jedności, nie zastanawiali się nad jej racją bytu ani nad celem, któremu miałyby służyć<sup>55</sup>. Trudno też uznać, by wykazali się odpowiednią dozą krytycyzmu wobec Zachodu oraz reprezentowanej przezeń „zasady ekonomiczno-prawnej”. Krytykowali ją

<sup>53</sup> Por. *ibidem*, t. 1, s. 447–448; także W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 142.

<sup>54</sup> Por. N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 1, s. 449.

<sup>55</sup> Por. G. M. Young: *op. cit.*, s. 89.

wprawdzie, jednakże w sposób nie dość radykalny, o czym świadczy ich stosunek do samodzierżawia, traktowanego przez nich jako „normalny” system polityczny, nie zaś jako jedyny w swoim rodzaju porządek oparty wyłącznie na moralności. I oni byli typowymi twórcami kultury wywodzącymi się z klasy próżniaczej, którym zupełnie obojętne były na przykład materialne potrzeby ludu. Fakt, że Fiodorow zwrócił na to uwagę, jest wielce znaczący – myśliciel, dający w swym życiu przykład skrajnej ascezy i zdecydowanie opowiadający się za etyką obowiązków, a nie praw, niemal nigdy nie występował z podobnymi zarzutami.

Diagnozy Fiodorowa pod wieloma względami przypominają także socjalistyczną, a nawet komunistyczną, krytykę kapitalizmu i nie bez powodu wśród bolszewików było całkiem sporo fiodorowowców, on sam jednakże zdecydowanie się od socjalizmu odcinał. Socjalizm nie umiał, jego zdaniem, właściwie rozpoznać źródła zła i wyraźnie mylił skutki z przyczynami. Bezpartonowa walka o pozycję społeczną i majątek jest psychologicznie zrozumiała, a nawet do pewnego stopnia usprawiedliwiona moralnie, w zbiorowości śmiertelnych, skoro władza i pieniądze pomagają w osiągnięciu długowieczności. Fiodorow wzywał więc do uznania absolutnego prymatu „kwestii życia i śmierci” [*wopros o smierti i zyzni*] w stosunku do kwestii społecznej. Idea walki ze śmiercią i wskrzeszenia przodków jest w stanie zjednoczyć całą podzieloną dotąd ludzkość, podczas gdy hasła rewolucyjne, głoszone zawsze w interesie konkretnych grup społecznych, jedynie antagonizują. Z chwilą zwycięstwa nad śmiercią znikną też powody do gromadzenia bogactw, nie mówiąc o tym, że po osiągnięciu władzy nad naturą, która umożliwiałyby wskrzeszanie zmarłych, zaspokojenie rozsądnych materialnych potrzeb żywych nie będzie sprawiało najmniejszych trudności. Fiodorow proponuje – innymi słowy – by zapomniawszy o *kwestii społecznej*, skupić się na *kwestii życia i śmierci*, co pozwoli, niejako „przy sposobności”, rozwiązać także kwestię społeczną<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Por. N. O. Łoskij: *Istorija russkoj filosofii*, Moskwa 1991, s. 88.

W przeciwieństwie do socjalistów rosyjski myśliciel nie wierzy też, by zwycięstwo czwartego stanu, którego bynajmniej nie wyklucza, przyniosło radykalną zmianę i uzdrowienie współczesnej cywilizacji. Wręcz przeciwnie, jeśli do niego dojdzie, wszystkie destrukcyjne tendencje nasilą się do tego stopnia, że powstanie świat o wiele straszliwszy niż współczesne industrialne „miasto”<sup>57</sup>. Zaniknie nawet ta ułomna nauka, którą dzisiaj wytwarza rozum teoretyczny, wiedza praktyczna zostanie zredukowana do krótkowzrocznej technokracji, natura ulegnie spustoszeniu, a wszelkie przywiązanie do tradycji, nawet samo poczucie więzi z przodkami, będzie zaciekle zwalczane<sup>58</sup>. Dla dopełnienia obrazu dodajmy, że Fiodorow przewiduje również zanik sfery uczuć wyższych, które mają być całkowicie wyparte i zdławione przez nie wysublimowane libido. Cywilizacja czwartego stanu oznaczałaby więc ostatnie, najgłębsze stadium dehumanizacji, po którym „nadejdzie dzień gniewu”<sup>59</sup>.

## Antytanatyczna dyktatura

Fiodorow, nawet gdyby jego umysłu nie nawiedziła nigdy ponura wizja rządów czwartego stanu, cywilizację zachodnią musiał więc postrzegać jako poważną przeszkodę na drodze do zjednoczenia ludzkości, bez którego nie było mowy o immanentnym wskrzeszeniu, to jest o wypełnieniu przez człowieka kosmicznej i eschatologicznej misji. Cywilizacja ta sama w sobie stanowiła zresztą szczególną manifestację panującego w kosmosie zła. Fiodorow nie mógł więc nie zastanawiać się nad tym, co należałoby uczynić, by nie mogła ona trwale zakłócić dziejów człowieka i kosmosu. W tym momencie nie pozostawało mu nic innego, niż sięgnąć po *ultima ratio* rosyjskich krytyków Zachodu,

<sup>57</sup> Por. N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 1, s. 410–411.

<sup>58</sup> Por. G. M. Young: *op. cit.*, s. 117.

<sup>59</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 1, s. 411.



to jest po ideę dziejowego posłannictwa Moskwy – Trzeciego Rzymu<sup>60</sup>. Jego mesjanizm okazywał się równie radykalny jak jego antyokcydentalizm. Fiodorow był przekonany, że Rosja co najmniej z trzech powodów ma do odegrania szczególną rolę w dziele immanentnego wskrzeszenia, a więc i zbawienia ludzkości – predestynował ją do tego rustykalny charakter jej cywilizacji, jej prawosławne chrześcijaństwo oraz panujący w niej, jedyny w swoim rodzaju system rządów zwany samodzierżawiem.

Alternatywę dla zurbanizowanego i industrialnego Zachodu Fiodorow upatrywał bowiem w *cywilizacji wiejskiej*. Żyjący w bliskim kontakcie z naturą mieszkańcy wsi (mówiąc to Fiodorow miał na myśli, rzecz jasna, przede wszystkim wieś rosyjską) zachowali patriarchalny system wartości, w którym zasadniczą rolę odgrywa kult przodków, a uniknęli zgubnych wpływów feminocentryzmu. Istniała zatem nadzieja, że w społeczeństwie, gdzie upowszechniłby się ich sposób życia i kultura, także z techniki i wiedzy, uczyniono by właściwy, inny niż dotąd, użytek.

Prawosławie z kolei miało dlań wyjątkową wartość jako jedyne wyznanie chrześcijańskie przechowujące autentyczną wiarę w Zmartwychwstanie<sup>61</sup> i ideę powszechnej jedności, co w rosyjskiej kulturze religijnej wyraziło się w najróżnorodniejszych formach. Fiodorow chętnie o nich pisze, a niektórymi jest wręcz zafascynowany. W wielu miejscach wspomina na przykład o zwyczaju wznoszenia tak zwanych „jednodniowych cerkwi” [*obydiennaja cerkow'*]. Były to świątynie w porywie entuzjazmu błyskawicznie budowane przez wszystkich członków lokalnej wspólnoty, zazwyczaj podczas różnego rodzaju kłesk<sup>62</sup>. Fiodorow dostrzegał w tej tradycji głęboką i nieprzypadkową prefigurację idei wspólnego czynu: tak jak wierni wznosili wspólnym wysiłkiem cerkiew, by odwrócić gniew Boga, tak samo ludzkość powinna wspólnymi siłami przebudować kosmos (cerkiew jest

<sup>60</sup> Na ten temat por. np. A. Walicki: *op. cit.*, s. 165.

<sup>61</sup> Por. *ibidem*, s. 164.

<sup>62</sup> Por. np. N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 1, s. 437.

jego symbolicznym wyobrażeniem), by nie spełniły się prorocstwa zawarte w Apokalipsie<sup>63</sup>. Zgodnie z duchem prawosławnej wspólnotowości myśliciel przepowiadał pojednanie chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego<sup>64</sup>, jego ekumenizm należy jednak oceniać bardzo ostrożnie, przeczą mu liczne, i nieraz naprawdę ostre, ataki na katolicyzm. Fiodorow pisał na przykład, że „istnienie papizmu, zewnętrznego autorytetu, świadczy o tym, iż papistom brak poczucia zbiorowej powinności [*obszczij dołg*], które może zjednoczyć i niewątpliwie zjednoczy wszystkich w poznawaniu tego, co przemija, umiera, w celu odtworzenia wszystkiego, co umarło; *ignorancja*, wieczna niepełnoletność, jest koniecznym warunkiem istnienia papizmu”<sup>65</sup>. Równało się to stwierdzeniu, że istnienie katolicyzmu jest nie do pogodzenia z eschatologicznym posłannictwem ludzkości, a więc i ze zbawieniem świata. Trudno chyba wyobrazić sobie poważniejszy zarzut.

Co do samodzierżawia, to powiedzieć można tylko, że nikt nie pokładał w nim tak wielkich nadziei i nie był jego apologetą tak skrajnym, jak właśnie Fiodorow. Przeciwwstawiał on wprawdzie samodzierżawie idealne realnemu i nie szczędził temu ostatniemu słów krytyki<sup>66</sup>, jednakże miał mu za złe między innymi „postępowe reformy”, które, jak sądził, poważnie zagrażały jego tożsamości. Misją samodzierżawia z prawdziwego zdarzenia, które nie zdradza swego powołania, zbaczając na manowce absolutyzmu oświeconego, miało być zjednoczenie, zorganizowanie i moralne przeobrażenie ludzkości („[...] samodzierżawie jest gwarantem [*chranitiel*] naszej jedności, nie tylko rosyjskiej czy słowiańskiej, ale jedności całego rodzaju ludzkiego [...]”<sup>67</sup>) – wszystko to oczywiście z myślą o panowaniu nad naturą i wskrzeszeniu zmarłych. Wyjątkowość samodzierżawia jako

<sup>63</sup> Por. S. Siemionowa: *Nikołaj Fiodorow. Twórczość żywni*, *op. cit.*, s. 84, 86.

<sup>64</sup> Por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 165.

<sup>65</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 7.

<sup>66</sup> G. M. Young: *op. cit.*, s. 129.

<sup>67</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 22.

systemu politycznego polegała na tym, że właściwie nie należało już ono do sfery polityki: ze swej istoty odwoływało się do norm moralnych. Ta apologia samodzierżawia, i krytyka państwa prawa (w języku Fiodorowa – konstytucjonalizmu), nie wynikała w najmniejszym stopniu z sympatii dla despotyzmu i ucisku<sup>68</sup>. Fiodorow uważał, iż prawo na dłuższą metę pełni funkcję dwuznaczną: z jednej strony „przyhamowuje” [*sdierywat*] toczącą się w społeczeństwie walkę wszystkich przeciwko wszystkim, a z drugiej podsyca ją, utwierdzając ich w przekonaniu o słuszności przysługujących im jednostkowych uprawnień, a więc koniec końców w ich egoizmie. Społeczeństwo żyjące w państwie prawa było więc na swój sposób sparaliżowane: prawo chroniło je przed popadnięciem w ostateczny chaos, lecz działało to za cenę utrzymywania go w stanie moralnej niedojrzałości. Wyjściem z pułapki miało być właśnie samodzierżawie, które jako władza oparta na moralności, gwarantowało bezpieczeństwo, nie uniemożliwiając ewolucji moralnej, było „projektem stopniowego wyzwolenia od zasad prawnych i ekonomicznych”<sup>69</sup>. A że dopiero wyzwoliwszy się od nich, ludzkość mogła zjednoczyć się w powszechnym braterstwie i spełnić swą eschatologiczną misję, także samodzierżawie stawało się warunkiem jej urzeczywistnienia, uzyskiwało najwyższą sankcję. Fiodorow, choć miało to już chyba drugorzędne znaczenie, nie ukrywał również, jak wielkie nadzieje wiąże z charakterystyczną dla samodzierżawia koncentracją władzy i wynikającymi stąd możliwościami planowego działania na wielką skalę. Wyłącznie pod władzą cara możliwe było przeprowadzenie takich przedsięwzięć, jak upowszechnienie oświaty czy przekształcenie sił zbrojnych w pokojową „armię pracy” (jedna z *idées fixes* Fiodorowa), zgłębiającą tajemnice przyrody i zmagającą się z nią w imię zwycięstwa nad śmiercią<sup>70</sup>. Szukając dodatkowego uzasadnienia dla nieby-

<sup>68</sup> Por. G. M. Young: *op. cit.*, s. 129.

<sup>69</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 21.

<sup>70</sup> Por. S. Siemionowa: *op. cit.*, s. 276.

wałej wizji samodzierżawia jako *antytanatycznej dyktatury*, Fiodorow starał się wykazać, że jest ona tylko realizacją idei od zawsze z nim zrosniętej, z której niejasno zdawano sobie sprawę już w Bizancjum, gdzie szukał źródeł samodzierżawia rosyjskiego. Stąd jego fascynacja obrzędem *akakii*, stanowiącym część bizantyńskiej ceremonii koronacyjnej. Podczas owego obrzędu „jedwabną chustę z ziemią, która jest »znakiem naszego ziemskiego istnienia mającego zmartwychwstać [*wosstat*]« wkładano w lewą dłoń koronowanego, który w prawej dłoni trzymał berło, zwieńczone zwycięskim znakiem krzyża: tak iż prościej byłoby powiedzieć, że car jedną ręką zebrał proch ojców, a w drugą ujmuje narzędzie zwycięstwa nad śmiercią, narzędzie przywracające do życia...”<sup>71</sup>

Prawosławie, samodzierżawie i cywilizacja wiejska były oczywiście jakościami ściśle ze sobą powiązanymi, wzajemnie się warunkującymi i niemożliwymi od odseparowania – były Rosją, zaś Rosja była prawosławną monarchią ludu, powołaną do przewodzenia zbawiającej siebie i świat ludzkości. Czas najwyższy powiedzieć coś więcej o naturze tego procesu. Charakterystyczną cechą Fiodorowowskiego widzenia dziejów ludzkości jest nie tylko przekonanie, że zmiierzają one do przebóstwienia kosmosu – ze wszystkimi znanymi nam już zastrzeżeniami – ale i nieustanne podkreślanie, że w razie gdyby misja ludzkości miała się powieść, jej dzieje bardzo wyraźnie będą się rozpadały na dwa etapy: fazę dzieciństwa i fazę dojrzałości. Określenia te zostały z rozmysłem dobrane przez Fiodorowa i doskonale streszczają jego intencje. Skok do królestwa dojrzałości oznacza bowiem, między innymi, przejście od działalności symbolicznej do rzeczywistego przeobrażenia świata. O ile wcześniej człowiek zadowalał się jedynie symbolicznymi namiastkami porządkowania kosmosu czy wskrzeszania zmarłych, a więc budową cerkwi lub grobowca, teraz przechodzi do działań jak najbardziej realnych. Te dwa rodzaje działalności nie są jednak przez myśliciela rady-

<sup>71</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 31.

kalnie sobie przeciwstawiane: faktyczne przeobrażanie świata, czyli tak zwana *regulacja przyrody*, stanowi kontynuację i rozwinięcie wcześniejszej działalności symbolicznej. Dlatego Fiodorow chętnie nazywa ją kosmiczną Paschą. Jednym z obrazów stale powracających w jego pismach, już to bezpośrednio ewokowanym, już to sugerowanym za pomocą różnych środków, jest wizja liturgii, która wraz z rozrastaniem się świątyni do rozmiarów kosmosu, staje się realnym tego kosmosu przekształcaniem. (Słowo liturgia pochodzi zresztą od greckiego złożenia znaczącego mniej więcej tyle, co wspólny czyn<sup>72</sup>.) Przeciwnieństwo dwóch epok nie zostaje jednak przez to zanadto złagodzone, myśliciel podkreśla bowiem stale, że faza niedojrzałości była zarazem okresem nieustającej walki wszystkich przeciwko wszystkim, permanentnym „wzajemnym wyniszczaniem się, albo jawnym, otwartym, jak w czasach barbarzyńskich, albo utajonym, jak we współczesnej cywilizacji”<sup>73</sup>. Przeobrażenie kosmosu, czyli zbawienie, jest tu z kolei długotrwałym procesem, toteż „skok do królestwa dojrzałości” nie będzie jeszcze oznaczał osiągnięcia pełni, choć należy w nim widzieć kres dotychczasowej, „żywiolowej” historii.

## Nowa etyka

Powiedzieliśmy, że swą filozofię Fiodorow traktował jako przygotowanie do mającej nadejść, posthistorycznej epoki czynu i że nazywał ją między innymi supramoralizmem. Dodajmy, że słowo to występuje w jego pismach w kilku znaczeniach. Z jednej strony supramoralizm to po prostu całokształt poglądów Fiodorowa, a więc synonim takiego na przykład określenia

<sup>72</sup> Por. S. G. Siemionowa: *Filozofija woskrieszenija N. F. Fiodorowa*, *op. cit.*, s. 24.

<sup>73</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 37.

jak filozofia wspólnego czynu. W drugim znaczeniu supramoralizm to synteza moralności, sztuki i nauk szczegółowych, bez której niemożliwe byłoby przeprowadzenie regulacji przyrody. Istnieje też chyba znaczenie trzecie, najwęższe, w którym supramoralizm to właśnie owa moralność, której różne dziedziny ludzkiej działalności zostają podporządkowane. Gdziekolwiek jednak słowo to pojawia się jeszcze w czwartym znaczeniu – jako synonim działalności prowadzącej do przeobrażenia kosmosu czy wręcz kosmosu już przeobrażonego<sup>74</sup>. Rosyjski autor często z rozmysłem zaciera granice między tymi znaczeniami, z czego nie należy wnosić, że do końca nad nimi panuje. Także ukuty przezeń neologizm podsuwać może różne skojarzenia – co sprawy bynajmniej nie upraszcza. Być może Fiodorow chciał zasugerować, że jego stanowisko jest wyższą moralnością, a może chodziło mu o to, że wykracza ono poza moralność w ogóle? By nie przepaść bez reszty w tym labiryncie, zacznijmy od wyjaśnienia, czym miała być regulacja przyrody, później zaś – wychodząc od supramoralizmu w najwęższym znaczeniu – zajmiemy się rekonstrukcją poglądów etycznych Fiodorowa.

Przez regulację przyrody Fiodorow rozumiał całkowite panowanie nad zjawiskami naturalnymi, które z czasem miało stać się udziałem zjednoczonej ludzkości, umożliwiając wskrzeszenie zmarłych i przeobrażenie kosmosu. Sporo miejsca w swych pismach poświęcał przy tym całkiem praktycznym aspektom tego przedsięwzięcia, na przykład metodom pozwalającym kontrolować zjawiska atmosferyczne czy sejsmiczne. Rozważania na ten temat, nieraz zdumiewająco naiwne, nieraz zupełnie fantastyczne, a nieraz wyjątkowo trafnie przewidujące późniejsze odkrycia naukowe i techniczne, mniej będą nas tu zajmowały. Dla zrozumienia filozofii Fiodorowa ważniejsze jest wniknięcie w samą ideę regulacji przyrody, zrozumienie, czym miała być w planie nie tyle praktycznym, co teoretycznym, i wyjaśnienie,

<sup>74</sup> Por. *ibidem*, t. 2, s. 180.

co było źródłem wiary w możliwość powodzenia tak zuchwalego przedsięwzięcia.

Regulacja przyrody zmierzała do ostatecznego przezwyciężenie zła, jednakże – jak już mówiliśmy – samo istnienie zła wiązało się z jej nieświadomością i „ślepotą”. Ten stan rzeczy został zawiniony przez człowieka, który miał teraz obowiązek naprawić swój błąd, miał unieważnić następstwa upadku, przywracając przyrodzie świadomość. A że – o czym także już wiemy – sam był jej świadomością, mogło to polegać wyłącznie na podporządkowaniu jej jego woli, podporządkowującej się z kolei woli Boga. Opozycja między człowiekiem a nie przeobrażoną, nie uporządkowaną przyrodą sprowadzała się więc do opozycji między tym, co rozumne, a tym, co irracjonalne. Regulację przyrody Fiodorow pojmuje zatem jako jej racjonalizację, w wyniku której przywrócona zostaje harmonia między przyrodą a człowiekiem. Harmonia wyklucza, oczywiście, przemoc wobec przyrody – przyszła regulacja stale przeciwstawiana jest przez Fiodorowa trwającej właśnie eksploatacji. Jednakże dla rosyjskiego myśliciela rozum (prawda) pozostaje nieodłączny od sztuki (piękno) i moralności (dobro), tworząc wspólnie z nimi dialektyczną jedność wzajemnie przenikających się elementów. Obecność w pismach Fiodorowa tej platońskiej optyki nie jest bez znaczenia, albowiem jeśli wartości są ze sobą w taki właśnie sposób powiązane, to racjonalizacja przyrody, o ile tylko ma pozostać prawdziwą racjonalizacją, musi być także jej estetyzacją i moralizacją. Stąd już tylko krok do stwierdzenia, że regulacja przyrody umożliwia rozwinięcie wszystkich ukrytych w niej pozytywnych potencji, nadając przyrodzie wartość, której wcześniej, w fazie chaosu i wewnętrznych antagonizmów, była pozbawiona. Elementem przyrody, jakkolwiek szczególnym, jest jednak również człowiek, regulacja powinna więc dotyczyć nie tylko świata zewnętrznego, ale i samego człowieka, jego cielesności i psychiki. „[...] Pozbycie się przeciwieństwa ducha i materii przez systemy monizmu psychofizycznego otwiera możliwość *zewnętrznego* doświadczenia w sferze *wewnętrznej*, psy-

chicznej, możliwość wywoływania lub odtwarzania zjawisk wewnętrznych za pomocą zewnętrznych oddziaływań<sup>75</sup>. Fiodorow wprowadza w ten sposób rozróżnienie na „regulację zewnętrzną” [*wnieszniaja riegulacyja*] i „wewnętrzną” [*wnutrienniaja riegulacyja*], mające doniosłe znaczenie choćby w kontekście rozważań o wskrzeszeniu immanentnym. Obejmuje ono przecież wszystkich, którzy kiedykolwiek żyli, a więc i wszystkich złoczyńców, musi więc iść w parze z ich „przeistoczeniem”, które z kolei byłoby nie do pomyślenia, gdybyśmy wykluczyli możliwość wspomnianej „regulacji wewnętrznej”<sup>76</sup>. Dokonując regulacji przyrody, człowiek osiąga więc pełnię rozumnej nad nią władzy, co oznacza także pełnię „władzy [...] nad własnymi popędami” i życiem wewnętrznym<sup>77</sup> (uzyskiwaną, notabene, za pomocą jakichś bliżej nieokreślonych technik „zewnętrznego oddziaływania”). W ten sposób świadomość przyrody, jej logos zamknięty w człowieku, wcześniej będący tylko wysepką otoczoną zewsząd bezmiarami skłóconej z samą sobą materii, ogarnia cały wszechświat, penetruje do jego najdalszych zakątków i w głąb tej jego cząstki, której został zaszczerpiiony.

Sygnalizowaliśmy już wielokrotnie, skąd bierze się u Fiodorowa wiara w możliwość powodzenia tak tytanicznego zamiaru. Zdawałoby się, że jest on zupełnie niewspółmierny do możliwości człowieka. Fiodorow rozumuje jednak inaczej – uważa, że nasze wyobrażenia na temat ludzkich możliwości są błędne i na zbyt ostrożne, ponieważ opinię o nich wydajemy na podstawie dotychczasowych dziejów ludzkości. Jak dotąd trwała ona w niedojrzałości, pogrążona w anarchii rozpraszała swe siły i marnotrawiła je na nieistotne działania. Wystarczy wszakże zebrać i odpowiednio „przekierować” [*pieriekluczit'*] cały ów potencjał, koncentrując się na sprawach istotnych, a okaże się, że nasze możliwości sięgają znacznie dalej, niż sądzimy. Reorienta-

<sup>75</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 118.

<sup>76</sup> Por. I. Masing-Delic: *op. cit.*, s. 98–99.

<sup>77</sup> Por. N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 1, s. 455.



cja taka umożliwi regulację przyrody, a regulacja przyrody ułatwi z kolei reorientację – możliwości człowieka, jego „moc”, po wkroczeniu w fazę dojrzałości powinny więc nieustannie, w coraz szybszym tempie, wzrastać.

Jednakże owa reorientacja, zmiana celów stawianych sobie przez ludzkość, może dojść do skutku tylko dzięki rewolucyjnej przemianie wyobrażeń moralnych<sup>78</sup>. Rozważania na tematy etyczne są w pismach Fiodorowa wszechobecne, próżno by jednak szukać w jego spuściznie jakiegoś obszerniejszego tekstu, który by je podsumowywał i systematyzował. Nie pozostaje nam więc nic innego, niż wykonać tę pracę samodzielnie. Nie wydaje się, by niosło to ze sobą ryzyko jakichś poważniejszych zniekształceń: ogólna orientacja etyki Fiodorowa, jej myśl przewodnia jest łatwo rozpoznawalna, choć porządek prezentacji poszczególnych wątków, ich hierarchizacja i sposób powiązania ze sobą pozostawiają pewien margines dowolności.

Fiodorow opowiadał się za swoście pojętym, bo mogącym współistnieć z teonomią, autonomizmem etyki, co znajdowało wyraz w przekonaniu o jej prymacie wobec filozofii teoretycznej i nauki. Uważał więc, że należy skupić się na pytaniu o przyczyny zła i sposoby jego przewyciężenia, nie zaś na refleksji nad naturą i strukturą bytu. Pytania metafizyczne i ontologiczne były nie tylko mniej istotne, ale i droga do ich rozwiązania wiodła właśnie przez wynikające z etycznego zaangażowania działanie. Jeśli na przykład uda nam się zapanować nad wszechświatem, zorganizować go i „przeduchowić”, będziemy też znali odpowiedź na pytanie o jego sposób istnienia. Fiodorow wierzył nawet, iż jest to sposób na rozstrzygnięcie „nierozstrzygalnych” Kantowskich antynomii. Jeśli uda się przeprowadzić regulację przyrody i wskrzesić zmarłych, zostanie na przykład ostatecznie rozstrzygnięta antynomia czasowej skończoności i nieskończoności świata. Jest bowiem oczywiste, że „wskrzeszeni” i „wskrzesiciele” dysponować będą indywidualną nieśmiertelno-

<sup>78</sup> Por. I. Masing-Delic: *op. cit.*, s. 90.

ścią. „A ponieważ stają się, osiągnąwszy pełnię wiedzy, siły i miłości, zarządcami, regulatorami [*rukowoditeli, regulatory*] przyrody, zapobiegają końcowi świata w czasie”<sup>79</sup>.

Ambicją Fiodorowa było przy tym stworzenie nowej etyki, zarazem uniwersalnej i chrześcijańskiej. Najwyższy nakaz etyczny, imperatyw supramoralizmu, zawarty został, jego zdaniem, w dwóch wypowiedziach Chrystusa: w wezwaniu, by dorównać Bogu doskonałością (Mt 5,48) oraz w nakazie krzewienia wiary (Mt 28,19). Fiodorow nie miał wątpliwości, że dotyczą one immanentnego wskrzeszenia i zjednoczenia ludzkości. Istotnym elementem jego etyki, poświadczającym jej chrześcijański charakter czy wręcz skłaniającym myśliciela do utożsamiania jej z chrześcijaństwem jako takim, była również przyjęta w niej zasada „etycyzacji dogmatów”<sup>80</sup>. Fiodorow uważał, że powinny być one zreinterpretowane moralistycznie i przekształcone w nakazy etyczne. W ten sposób na przykład dogmat św. Trójcy interpretował jako wezwanie do zjednoczenia ludzkości (powinna ona osiągnąć taki stan harmonii i jedności jak boskie hipostazy) oraz wskrzeszenia przodków (których należy kochać tak jak Syn Boży kocha Ojca)<sup>81</sup>. W pierwszej chwili może to brzmieć dziwacznie, jednakże po chwili namysłu trudno odmówić rosyjskiemu myślicielowi konsekwencji. Skoro celem ludzkiej aktywności jest przebóstwienie świata, a naturę Boga opisują dogmaty, przekształcenie tychże w dyrektywy moralne wydaje się najzupełniej logiczne. Byłoby ono zresztą kolejnym etapem i dopełnieniem historii światowego prawosławia: w fazie „greckiej” stworzyło ono korpus dogmatyczny, który w fazie „rosyjskiej” miał być przekształcony w kodeks etyczny<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 85.

<sup>80</sup> Por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 161; S. Siemionowa: *Nikołaj Fiodorow. Tworczestwo życia, op. cit.*, s. 239.

<sup>81</sup> Por. *ibidem*, s. 235–41.

<sup>82</sup> Por. N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 189.

Chrześcijańska etyka Fiodorowa była też w zamyśle jej twórcy *etyką wyższą*, to jest wykraczającą poza postulaty dotychczasowych systemów moralnych i stawiającą maksymalistyczne wymagania. Taki charakter nadawało jej już oparcie się na wspomnianych przykazaniach Chrystusa, które rosyjski autor przeciwstawił „elementarnej moralności” zawartej w ewangelicznych błogosławieństwach; nie bagatelizując zresztą znaczenia tych ostatnich – jego zdaniem składały się one na pewien ideał życiowy, niemożliwy do pogodzenia z cywilizacją industrialną, ułatwiający jej przewycięzenie i w konsekwencji przebóstwienie świata. Fiodorow miał jeszcze inne powody, by przypisywać swym propozycjom moralnym wyjątkowy charakter i uważać je – w jakimś sensie niewątpliwie słusznie – za etykę wyższą. Właściwym adresatem postulatów moralnych supramoralizmu, a więc i podmiotem moralnym, była zbiorowość, a nie indywidualium, supramoralizm był więc etyką soborową czy, sięgając po język mniej idiomatyczny, kolektywistyczną, co w przekonaniu Fiodorowa przesądzało już o jego przewadze i czyniło zeń propozycję zupełnie innej rangi niż dotychczasowe systemy moralne. Etyka indywidualistyczna wspiera się na uznaniu wartości jednostki i jej praw; etyka soborowa – na uświadomieniu sobie niedoskonałości rodzaju ludzkiego i ciężących na nim obowiązków, włącznie z najważniejszym – obowiązkiem wskrzeszenia. Jest radykalną etyką odpowiedzialności, w której ocenie nie podlegają intencje, ale skutki działań. W jakimś sensie – tak chyba można rozumieć niektóre wypowiedzi Fiodorowa, choć byłoby to wyraźnie sprzeczne z innymi – oznacza wzięcie na siebie pewnej etycznej nadwyżki. Na pewno zaś góruje nad wszystkimi powstałymi do tej pory filozofiami moralnymi. W pewnym momencie, parafrazując Nietzscheańską frazeologię, Fiodorow powiada nawet, że wskrzeszenie dokona się „zaprawdę poza granicami i rzekomego dobra, i rzeczywistego zła”<sup>83</sup>. Trudno o wyraźniejsze skonstatowanie przewagi supramoralizmu nad wszystkimi dotychczasowymi koncepcjami etycznymi.

<sup>83</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 128.

Swą maksymalistyczną moralność Fiodorow wielokrotnie przeciwstawia moralności humanistycznej, której, prócz wspomnianego już indywidualizmu, ma do zarzucenia przede wszystkim nastawienie minimalistyczne. Humanizm wraz z całym swym багаżem etycznym jest, jego zdaniem, małostkową akceptacją przywar nie przeobrażonego człowieka. Dobrze widać to choćby u Kanta, najwybitniejszego przedstawiciela moralności humanistycznej, którego krytyce Fiodorow poświęca wiele miejsca w swych pismach. Kant popełnił liczne błędy, także jako myśliciel moralny. W swej etyce ograniczył się do uznania godności pojedynczego indywiduum, wykluczając przy tym możliwość wyeliminowania antagonizmów z ludzkiego świata. Dostrzegając obecne w nim zło, nie wierzył w jego przezwyciężenie, co doprowadziło go do etyki intencji, w której Fiodorow musiał widzieć typowy przypadek oderwania rozumu praktycznego od teoretycznego. Rosyjski myśliciel miał więc za złe Kantowi indywidualizm, pesymizm i brak aktywizmu. Wszystko to sytuowało filozofię moralną wielkiego Niemca, i jego filozofię w ogóle, na antypodach supramoralizmu i filozofii wspólnego czynu.

Niechęć do „moralności humanistycznej” sprzyjała w jakimś stopniu zainteresowaniu filozofią Nietzschego, którego nazwisko nieustannie powraca w niezliczonych zapiskach, notatkach i szkicach Fiodorowa<sup>84</sup>. Nie znaczy to bynajmniej, że rosyjski autor kiedykolwiek traktował go jako swego sprzymierzeńca, na pewno jednak cenił go wyżej niż Kanta. Zwróciliśmy już uwagę, że czasem sięgał po specyficznie Nietzscheańskie określenia, by sparafrazowawszy je, nadać im nową treść. Zdarzało mu się nawet mówić, że supramoralizm to właściwie pojęte nadczłowieczeństwo<sup>85</sup>. Fiodorow – i na tym polega wyjątkowość jego

<sup>84</sup> Por. T. D. Zakydalsky: *Fedorov's Critique of Nietzsche, the „Eternal Tragedian”* [w:] *Nietzsche in Russia* [red.] B. G. Rosenthal, Princeton 1986, s. 114.

<sup>85</sup> Por. N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 135–136.

stosunku do Nietzschego – bezwzględnie krytykował poglądy autora *Zaratustry*, ale też dostrzegał u niego pewne idee, które właściwie rozwinięte mogły go zaprowadzić gdzieś w okolice filozofii wspólnego czynu. Nietzsche był dlań jednym z niewielu, jeśli nie jedynym zachodnim filozofem, któremu zdarzało się niekiedy trafiać na właściwy trop, niestety tylko po to, aby natychmiast zbaczać na manowce. I tak na przykład w idei woli mocy było coś głęboko słusznego, co jednak nie znalazło właściwej kontynuacji: Nietzsche utożsamiał moc z dominacją nad innymi ludźmi, podczas gdy wola mocy właściwie pojęta to wola panowania nad przyrodą<sup>86</sup>. Inne zarzuty przeciwko Nietzschemu w znacznym stopniu pokrywały się z zarzutami wysuniętymi wobec Kanta. Także Nietzschemu Fiodorow wytykał brak aktywizmu i pesymizm, których apogeum dostrzegł w fatalistycznej doktrynie wiecznych powrotów i dewizie *amor fati*<sup>87</sup>. Podobnie jak Kant, Nietzsche padł też ofiarą źle pojętego indywidualizmu i nawet nie próbował stworzyć etyki ogólnoludzkiej solidarności. Polemizując z nim, rosyjski filozof powtarzał nieustannie, że etyka pana jest równie błędna jak etyka niewolnika i że właściwą alternatywą dla nich obu jest etyka „braterstwa”<sup>88</sup>.

Koncepcja etyczna Fiodorowa w przekonaniu jej twórcy pozostawała w wyraźnej opozycji także do głośnych wówczas w jego ojczyźnie, i do dzisiaj budzących żywe zainteresowanie, filozofii moralnych Tolstoja i Solowjowa. Nie ma wątpliwości, że krytyka ich poglądów była dlań sposobem na wyraźniejsze zaznaczenie i doprecyzowanie własnego stanowiska i że choćby z tej racji zasługuje na baczniejszą uwagę. Fiodorow, jak wiemy, liczył przez pewien czas, że rozpropagują oni jego własne idee i z tego powodu był niezwykle wyczulony na, nieraz dość oczy-

<sup>86</sup> Por. G. M. Young: *op. cit.*, s. 166–167; T. D. Zakydalsky: *op. cit.*, s. 122.

<sup>87</sup> Por. *ibidem*, s. 119–120, 123.

<sup>88</sup> Por. *ibidem*, s. 122.

<sup>89</sup> Por. A. G. Gaczewa, S. G. Siemionowa: *Kommentarii* [w:] N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 462.

wiste, a nieraz bardzo subtelne rozbieżności między ich stanowiskiem a własnym<sup>89</sup>.

Poglądy Tolstoja kojarzył, na pierwszy rzut oka dość nieoczekiwanie, z ideami Stirnera i Nietzschego<sup>90</sup>. Uważał, iż Tolstojowski pasywizm, program „niesprzeciwiania się złu siłą” jest w istocie inną postacią immoralizmu, którego sztandarowymi przedstawicielami byli dlań obaj Niemcy<sup>91</sup>. Podobnie jak Stirner i Nietzsche, Tolstoj zaakceptował świat przemocy, tyle że przybrało to postać biernego pogodzenia się ze złem i wycofania, nie zaś aktywnego przystosowania się do, niezmiennej jakoby, rzeczywistości i jej nieludzkich praw. Tolstoj chciał ograniczyć aktywność moralną do wewnętrznego doskonalenia się, co Fiodorow uważał za zupełnie niedorzeczne (nawrócenie Niechludowa, głównego bohatera Tolstojowskiego *Zmartwychwstania*, wydawało mu się „bezpłodne”, skłaniało do wniosku „że zbrodnia, a nawet błąd, są nie do naprawienia”)<sup>92</sup>. Nie do przyjęcia był dlań również Tolstojowski nihilizm kulturowy, niechęć do nauki jako takiej, wynikająca z niezrozumienia, że w zmienionych warunkach może ona odegrać dobroczynną rolę. Jeśli dodamy do tego, że Tolstoj jawnie odrzucał wiarę w zmartwychwstanie, trudno się dziwić, że Fiodorow miał go za filozofa ograniczającego się do negacji, za niebezpiecznego głosiciela idei „nirwany już nie transcendentnej, ale immanentnej, to jest stwarzanej przez nas samych”<sup>93</sup>.

Nie mniej równie poważnych zarzutów wysuwał pod adresem Sołowjowa, dodając do nich jeszcze miazdzące uwagi *ad personam*. Sołowjow był, jego zdaniem, osobowością narcystyczną, owładnięty obsesją własnego posłannictwa „przez całe życie chciał być nadczłowiekiem: już to medium, już to kabalistą, już to – na koniec – prorokiem”<sup>94</sup>. Filozofię moralną starał się unie-

<sup>90</sup> Por. T. D. Zakydalsky: *op. cit.*, s. 123.

<sup>91</sup> Por. *ibidem*, s. 117, 123–124.

<sup>92</sup> Por. N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 154.

<sup>93</sup> *Ibidem*, t. 1, s. 416.

<sup>94</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 183.

zależnie od religii, co było z gruntu niesłuszne (choć miał rację, podkreślając jej autonomię w stosunku do filozofii teoretycznej). Jedno i drugie sprawiło, że nie mógł przejść na pozycję egalitarnej i religijnej „filozofii wspólnego czynu” ani uznać imperatywu wskrzeszenia. Pociągnęło to za sobą wiele fałszywych sądów i ocen, między innymi stępiło jego krytycyzm wobec cywilizacji. Sołowjow zbliżył się niebezpiecznie do socjalizmu, upominał się o prawa pracowników i dobrobyt, a więc o sprawy z supramoralnego punktu widzenia całkowicie nieistotne, nie przybliżające powszechnego wskrzeszenia i nie mające nic wspólnego z regulacją kosmosu. Wierzył wprawdzie w jego ewolucję, lecz nie propagował postawy aktywnej – rozwój stworzenia uważał za samoczynnie postępujący proces zdeterminowany przez czynniki nadnaturalne. Stanowisko takie Fiodorow nazywał mistycyzmem i – czemu wielokrotnie dawał wyraz – uważał za całkowicie sprzeczne z „filozofią wspólnego czynu”. Koncepcje Fiodorowa na pewno jednak miały więcej wspólnego ze stanowiskiem Sołowjowa niż ze stanowiskiem Tołstoja, a krytyka, którą właśnie omówiliśmy, nie powinna przesłaniać faktu, że Fiodorow i Sołowjow nierzadko głosili podobne idee, a nawet posługiwali się podobnie brzmiącą terminologią. Fiodorow nie tylko swą własną koncepcję moralną nazywał teoantropiczną, czyli bogoludzką – określenie specyficznie „sołowjowowskie” – ale i stwierdzał, że Sołowjowowski ideał pozytywnej wszechjedności pokrywa się z ideałem konkretnego supramoralizmu<sup>95</sup>.

## Łaska i przyroda

Filozofia moralna Mikołaja Fiodorowa nie byłaby tak atrakcyjnym przedmiotem badań, gdyby nie nastęrczała trudności interpretacyjnych. Od dawna też dawały one o sobie znać w literaturze przedmiotu, przybierając postać interpretacyjnych wa-

<sup>95</sup> Por. *ibidem*, t. 2, s. 180.

hań, rozbieżności czy polemik z samym Fiodorowem. „[...] W »projekcie« N. Fiodorowa – pisał Mikołaj Bierdiajew – genialna przenikliwość w interpretacji prorocत्व Apokalipsy, niezwykle wysoki poziom świadomości moralnej, rozumienia powszechnej odpowiedzialności wszystkich za wszystkich, splatają się z utopijnym fantazjowaniem”<sup>96</sup>. „Czasami – to opinia Sergiusza Lewickiego – mówi on o konieczności »sterowania molekułami«, »zbierania rozproszonych we wszechświecie cząstek«, mając na myśli bez mała chemiczne odtworzenie zmarłych. Czasami wydaje się, że ma nadzieję osiągnąć to wskrzeszenie drogą czysto duchową – siłą wiary, która porusza góry”<sup>97</sup>. „[...] Wyzwolenie od zła może być osiągnięte tylko poprzez unicestwienie jego głównej przyczyny – zerwania z Bogiem. Fiodorow uważa sprawę za rozstrzygniętą, gdy mówi, że walka każdego człowieka o zachowanie życia prowadzi do konfliktu z innymi. W rzeczywistości jest na odwrót, konflikty między ludźmi, między człowiekiem a przyrodą, rodzą walkę o byt” – stwierdzał z kolei Mikołaj Łoski<sup>98</sup>, wyraźnie wytykając Fiodorowowi niedocenianie duchowego wymiaru człowieka.

Pytanie brzmiałoby więc, czy Fiodorow jest utopistą, czy moralistą, lub – w innym sformułowaniu – na jakich zasadach moralizm i utopizm współlistnieją ze sobą w jego filozofii. Wydaje się, że wszyscy cytowani autorzy mieli po trosze rację i że wystarczy zsyntetyzować ich opinie, by co najmniej zbliżyć się do właściwego ujęcia poglądów Fiodorowa i zrozumieć przyczyny ewentualnych dwuznaczności.

Nie ulega kwestii, że punkt wyjścia jest u Fiodorowa wyrażenie moralistyczne – wszystko zaczyna się przecież od buntu przeciwko prawu śmierci, mającego cechy buntu metafizycznego. Mysłiciel nieustannie, na różne sposoby przypomina, że

<sup>96</sup> M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 150; por. też S. Siemionowa: *Filozofija woskrieszenija N. F. Fiodorowa*, *op. cit.*, s. 20.

<sup>97</sup> S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 163.

<sup>98</sup> N. O. Łoski: *op. cit.*, s. 91.



przeobrażenie świata wymaga moralnego przeobrażenia ludzkości<sup>99</sup>. „Tylko natchnione miłością, naturalną, rodzinną miłością synów i córek, nauka i sztuka mogą stać się czymś życiodajnym [...]”. „Główną przeszkodą dla nadejścia wyczekiwanego dnia okazuje się skrajna moralna tępota uczonych w piśmie [*knizniki-uczonyje*] [...]”<sup>100</sup>. Wielokrotnie podkreśla też, że regulacja przyrody, zmartwychwstanie będą iść w parze z moralną przemianą. Zarazem na każdym kroku natrafiamy u niego na wątki o zupełnie innej wymowie. Charakterystyczna jest jego niechęć do ascezy, której nie towarzyszy praktyczne działanie – Fiodorow najwyraźniej nie wierzy, by wewnętrzna przemiana moralna miała sama przez się jakieś skutki dla świata. Mówiliśmy też, że przewiduje on konieczność tak zwanej regulacji wewnętrznej, która ma być jakąś formą korygowania tego, co w człowieku uznaje się za złe, obecnego w nim momentu „ślepej natury”, za pomocą środków technicznych, a więc procesem, w którym najintymniejsze ja człowieka, na przykład sfera jego pragnień, stawałoby się przedmiotem zewnętrznych oddziaływań. Wydaje się to nie do pogodzenia z tezą o moralnej autonomii osoby oraz z moralistyczną wykładnią filozofii Fiodorowa. Nasuwa się wątpliwość, czy rosyjski myśliciel nie jest reprezentantem stanowiska, które nazwaliśmy w poprzednim rozdziale moralnością rewolucyjną. Być może w przypadku Fiodorowa moralna reorientacja stanowi tylko środek do celu, jakim jest zreorganizowanie ludzkości, ujęcie jej w nowe struktury i danie jej do rąk narzędzi, które umożliwią „naprawę” człowieka niezależnie od jego woli? I ta interpretacja, przy bliższym wejrzeniu, okazuje się jednak z różnych powodów nie do przyjęcia. Projekt etyczny Fiodorowa, w przeciwieństwie do etyk rewolucyjnych, nie ma charakteru elitarnego, lecz z założenia uniwersalny i egalitarny, tak jak i cała jego filozofia. Zupełnie nieobecny jest w nim również

<sup>99</sup> Por. S. Siemionowa: *Nikołaj Fiodorow. Tworczestwo żywni, op. cit.*, s. 190.

<sup>100</sup> N. F. Fiodorow: *op. cit.*, t. 2, s. 202, 259.

charakterystyczny dla tego rodzaju kodeksów teleologizm uświęcający wszelkie środki prowadzące do celu, który został absolutyzowany. Przeciwnie, Fiodorow kładzie nacisk na moralną harmonię celów i środków<sup>101</sup>, a nawet skłonny jest zacierać między nimi granicę; epoka dojrzałości przeciwstawiana jest wyraźnie poprzedzającej ją „prehistorii”, lecz nie supramoralnej pełni, której nadejście przygotowuje. Wypada więc stwierdzić, że Fiodorow nie zawsze bywa głosicielem rewolucji moralnej, nigdy nie propaguje moralności rewolucyjnej i często porusza się gdzieś pomiędzy nimi.

Przyczyn należy zapewne szukać w jego filozofii zła. Objasniając jego genezę, rosyjski autor nie zawsze bywa konsekwentny. Istnienie zła tłumaczy niekiedy tym, że świat jest dziełem z rozmysłem nie dokończonym przez Boga<sup>102</sup>, lecz najczęściej upatruje jego źródło w upadku człowieka i zawinionej przezeń częściowej destrukcji świata. Słabym punktem tej koncepcji jest właśnie pojęcie upadku. Fiodorow niewiele na ten temat mówi, nie wyjaśnia, jak do niego doszło ani na czym polegał, koncentruje się na jego skutkach, a nawet przejawia skłonność do identyfikowania go z jego widocznymi w naturze skutkami. Stosownie do tego także kategoria odkupienia staje się mało treściwa, a chrystologia Fiodorowa – co wytykali mu niektórzy krytycy – bardzo zdawkowa<sup>103</sup>. Ostatecznie zło zostaje utożsamione ze śmiercią jako zjawiskiem naturalnym. O ile w tradycyjnym języku judeochrześcijańskiej religijności śmierć ma wiele znaczeń – mówi się tu o śmierci jako o grzechu, o śmierci ciała, o śmierci wtórej – u Fiodorowa pozostaje określeniem wyjątkowo jednoznacznym<sup>104</sup>: oznacza rozpad ciała. W konsekwencji także walka ze złem zostaje sprowadzona do jednego wymiaru – wal-

<sup>101</sup> Por. S. G. Siemionowa: *Filozofija woskrieszenija N. F. Fiodorowa*, *op. cit.*, s. 31.

<sup>102</sup> Por. S. N. Bułgakow: *op. cit.*, s. 300.

<sup>103</sup> Por. G. Florowski: *op. cit.*, s. 323.

<sup>104</sup> Por. *ibidem*.

ki z tak wąsko pojętą śmiercią. Myśliciel może zapewniać, że do jej prowadzenia niezbędna jest łaska i że regulacja przyrody to „repcja” [uswojenije] łaski, lecz zawsze będzie to brzmiało nieprzekonująco, jako że łaska daje się pomyśleć tylko w opozycji do natury. Nie można powiedzieć, że u Fiodorowa nie jest jej przeciwstawiana, jednakże przeciwstawienie to ma charakter mocno deklaracyjny – Fiodorow raczej mówi o łasce, niż jest w stanie ją pomyśleć. W konsekwencji walka ze złem, wskrzeszenie i *theosis* świata, nabierają cech tego, co nazwaliśmy w poprzednim rozdziale „przemianą strukturalną”: są naprawą „uszkodzonego” kosmosu, odbudowywaniem zmarłych, których ciała rozpadły się na cząstki i rozproszyły we wszechświecie. Fiodorow wychodzi więc od maksymalistycznego, moralnego buntu przeciwko złu, lecz skutek naturalizacji zła popada w niekonsekwencje, które utrudniają mu zachowanie perspektywy moralistycznej, choć ostatecznie nie czynią tego niemożliwym.

W jego filozofii dochodzą już jednak do głosu pewne tendencje, które później okażą się dość znamienne dla myśli moralnej rosyjskiego renesansu. W tym sensie jest ona zjawiskiem bardziej reprezentatywnym, niż mogłoby się zrazu wydawać. Fiodorow proklamuje nową moralność, która jest wprawdzie próbą zrewidowania hierarchii wartości, lecz jako religijna i chrześcijańska, ma wymowę zdecydowanie antynietzscheańską. Uznając niezależność powinności od bytu, a więc opowiadając się za etyką autonomiczną, zmierza jednak do przewyciężenia ograniczeń autonomizmu Kantowskiego. Odrzuca etykę intencji, w imię *etyki soterycznej*, mającej co najmniej przychylić się do radykalnego przeobrażenia świata w planie historycznym i kosmicznym.

# Ścieżki Bogocześnictwa

(WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW)

## Światowiec i prorok

Włodzimierz Siergiejewicz Sołowjow (1853–1900), jedna z najważniejszych postaci w całych dziejach kultury rosyjskiej, był filozofem i poetą lirycznym. Jego dokonania poetyckie nie są zazwyczaj cenione zbyt wysoko<sup>1</sup>, aczkolwiek dwa utwory – *Panmongolizm* i *Ex Oriente lux* – mają zapewnione miejsce we wszystkich antologiach rosyjskiego wiersza. W dziejach rosyjskiej filozofii Sołowjow odegrał natomiast rolę z nikim nieporównywalną. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że gdyby nie on, jej losy potoczyłyby się zupełnie inaczej. Bez Sołowjowa nigdy nie odnalazłaby ona tego swoistego tonu, który przesądza o jej oryginalności i sprawia, że warto w ogóle poświęcać jej kolejne książki. Sołowjow nie był jednak, wbrew opiniom niektórych badaczy i komentatorów, myślicielem genialnym, który zostawił po sobie co najmniej kilka arcydzieł<sup>2</sup>. Wręcz przeciwnie, pod wieloma względami był filozofem synkretycznym, a w sto-

<sup>1</sup> Od reguły tej zdarzają się jednak godne uwagi wyjątki – poezję Sołowjowa bardzo wysoko oceniał na przykład Marian Zdziechowski (por. M. Zdziechowski: *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Warszawa 1993, t. 1, s. 342).

<sup>2</sup> Por. np. K. Moczulskij: *Władimir Sołowjow. Żyzń i uczenieje* [w:] idem: *Gogol. Sołowjow. Dostojewskij*, Moskwa 1995, s. 178, 204.

sunku do Schellinga wręcz wtórnym<sup>3</sup>. Nazywanie *Sensu miłości* [*Smysł lubwi*] (1892–94), *Trzech rozmów* [*Tri razgowora*] czy włączonej do nich *Krótkiej opowieści o Antychryście* [*Kratkaja powiest' ob Antichristie*] (1899–1900) dziełami geniusza wydaje się przesadą, którą może usprawiedliwić jedynie wyjątkowo emocjonalny stosunek do jego twórczości. Być może Sołowjow, który zmarł w wieku czterdziestu siedmiu lat, a więc dość późno jak na poetę, lecz bardzo wcześnie jak na filozofa, stworzyłby takie dzieła, gdyby żył dłużej, zwłaszcza że śmierć zaskoczyła go w trakcie tworzenia od podstaw nowego systemu. Stało się jednak inaczej i dziś powiedzieć można tylko, że o jego wyjątkowym znaczeniu decyduje raczej wpływ, jaki wywarł na innych, niż samoistne, trwałe wartości jego filozofii, których zresztą nie pragnę umniejszać. Trudno nie przyznać, że miewał on przebliski geniuszu i niekiedy bardzo prekursorskie intuicje. Wprowadził wszystkie istotne kwestie i problemy, którymi przez następnych kilkadziesiąt lat żyła myśl rosyjskiego renesansu, a spośród wybitnych przedstawicieli tego nurtu tylko Szestow nie był odeń w widoczny sposób zależny<sup>4</sup>. Nie chodzi przy tym jedynie o wielkie tematy filozoficzne w rodzaju Bogocłowieczeństwa czy wszechjedności, ale i o zagadnienia bardziej szczegółowe. W istocie u filozofów rosyjskiego renesansu trudno znaleźć myśl, której prototyp, w takiej czy innej postaci, nie pojawiałby się u Sołowjowa. Nie oznacza to zresztą wcale, że byli oni jego epigonami – większość z „zadanych” przez Sołowjowa kwestii ujmowali głębiej i nowocześniej niż on sam. Bez trudu możemy ich potraktować niemal jak naszych współczesnych, podczas gdy o Sołowjowie należałoby raczej powiedzieć, że przy całym swym prekursorstwie sprawia wrażenie myśliciela anachronicznego.

<sup>3</sup> Por. A. Kożew [A. Kojève]: *Religioznaja mietafizika Władimira Sołowjowa*, przeł. W. Kozyriew, „Woprosy Filosofii” 2000, nr 3, s. 131; także: J. Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 55; G. Florowski: *Puti ruskogo bogostowija*, Paryż 1988, s. 318.

<sup>4</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 435.

Przecenianiu filozoficznego dorobku Sołowjowa do pewnego stopnia sprzyjało i to, że był on malowniczą, pod każdym względem niezwykłą osobowością. Syn słynnego historyka, bardzo wczesnie osiągnął intelektualną dojrzałość i zwrócił na siebie uwagę w kręgach naukowej i towarzyskiej elity obu rosyjskich stolic. Przyznający się do doświadczeń mistycznych i wizyjnych, ponad wszelką wątpliwość obdarzony zdolnościami mediumicznymi, a od pewnego momentu świadomie wchodzący w rolę proroka, wywierał na swoje otoczenie silny wpływ i prowokował skrajne reakcje – od fascynacji po kpiny. Miarą wrażenia, jakie osobowość Sołowjowa wywierała na współczesnych, może być fakt, że jako człowiek bardzo młody zyskał przyjaźń Dostojewskiego, który traktował go w sposób najzupełniej partnerski. Całkowicie lekceważący sprawy materialne i praktyczne, prowadził życie na poły koczownicze, nigdy nie miał własnego domu i nawet w Rosji rezydował w majątkach zaprzyjaźnionych osób lub w hotelach. Ojczyznę często zresztą opuszczał; dwukrotnie odbył nawet podróż do Egiptu, przy czym za pierwszym razem udał się tam na polecenie Wiecznej Kobiecości-Sofii, która objawiła mu się w widzeniu mistycznym<sup>5</sup>. W tym miejscu wypada wspomnieć o pewnym niezwykle istotnym rysie jego osobowości – otóż w przeciwieństwie do licznych filozofów, a podobnie jak większość poetów, Sołowjow był człowiekiem nieustannie przeżywającym wielkie erotyczne fascynacje – zawsze zresztą platońskie i niespełnione – i w sposób mniej lub bardziej bezpośredni dającym temu wyraz w swojej twórczości. Jeśli dodać do tego przedwczesną śmierć, poprzedzoną okresem eschatologicznych przeczuć i mistycznych spotkań z demonicznym złem, można jedynie wyrazić zdziwienie, że jego życie nie stało się dotąd tematem któregoś z biograficznych filmów Kena Russella.

Dorobek Sołowjowa, na który oprócz prac filozoficznych i poetyckich składają się także liczne teksty publicystyczne, jest

<sup>5</sup> Por. A. Walicki: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 541.

bardzo obszerny – dzieła zebrane w wydaniu brukselskim liczą dwanaście tomów. W jego filozoficznym piśmarstwie raczej nie ujawnia się jego talent literacki: jest ono klarowne i precyzyjne, a często wręcz pedantyczne, lecz tylko z rzadka błyskotliwe. Uderza skłonność do posługiwania się wciąż tymi samymi schematami rozumowań i klasyfikacji, a upodobanie do konstrukcji triadycznych graniczy z irytującą rutyną. Do najważniejszych dzieł Sołowjowa należą, oprócz już wymienionych: *Filozoficzne zasady wiedzy integralnej* [*Filosofskie naczata celnogo znanija*] (1877), *Wykłady o Bogocztowieczeństwie* [*Cztienija o Bogocztowieczeństwie*] (1878), *Krytyka zasad abstrakcyjnych* [*Kritika otwleczonnych naczat*] (1877–1880), *Historia i przyszłość teokracji* [*Istorija i buduszcznost' tieokratii*] (1885–87), *Rosja i Kościół powszechny* [*La Russie et Eglise Universelle*] (1889). Szczegółne miejsce w dorobku Sołowjowa zajmuje *Apologia dobra* [*Oprawdanije dobra*] (1897), często uważana za jego najważniejsze i najbardziej reprezentatywne dzieło<sup>6</sup>. Sam Sołowjow sugerował, by czytać ją wraz z dużo krótszą i napisaną w mniej akademickiej konwencji pracą *Duchowe podstawy życia* [*Duchownyje osnovy żyznii*] (1882–1884), w której naszkicował poglądy rozwinięte później w *Apologii*...<sup>7</sup>

Jak zwykle w przypadku autorów tak płodnych, ewolucja stanowiska Sołowjowa i periodyzacja jego biografii intelektualnej jest przedmiotem trwającego od dawna sporu. Nie będę tu omawiał rozmaitych, wzajemnie wykluczających się ujęć, od czasów Jewgienija Trubieckoj<sup>8</sup> proponowanych przez niezliczonych badaczy – zainteresowanych tą kwestią odsyłam do odpowiedniego rozdziału w „megamonografii” Janusza Dobie-

<sup>6</sup> Por. A. F. Łosiew: „Najboleje sołowjowskoje” proizwiedienije [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdanije dobra*, Moskwa 1996, s. 432–450.

<sup>7</sup> Por. A. N. Gołubiew, L. W. Konowałowa: *Władimir Sołowjow i jego nrawstwiennaja filozofija* [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdanije dobra*, op. cit., s. 9.

<sup>8</sup> Por. Je. N. Trubieckoj: *Mirosoziercanije W. W. Sołowjowa*, t. 1–2, Moskwa 1995.

szewskiego<sup>9</sup>. Sam ograniczę się do kilku hipotez, które uważam za niezbędne wprowadzenie do dalszych analiz. Ich uzasadnienie wykraczałoby poza ramy tej pracy, choć z drugiej strony, wszystko, co mam zamiar powiedzieć o Sołowojowie, w moim przekonaniu potwierdza ich trafność. Ujmując rzecz najzwięźlelej: opowiadam się za zasadą, aby nie mnożyć przełomów bez potrzeby. Stanowisko Sołowjowa z pewnością ulegało zmianom, jednakże w mniejszym stopniu niż zwykle się sądzić. W jego refleksji filozoficznej przez cały czas obecnych jest kilka tematów przewodnich (wszechjedność, teokracja, Bogocześnictwo), zmieniają się tylko proporcje pomiędzy nimi i rozłożenie akcentów – fakt, że w danym okresie jeden z nich wysuwa się na plan pierwszy i zostaje dopracowany w szczegółach, nie jest jeszcze dowodem na to, że poglądy filozofa uległy gruntownej rewizji. Wystarczy uwzględnić ich „polifoniczność”, by uświadomić sobie, w jak niewielkim stopniu ulegały zmianom. O pewnych, bardzo ważnych, działach filozofii Sołowjowa można wręcz powiedzieć, że wcale nie ewoluowały – dotyczy to zwłaszcza jego antropologii. Nawet, tak chętnie uwypuklane, przeciwieństwo między *Trzema rozmowami* i całym wcześniejszym stanowiskiem myśliciela<sup>10</sup>, przy bliższym wejrzeniu okazuje się w znacznej mierze złudzeniem wynikłym z interpretacyjnego woluntaryzmu. Przekonamy się jeszcze, że już w *Apologii dobra*, a nawet w *Duchowych podstawach życia*, występują wątki wyraźnie zapowiadające eschatologiczny „pesymizm” i „katastrofizm” *Trzech rozmów*. Toteż właśnie *Apologię dobra* traktuję tu jako dzieło najbardziej reprezentatywne dla filozofii moralnej Sołowjowa i prezentujące ją w najpełniejszej i najdojrzałszej postaci. Sądzę też, że inne warianty jego filozofii moralnej, przed-

<sup>9</sup> Por. J. Dobieszewski: *op. cit.*, rozdz. „Problem jedności i przemian stanowiska filozoficznego Sołowjowa”, s. 54–75.

<sup>10</sup> Por. J. Krasicki: *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 7–9; na ten temat por. też: J. Dobieszewski: *op. cit.*, s. 61–67.



stawione w *Krytyce zasad abstrakcyjnych i Trzech rozmowach*, nie mówiąc już o *Duchowych podstawach życia*, pod wieloma względami dają się uzgodnić ze stanowiskiem charakterystycznym dla *Apologii dobra*.

## Misja filozofii moralnej

Sołowjow uchodzi za pierwszego rosyjskiego filozofa wielkiego formatu, jednakże on sam przed długi czas uważał, że jego koncepcje właściwie nie należą już do historii filozofii, lecz otwierają nową epokę tak zwanej swobodnej teozofii [*swobodnaja tieosofija*]. Podobnie jak Fiodorow był przekonany, że historia filozofii w zasadzie dobiegła końca, aczkolwiek nie poddawał jej tak miażdżącej krytyce jak autor *Supramoralizmu*<sup>11</sup>. W swobodnej teozofii widział nową jakość, a zarazem wyższe stadium filozofii i nawet nazywał ją niekiedy „filozofią prawdziwą” [*istinmaja filozofija*]<sup>12</sup>. Zdaniem Sołowjowa wszelkimi procesami rozwojowymi, zarówno naturalnymi, jak i historycznymi, rządzi prawo, na mocy którego pierwotna niezróżnicowana jedność w pewnym momencie rozpada się na skonfliktowane ze sobą elementy, a te przez jakiś czas rozwijają się niezależnie od siebie, by następnie zjednoczyć się w syntezie wyższego rzędu. Postulowana przez rosyjskiego myśliciela swobodna teozofia miała być syntezą nauki, filozofii i teologii, które w swoim czasie wyłoniły się z pierwotnej teozofii. Cała dotychczasowa historia filozofii była w tej perspektywie niezbędnym okresem przygotowawczym, bez którego nowe, wyższe stadium wiedzy nie mogłoby w ogóle zaistnieć. Z naszego punktu widzenia najistotniejsze jest to, że wedle Sołowjowa *prawdziwa filozofia* mia-

<sup>11</sup> Por. G. Fłorowskij: *op. cit.*, s. 309.

<sup>12</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Filozofskie naczata celnogo znanija* [w:] *idem: Połnoje sobranije soczinienij i pisiem w dwadcati tomach. Sozczinienija w piatmadcati tomach*, t. 2, Moskwa 2000, s. 233–234.

ła przyczynić się do duchowego przeobrażenia człowieka i przypisać jego zjednoczenie z Absolutem. Miała więc do spełnienia – i myśliciel niejednokrotnie wyraźnie to stwierdza – posłannictwo moralne<sup>13</sup>.

W *Apologii dobra* Sołowjow nie odwoływał się już do idei swobodnej teozofii, natomiast dość obszernie wypowiadał się na temat zadań i specyfiki filozofii moralnej. W tym okresie charakterystyczne dla jego stanowiska było położenie nacisku na niezależność filozofii moralnej od pozytywnej religii i filozofii teoretycznej (epistemologii i metafizyki). O niezależności filozofii moralnej od religii, zdaniem Sołowjowa, świadczyła już prosta autopsja ludzkiej rzeczywistości, w której zarówno ludzi prawych, jak i nikczemnych spotykamy wśród przedstawicieli najróżniejszych wyznań. Jej potwierdzeniem był także przebieg międzywyznaniowych dysput – przedstawiciele różnych religii zawsze starają się w nich wykazać moralną wyższość swej wiary, odwołując się do uznawanych przez obie strony przekonań, które zatem „nie mogą same w sobie zależeć od wyznaniowych różnic”<sup>14</sup>. Znacznie bardziej rozbudowana i złożona była argumentacja na rzecz tezy o niezależności filozofii moralnej od filozofii teoretycznej. Sołowjow twierdził, że z punktu widzenia filozofii moralnej rozstrzygnięcia kwestii epistemologicznych, jakiegokolwiek by były, okazują się pozbawione znaczenia. Konstruuując filozofię moralną, wychodzimy bowiem od idei dobra i danych doświadczenia, „badamy jedynie nasz wewnętrzny stosunek do naszych własnych działań”<sup>15</sup>, a skoro tak, nieistotne są dla nas ustalenia dotyczące poznawalności niezależnej od nas, obiektywnej rzeczywistości. Samo jej istnienie jest wprawdzie sporne, jednakże nie odbiera to sensu filozofii moralnej, ponieważ nakazy etyki odznaczają się wysokim stopniem oczywistości, w przeciwieństwie do tez powątpiewających w istnienie

<sup>13</sup> Por. *ibidem*, s. 232–234.

<sup>14</sup> W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, *op. cit.*, s. 63.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 64.

świata sceptyków, które są właśnie tylko wątpliwościami i nie stanowią dla nich przeciwwagi. Zdaniem Sołowjowa nawet konsekwentny solipsyzm nie czyniłby refleksji moralnej jałową, gdyż zajmuje się ona oceną nie tylko naszych działań w stosunku do innych, ale i odpowiadających im wewnętrznych stanów podmiotu”. Jeśli sprzeczne z godnością moralną jest złośczenie się na żywego człowieka, to w jeszcze większym stopniu jest z nią sprzeczne złośczenie się na czcze widmo [...]”<sup>16</sup>. Nieistotne okazywało się na koniec także zagadnienie wolności woli, do którego w filozofii moralnej przywiązuje się zawsze ogromną wagę. O trudnościach, jakie nastroczała Sołowjowowi ta kwestia, będzie jeszcze mowa, na razie ograniczmy się do stwierdzenia, że nie widział on zagrożenia dla filozofii moralnej we właściwie pojętym, to jest rozróżniającym między przyczynowością materialną, psychologiczną i idealną, determinizmie. W przypadku zachowań moralnych mamy do czynienia z determinacją idealną, to jest z uwarunkowaniem woli przez ideę dobra. Wolna wola, jeśli w ogóle istnieje, przejawia się w irracjonalnym sprzeciwie wobec tego rodzaju determinacji. Udzielenie wiążącej odpowiedzi na pytanie, czy jest on możliwy, wymaga zgłębienia idei Dobra przez filozofię moralną<sup>17</sup>. Tak więc nie tylko ze względów „praktycznych” i „życiowych”, ale i w planie czysto teoretycznym, przynajmniej w wypadku niektórych klasycznych problemów, ma ona pierwszeństwo w stosunku do metafizyki<sup>18</sup>.

Uważa się na ogół, że w kwestii autonomii i specyfiki filozofii moralnej Sołowjow zajął w *Apologii dobra* zupełnie inne stanowisko niż w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*, której pierwsza część poświęcona została w całości problematyce etycznej. Jego własne wypowiedzi nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że zdawał sobie sprawę z zachodzącej tu różnicy<sup>19</sup>. W *Krytyce zasad*

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 67.

<sup>17</sup> Por. *ibidem*, s. 74.

<sup>18</sup> Por. *ibidem*, s. 176

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, s. 59.

*abstrakcyjnych* głosił tezę o zależności filozofii moralnej od filozofii teoretycznej, zaś istnienie niezależnej od podmiotu rzeczywistości, a ściślej: innych podmiotów, uważał za warunek możliwości działania moralnego i moralnej refleksji<sup>20</sup>. Stanowi to niewątpliwie o istotnej różnicy tłumaczącej tendencję do przeciwstawiania sobie tych dwu ważnych prac. Wystarczy jednak przyrzeć się im nieco bliżej, by uświadomić sobie, że nie można tego czynić w sposób nazbyt kategoriyczny, ignorując występujące między nimi zbieżności, i że z innego punktu widzenia mamy tu pod wieloma względami do czynienia z godną uwagi ciągłością. W *Krytyce zasad abstrakcyjnych* Sołowjow nie wyprowadza bynajmniej filozofii moralnej ze skonstruowanej wcześniej filozofii teoretycznej, co byłoby zupełnie naturalne przy założeniu, iż ta pierwsza zależna jest od tej drugiej. Porządek wywodu jest inny. Filozof zaczyna od ustalenia norm postępowania moralnego i opisu doskonałej etycznie ludzkiej wspólnoty, a następnie przeszedłszy do filozofii teoretycznej, stwierdza, iż ów „bezwzględnie pożądanym” sposób zorganizowania rzeczywistości odpowiada idealnym podstawom bytu i jest możliwym do zrealizowania w empirii. I tutaj autonomia filozofii moralnej nie zostaje całkowicie uchylona, albowiem byt nie determinuje bezpośrednio norm i ideałów moralnych, lecz tylko przesądza o możliwości ich ucieleśnienia. Zależność filozofii moralnej od filozofii teoretycznej polega na tym, że norma niemożliwa do zrealizowania traciłaby sens, lecz nie na tym, że normy wypracowane są z bytu. W *Apologii dobra* optyka jest w gruncie rzeczy dość podobna – i tu Sołowjow zmierza do wykazania, że dobro nie jest oderwanym od rzeczywistości fantazmem, aczkolwiek tym razem ważnym ogniwem argumentacji staje się teza o niezależności filozofii moralnej od religii i filozofii teoretycznej. Warto przy tym podkreślić, że niektóre jej przesłanki,

<sup>20</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Krytyka otwleczonych naczał* [w:] *idem: Połnoje so-branije soczinienij i pisiem w dwadcati tomach. Soczinienija w piatnadcati tomach*, t. 3, Moskwa 2001, s. 113, 176–177.

na przykład twierdzenie o możliwości pogodzenia determinizmu z filozofią moralną, pojawiają się już w *Krytyce*.... Innym elementem tej argumentacji, jak przekonamy się nieco dalej, jest teza, iż możliwość empirycznego zaistnienia Dobra zagwarantowana jest przez szczególny charakter samego Dobra. Zdaniem Sołowjowa problem ten nie został rozwiązany przez Kanta, u którego nie ma żadnej gwarancji, że ideały moralne mogą być w ogóle urzeczywistnione i że cała filozofia moralna nie jest jedynie zawieszoną w próżni utopią – zbiorem niewykonalnych *pia desideria*. Sołowjow konsekwentnie zmierza do przezwyciężenia tej słabości Kantowskiej filozofii moralnej, skądinąd cenionej przezeń bardzo wysoko i uważanej za początek nowej epoki w historii refleksji etycznej. Różnica między jego wczesnym a późnym stanowiskiem polega na tym, że początkowo gotów jest dla osiągnięcia tego celu zgodzić się nawet na pewne ograniczenie autonomii refleksji moralnej, pod koniec życia wierzy zaś, że można tego dokonać, nie idąc na żadne kompromisy.

Wyłania się oczywiście pytanie, czy filozofia moralna, tak jak wcześniej swobodna teozofia, ma do spełnienia jakiegoś ważnego dla dziejów świata posłannictwo. Odpowiedź nie jest bynajmniej oczywista. Rozsiane w tekście obszernego traktatu uwagi o jej powołaniu nie układają się w całość wolną od sprzeczności. Z jednej strony Sołowjow stwierdza, że celem filozofii moralnej jest jedynie dogłębne poznanie idei Dobra i ogólnych warunków jej urzeczywistnienia; zastrzega, że żadne argumenty filozoficzne nie są w stanie wpłynąć na osoby, które świadomie wybrały drogę złą; odżegnuje się od moralizatorstwa. Niekiedy sugeruje wręcz, że filozofia moralna jest, niczym matematyka, nauką abstrakcyjną, badającą jedynie warunki realizacji ideałów moralnych<sup>21</sup>. Z drugiej strony: jeśli dąży ona do poznania idei Dobra, a jej poznanie zwiększa siłę determinacji idealnej, bez której nie do pomyślenia są moralne działania, trudno zaprzeczyć, że filozofia moralna przyczynia się do etycznego postępu świata i jego

<sup>21</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, *op. cit.*, s. 310.

realnej przemiany. W *Apologii dobra* bez trudu znajdziemy miejsca, w których myśl ta została wyrażona co najmniej *implicite*<sup>22</sup>. Wydaje się, że ze sprzecznościami w wypowiedziach Sołowjowa na temat powołania filozofii moralnej można się uporać dopiero wówczas, gdy uzna się, że niektóre z nich mają charakter czysto deklaracyjny. Czytając *Apologię dobra*, szybko przekonujemy się, że filozofia moralna nie jest dlań abstrakcyjną nauką, lecz walką o zbawienie człowieka i świata. Czuje się to niemal na każdej stronie. Nie jest też wcale prawdą, że rosyjski myśliciel wyrzeka się moralizatorstwa – w wielu miejscach okazuje się zjadliwym i pełnym demaskatorskiej pasji moralistą.

## Wina Mądrości

Jeszcze większe trudności interpretacyjne nastęrcza Sołowjowska filozofia zła, czego większość badaczy od dawna stara się nie dostrzegać. W literaturze przedmiotu zdecydowanie przeważa pogląd, iż Sołowjow przez długi czas był niedostatecznie uwrażliwiony na problem zła i że rozwiązanie, które zaproponował, nie wykraczające poza tak zwaną prywatną koncepcję zła, stanowi świadectwo nadmiernego optymizmu metafizycznego. Notorycznie też przeciwstawia się koncepcję zła przedstawioną w *Duchowych podstawach życia*, *Wykładach o Bogoczości* i innych tekstach z „okresu optymistycznego” głębszej jakoby, bo wreszcie dostatecznie pesymistycznej, filozofii zła z *Trzech rozmów*<sup>23</sup>. Nie wnikając w genezę tej tradycji interpretacyjnej i przyczyny popularności podobnego ujęcia, powiem tylko, że wydaje mi się ono częściowo błędne, a częściowo

<sup>22</sup> Por. np. *ibidem*, s. 73.

<sup>23</sup> Por. np. G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 194; S. A. Lewickij: *Oczerki po istorii russkoj filozofskoj i obščestwiennej mysli*, t. 1–2, Frankfurt / Main 1981, s. 201, 203; K. Moczulskij: *op. cit.*, s. 118.

co najmniej dyskusyjne. Stanowczo nie zgadzam się z tezą, że Sołowjow był kiedykolwiek niewrażliwy na problem zła, i zupełnie inaczej oceniam jego „pierwszą” metafizykę zła. Trudno zresztą mówić o jakiegokolwiek „drugiej”. *Trzy rozmowy* wraz z *Krótką opowieścią o Antychryście* są tekstem literackim, a nie dyskursywnym, i mogą być interpretowane na różne sposoby. Jednakże jakkolwiek będziemy je odczytywać, nie da się z nich wyprowadzić filozofii zła równie dopracowanej i precyzyjnej jak stanowisko prezentowane przez Sołowjowa do połowy lat dziewięćdziesiątych.

Prezentacja „pierwszej”, i w gruncie rzeczy jedynej, Sołowjowskiej metafizyki zła wymaga powiedzenia kilku słów na temat wypracowanej przez rosyjskiego myśliciela filozofii Boga. Ograniczam się tu oczywiście do minimum niezbędnego z punktu widzenia naszych rozważań, które w żadnym wypadku nie może być traktowane jako jej wyczerpująca rekonstrukcja. Stworzona przez Sołowjowa filozofia Absolutu, czerpiąca ze źródeł gnostyckich, neopłatońskich i z niemieckiego idealizmu, jest zresztą bardzo powikłana i w wielu miejscach niejasna, co przyznawali nawet tak wytrawni historycy idei jak Zdziechowski czy Kojève<sup>24</sup>. Sołowjow z jednej strony wdaje się w zupełnie nie budzące zaufania, nazbyt katafaticzne spekulacje na temat wewnętrznej struktury Absolutu, a z drugiej – wykazuje mało dbałości o pojęciową precyzję. Znaczenie używanych przez niego kategorii jest płynne, a gdy niektóre z nich zaczyna dość arbitralnie ze sobą utożsamiać, pojawia się co najmniej niebezpieczeństwo werbalizmu<sup>25</sup>. Istotę jego metafizyki stanowi przekonanie o dwoistości Absolutu. Zdaniem Sołowjowa bycie w ogóle ma charakter relatywny i polega na przejawianiu się: istnienie jest manifestowaniem się istniejącego [*suszczeye*]. Stwierdzenie to stosuje się zarówno do bytów stworzonych, jak i do Absolutu. Oznacza to jednak, że Absolut musi być wewnętrznie rozszcze-

<sup>24</sup> Por. M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 337; A. Kożew: *op. cit.*, s. 107.

<sup>25</sup> Por. *ibidem*.

piony na to-co-się-przejawia i na to-wobec-czego-przejawia-się to-co-się-przejawia. Sformułowanie takie brzmi może dość sztucznie, jednakże w moim przekonaniu dobrze oddaje intencję Sołowjowa i wątpię, by jego myśl, nie zniekształcając jej, dało się przekazać w prostszy sposób. Oba bieguny Absolutu – w terminologii Sołowjowa: istniejące jako takie i *materia prima* – wzajemnie się warunkują, wchodząc ze sobą w skomplikowane pozczasowe relacje. *Materia prima* w stopniu, w jakim jest określana przez pierwszy biegun Absolutu i przyjmuje jego projekcję, staje się ideą, przy czym idea jest wewnętrznie zróżnicowanym, stanowiącym jedność w wielości, konkretnym bytem, który ma charakter osobowy i którego momenty również są osobami-monadami. Z czasem – tu właśnie daje o sobie znać skłonność do ekwiwokacji – idea zaczyna być utożsamiana z Sofią – Bożą mądrością i zarazem Duszą świata, mającą charakter osobowy i obdarzoną wolnością<sup>26</sup>. W tym momencie możliwe staje się już sformułowanie wyjściowej postaci filozofii zła: doczesny, naznaczony złem świat, w którym żyjemy, Sołowjow uznaje za produkt upadku Sofii, która oddzieliła się od Absolutu. W kolejnej wersji swej metafizyki Sofię, początkowo identyfikowaną z Duszą Świata, zaczyna konsekwentnie od niej odróżniać – upadek okazuje się wyłącznie udziałem Duszy Świata, Sofia pozostaje zaś jej idealnym odpowiednikiem<sup>27</sup>. Rozgraniczeniu temu towarzyszy co najmniej skłonność do identyfikowania Duszy Świata z *materiae primae*, podczas gdy Sofia nadal utożsamiana jest z ideą<sup>28</sup>. Jednocześnie pojawia się tendencja do rozpatrywania powstania świata i narodzin zła jako skutków przyzwolenia Boga na zrealizowanie się ukrytej w nim samym i dotąd utrzymywanej pod kontrolą negatywnej potencji chaosu<sup>29</sup>. Obie te optyki można ze sobą pogodzić, przyjąwszy że

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 108, 118.

<sup>27</sup> Por. M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 328; J. Krasicki: *op. cit.*, s. 77–78.

<sup>28</sup> Por. M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 336; A. Kożew: *op. cit.*, s. 126.

<sup>29</sup> Por. M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 338; J. Krasicki: *op. cit.*, s. 79.



chaos uwalnia się w wyniku odpadnięcia Duszy Świata, któremu wcześniej Bóg zapobiegał, ograniczając jej wolność<sup>30</sup>. We wszystkich wersjach skutkiem upadku Sofii (Duszy Świata) jest jedynie jej oddalenie się od Absolutu, a nie całkowite z nim zerwanie<sup>31</sup>. Gdyby miało miejsce to drugie, zamiast narodzin świata nastąpiłoby unicestwienie Sofii, co trudno sobie w ogóle wyobrazić. Dzięki zachowaniu przez nią więzi z Absolutem możliwe jest jej podźwignięcie się i reintegracja<sup>32</sup>. Całe dzieje stworzenia, jego naturalna ewolucja, a później historia człowieka, to w istocie nic innego jak mozolne odradzanie się Sofii<sup>33</sup>. W pewnej fazie owego procesu pojawia się człowiek, który jest świadomością świata i za którego sprawą dochodzi do istotnego zakłócenia: powtórnego upadku, oznaczającego spowolnienie procesu powrotu do Boga, ale nie regres do punktu wyjścia<sup>34</sup>.

Wszystkim wskazanym właśnie wariantom Sołowjowskiej metafizyki zła, przy całym ich zróżnicowaniu, właściwe są jednak pewne cechy wspólne, toteż nietrudno sprowadzić je do syntezy. Zło zawsze jest tu następstwem poprzedzającej dzieje świata katastrofy: pierwszego, „wielkiego”, upadku Sofii. Drugi, „mały”, upadek człowieka jest chyba wątkiem mniej istotnym, wprowadzonym, jak się wydaje, w ramach ustępstw na rzecz ortodoksji. Przyczyny zła są więc nadnaturalne i pozaświatowe<sup>35</sup>. To pierwsza cecha szczególna Sołowjowskiej filozofii zła. Jeśli uwzględnimy wyjątkowy status Sofii, uda nam się uchwycić drugą. Otóż Sofia, a w innych wariantach Dusza Świata, jest zarazem bytem osobowym i kategorią ontologiczną.

<sup>30</sup> Por. A. Kożew: *op. cit.*, s. 124.

<sup>31</sup> Por. *ibidem*, s. 125.

<sup>32</sup> Por. *ibidem*, s. 126; M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 338–339.

<sup>33</sup> Por. A. Kożew: *op. cit.*, s. 126–127; K. Moczulskij: *op. cit.*, s. 116; M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 339–340.

<sup>34</sup> Por. A. Kożew: *op. cit.*, s. 126–127; M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 339.

<sup>35</sup> Por. S. N. Bułgakow: *Czto dajot sowriemiennomu soznaniu filosofija Władimira Sołowjowa?* [w:] *Kniga o Władimirie Sołowjowie* [red.] B. Awierin, D. Bazanowa, Moskwa 1991, s. 414–415; J. Krasicki: *op. cit.*, s. 59.

Teza o jej konkretnym i personalnym statusie ma dla Sołowjowa pierwszorzędne znaczenie<sup>36</sup> – wszak trzykrotnie z nią rozmawiał (!) – i trudno wyobrazić sobie głębszą dezinterpretację jego myśli niż potraktowanie Sofii jako literackiej personifikacji czy alegorii. Oznacza to jednak, że jej upadek jest zarazem występnym działaniem wolnego podmiotu i przemianą dokonującą się w samym bycie. Sołowjow proponuje więc ujęcie będące syntezą moralnej i ontologicznej koncepcji zła (czy też ujęcie znoszące między nimi opozycję). Trzecim charakterystycznym elementem jego stanowiska jest słabo zaznaczona obecność, czy wręcz brak, idei samowzbogacającej się alienacji. Upadek nie jest tu raczej koniecznym warunkiem ewolucji Absolutu – co koncepcję Sołowjowa w istotny sposób odróżnia od myśli tak silnie oddziałującego nań Schellinga<sup>37</sup>.

Wystarczy o tym pamiętać, aby zrozumieć, jakim nadużyciem było sugerowanie, że rosyjski filozof przez większą część życia nie miał dogłębnego doświadczenia obecności zła i traktował je jako wielkość niewiele znaczącą w całości stworzenia. Zło „zakorzenione” w zaświatach nie może być traktowane jako nieistotny i łatwo usuwalny defekt bytu, a nieobecność idei samowzbogacającej się alienacji całkowicie uniemożliwia potraktowanie go jako elementu zawczasu uwzględnionego w opatrnościowej kalkulacji<sup>38</sup>. Pewnym usprawiedliwieniem dla błędnych interpretacji Sołowjowskiej metafizyki zła może być natomiast specyficzny

<sup>36</sup> Por. np. M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 336; A. Walicki: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 553; S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 192.

<sup>37</sup> Por. A. Kożew: *op. cit.*, s. 132; także G. Fłorowski: *op. cit.*, s. 318.

<sup>38</sup> Nie zdaje sobie z tego sprawy autor obszernego polskiego studium na temat Sołowjowskiej filozofii zła Jan Krasicki. W pewnym miejscu trafnie spostrzega on wprawdzie, że wczesny Sołowjow nie był bynajmniej jednoznacznym optymistą, a późny pesymistą, jednakże w swej, poza tym cennej, rozprawie nie wyprowadza z tej konstatacji właściwych wniosków i wielokrotnie wypowiada sprzeczne z nią sądy. Por. J. Krasicki: *op. cit.*, s. 7, 13, 14, 19, 147, *pass.*

status Sofii jako podmiotu moralnego i zarazem osobnej sfery ontologicznej. Jeśli uwzględnia się wyłącznie pierwszy aspekt, łatwo uznać Sołowjowa za myśliciela dostrzegającego jedynie zło moralne, a nie ontologiczne, tymczasem dla tego rodzaju koncepcji rzeczywiście dość charakterystyczna jest tendencja do optymizmu i traktowania zła jako iluzorycznej w jakiejś mierze „nadbudowy” nad „prawdziwym” bytem. Rzecz w tym jednakże, iż Sofia ma tu właśnie dwa aspekty, a Sołowjow wielokrotnie kładzie nacisk na ontologiczne następstwa jej „moralnego” błędu i, w konsekwencji, ontologiczny charakter zła. Dzieje się tak chociażby we wszystkich fragmentach, gdzie nawiązując do Ewangelii św. Jana, mówi o pogrążeniu świata w złu<sup>39</sup>. Znakoimita większość piszących o nim badaczy, niezależnie od swych preferencji interpretacyjnych, najzupełniej słusznie stwierdza, że skutkiem upadku Sofii stała się jej wewnętrzna dezorganizacja. Sofia, będąca osobą, a zarazem żywą, konkretną wszechjednością partycypujących w niej osób (idei, monad) popadła w stan chaosu i wewnętrznego skłócenia. Każdy z jej elementów dąży do egoistycznej afirmacji kosztem innych, co staje się z kolei przyczyną powszechnego cierpienia i wszechwładzy śmierci. Podobnie jak Fiodorow, i do pewnego stopnia pod jego wpływem, Sołowjow często mówi o śmierci jako o skrajnej manifestacji zła i wyjątkowo drastycznym przypadku pogwałcenia porządku wszechjedności<sup>40</sup>. Aby uchwycić intuicję, która dała początek tej metafizyce, należy jednak uświadomić sobie coś, co nieraz uchodziło uwadze nawet wnikliwych badaczy – że w upadłym świecie chaos wdarł się głęboko do wnętrza każdej cząstki bytu<sup>41</sup>. Stwo-

<sup>39</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Duchownyje osnovy żyznj* [w:] *idem: Izbrannyje proizwiedienija*, Rostow na Donu 1998, s. 123, 181, 187; por. M. Zdziechowski: *op. cit.*, s. 317.

<sup>40</sup> Por. O. S. Pugachev: *The Problem of Moral Absolutes in the Ethics of Vladimir Solov'ev*, „Studies in East European Thought” 1996, nr 48, s. 220; J. Krasicki: *op. cit.*, s. 41–46.

<sup>41</sup> Por. K. Moczulskij: *op. cit.*, s. 116; G. Fłorowskij: *op. cit.*, s. 314.

rzenie nie jest tu zaburzonym akordem, w którym poszczególne głosy brzmią czysto i tylko wskutek jakiegoś przesunięcia nie tworzą doskonałej harmonii, ale dysonansem, w którym żaden głos nie jest już nastrojony na właściwy ton, odkąd zaburzona została harmonia. Dlatego też stwierdzenie, iż Sołowjow był rzecznikiem prywatycznej koncepcji zła<sup>42</sup>, budzi poważne wątpliwości i nie powinno być pochopnie, bez zastrzeżeń wypowiedane. Nie chodzi przy tym bynajmniej o szczegóły, o literę jego nauki, ale o jej ducha. Moim zdaniem, niewiele ma ona wspólnego z prywatyczną koncepcją zła, której klasycznymi przedstawicielami byli św. Augustyn i św. Tomasz. Cechą charakterystyczną ujęcia zła jako *privatio boni* jest uwypuklenie doskonałości i harmonii stworzenia, postrzeganego jako kosmos zhierarchizowanych bytów, które różnią się jedynie co do stopnia doskonałości. Zło może być weń wniesione wyłącznie za sprawą ludzkiej woli dokonującej niewłaściwych, ignorujących hierarchię dóbr, wyborów. Upadłe stworzenie Sołowjowa z pewnością nie jest tego rodzaju kosmosem, dysharmonia stanowi jego najbardziej uderzający rys, a aktualna kondycja poszczególnych bytów czyniłaby je niegodnymi istnienia, gdyby nie były w stanie ewoluować wraz z całością, zmierzając do Absolutu<sup>43</sup>. Cała oryginalność koncepcji Sołowjowa polega na tym, że stara się on odejść od prywatycznej koncepcji zła tak dalece, jak tylko jest to możliwe, nie przechodząc jednocześnie na pozycje dualistyczne.

## Chrześcijański nadczłowiek

Z wielu powodów, przede wszystkim ze względu na rolę człowieka w procesie powrotu Sofii do Absolutu, Sołowjowska metafizyka zła dość ściśle łączyła się z refleksją antropolo-

<sup>42</sup> Por. K. Moczulskij: *op. cit.*, s. 206; J. Krasicki: *op. cit.*, s. 19.

<sup>43</sup> Por. W. Sołowjow: *Krasota w prirodie* [w:] *idem: Izbrannyje proizwiedienija*, *op. cit.*, s. 290.

giczną. Zdążyliśmy już powiedzieć, że antropologiczne koncepcje Sołowjowa w zasadzie nie ewoluowały, nie znaczy to jednak, że ich odtworzenie nie nastręcza żadnych trudności. Wynikają one chociażby stąd, że w jego antropologii można wyróżnić co najmniej trzy plany, związane z trzema znaczeniami słowa „człowiek”. Mamy tu więc dociekania na temat ludzkości idealnej, utożsamianej z Sofią i wiecznie istniejącej w Bogu; ludzkości jako podmiotu zbiorowego i wreszcie człowieka jako indywiduum. Między owymi planami istnieją oczywiście liczne zależności, jednakże nie zawsze są one łatwo uchwytne.

Charakterystyczną cechą Sołowjowskiej antropologii jest przekonanie o istnieniu w głębi Absolutu wiecznej Ludzkości, zjednoczonej z Bogiem (pierwszym biegunem Absolutu, istniejącym-jako-takim) za pośrednictwem Logosu. Z właściwą sobie skłonnością do ekwiwokacji Sołowjow utożsamia ją z Sofią, od pewnego momentu, jak pamiętamy, identyfikowaną z ideą stworzenia. Istniejąca w czasie i przestrzeni, empiryczna ludzkość jest jej niedoskonałym, zdeformowanym odzwierciedleniem. Ponieważ zachowała z nią więź i, w konsekwencji, więź z Absolutem, regeneruje się w toku długotrwałego procesu i w przyszłości dostąpi przebóstwienia.

Teza, że empiryczna ludzkość jest bytem potencjalnie boskim, zyskuje dodatkowe uzasadnienie i staje się bardziej treściwa w kontekście Sołowjowskiej koncepcji procesu kosmicznego, którą można określić jako ewolucjonistyczno-kreacjonistyczną. Zgodnie z jej założeniami stworzenie, począwszy od poziomu nieożywionej materii, mocą własnej dynamiki jest w stanie organizować się tylko w pewnych granicach, wytwarzając formy, które umożliwiają kolejne interwencje Boga, niezbędne by nastąpiło przejście na wyższy szczebel ewolucji (na przykład od świata mineralnego do roślinnego, od roślinnego do zwierzęcego, od zwierzęcego do ludzkiego). Wyższe formy nie dają się wyprowadzić z niższych, lecz muszą być stworzone (w tym sensie koncepcja Sołowjowa jest kreacjonizmem), co może nastąpić dopiero wówczas, gdy rozwijające się swobodnie

od momentu poprzedniej kreacji formy niższe osiągną niezbędny stopień złożoności (w tym sensie jest ona ewolucjonizmem). Proces kosmiczny, powiada Sołowjow, wchodzi właśnie w decydującą fazę – pojawiła się już, lub niebawem pojawi, możliwość finalnego przełomu, jakim byłoby przeobrażenie istniejącego w tej chwili *człowieka naturalnego* w *człowieka duchowego*. Ewolucyjnym precedensem, który ów przełom wyraźnie zapowiada, były narodziny indywidualnego Bogoczłowieka – Jezusa. Samo określenie „człowiek naturalny” brzmi zresztą nieco myląco. Sołowjow podkreśla, że człowiek naturalny jest już istotą wyposażoną w pierwiastek duchowy, o czym świadczy przede wszystkim jego zdolność do moralnego doskonalenia się. Czyni to zeń jedyny we wszechświecie byt zdolny do przyjmowania łaski, które dokonuje się w wolności i stosownie do osiągniętego poziomu moralnego. Jeśli ludzkość osiągnie w przyszłości odpowiedni stopień moralnej doskonałości, możliwe stanie się jej przebóstwienie dzięki udzielonej przez Boga łasce. Będzie to zarazem przebóstwienie całego kosmosu, gdyż człowiek jest pośrednikiem między światem boskiej idei a stworzeniem – jego aktywność umożliwia realizację idei w materialno-przyrodniczym substracie, w wyniku czego chaotyczny świat w coraz większym stopniu przekształca się w harmonijną wszechjedność.

Uważa się na ogół, że Sołowjow był przekonany o bliskości finału ewolucji i końcowego przeobrażenia – na tym między innymi miał polegać jego optymizm, tak chętnie eksponowany przez badaczy<sup>44</sup>. W zasadzie jest to prawdą, warto jednak zwrócić uwagę, że w jego tekstach nie brak wypowiedzi, z których wynika, że ludzkość ma przed sobą jeszcze długą drogę. W *Filozoficznych zasadach wiedzy integralnej* powiada na przykład, że nie wiemy, w jakim jest ona wieku, a zatem nasze zdolności do poznania metafizycznego i intelektualnej intuicji mogą znajdować się w ta-

<sup>44</sup> Por. np. L. M. Łopatin: *Filozofskoje mirosozercanije W. S. Sołowjowa* [w:] *idem: Filozofskie charakteristiki i rieczki*, Moskwa 1995, s. 110; S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 201–202; G. Fłorowski: *op. cit.*, s. 308.

kim stadium jak mowa u trzymiesięcznego dziecka<sup>45</sup>. Z naszego punktu widzenia, ważne jest w tej chwili to, że wedle Sołowjowa proces kosmiczny zmierza do przewyciężenia przez człowieka własnego statusu i przejścia w wymiar supranaturalny. Wziąwszy to pod uwagę, trudno się dziwić, że Sołowjow zainteresował się myślą współczesnego mu i już sławnego Nietzschego<sup>46</sup>. Nietzscheański ideał nadczłowieka wydawał mu się tyleż intrygujący, co niebezpieczny. Zasługą Nietzschego – powiadał – jest zwrócenie uwagi na doniosłość problemu, dobitne postawienie pytania o możliwość przewyciężenia przez człowieka swej dotychczasowej kondycji<sup>47</sup>, jednakże rozwiązanie, które zaproponował, należy uznać za całkowicie absurdalne. Autentyczne nadczłowieczeństwo zakłada przewyciężenie śmierci, a taką perspektywę otwiera jedynie chrześcijaństwo, będące religią Bogocłowieka i zmartwychwstania; Nietzsche tymczasem niedorzecznie pragnął, aby to człowiek naturalny wznosił się o własnych siłach do poziomu boskości<sup>48</sup>. Podobne roszczenie już w *Duchowych podstawach życia* zostało uznane za śmiertelnie niebezpieczną falsyfikację prawdy i skojarzone z postacią Antychrysta<sup>49</sup>. Zdaniem niektórych badaczy główny bohater włączony do *Trzech rozmów Krótkiej opowieści o Antychryście*, dziwnego apokryfu Sołowjowa, w którym problem zafalszowania wartości znalazł się w centrum uwagi, został celowo wyposażony w rysy Nietzschego, co wpływa

<sup>45</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Filosofskie naczała celnego znanija*, *op. cit.*, s. 242; por. też *idem*: *Kritika otwleczonnych naczał*, *op. cit.*, s. 115.

<sup>46</sup> Por. Ju. W. Sinieokaja: *Rubież wiekow: russkaja sud'ba swierchczelowieka Niczsche* [w:] *Fridrich Niczsche i filozofija w Rossii. Sbornik statiej*, [red.] N. W. Motroszyłowa, Ju. W. Sinieokaja, Sankt-Pietierburg, 1999, s. 64; por. W. S. Sołowjow: *Idieja swierchczelowieka* [w:] *idem*: *Izbrannoje*, Moskwa 1990.

<sup>47</sup> Por. *ibidem*; A. M. Lane: *Nietzsche Comes to Russia: Popularization and Protest in the 1890s* [w:] *Nietzsche in Russia* [red.] B. G. Rosenthal, Princeton 1986, s. 66.

<sup>48</sup> Por. N. W. Motroszyłowa: *Wł. Sołowjow i F. Niczsche. Poisk nowych filozofskich paradigm* [w:] *Fridrich Niczsche i filozofija w Rossii. Sbornik statiej*, *op. cit.*, s. 53; Ju. W. Sinieokaja: *op. cit.*, s. 64–65; A. M. Lane: *op. cit.*, s. 66.

<sup>49</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Duchownyje osnovy żyznj*, *op. cit.*, s. 255.

na wymowę całego utworu i czyni zeń w jakiejś mierze antynie-tzscheańską diatrybę<sup>50</sup>. Stanowisko Sołowjowa było w znacznym stopniu prototypem postawy właściwej później myślicielom rosyjskiego renesansu, którzy wysoko cenili Nietzschego, ale jego koncepcji nadczłowieka przeciwstawiali własne warianty ideału Bogoczłowieczeństwa, nawiązujące do pomysłów Sołowjowa i zarazem je modyfikujące<sup>51</sup>. W wypadku Sołowjowa, inaczej niż w wypadku jego następców i w pewnym sensie uczniów, nie może być jednak mowy o czerpaniu w jakiegokolwiek formie inspiracji z myśli Nietzschego<sup>52</sup>.

Mówiąc o Bogoludzkim procesie kosmicznym, zajmowaliśmy się losami i powołaniem ludzkości empirycznej. Czytelnik mógł jednak z łatwością zauważyć, że w kilku miejscach wyraziliśmy się w sposób dwuznaczny – wszak określenie *człowiek* może odnosić się zarówno do ludzkości, jak i do indywiduum. Podobne dwuznaczności nie są przypadkowe, lecz wynikają z samej istoty Sołowjowskiej antropologii i stanowiącej jej ważny składnik koncepcji ludzkości empirycznej jako zbiorowego podmiotu. Porównawszy od *Filozoficznych zasad wiedzy integralnej* poprzez *Krytykę zasad abstrakcyjnych* aż po *Apologię dobra*, Sołowjow traktuje ludzkość jako swoisty byt, będący konkretnym, nie dającym się sprowadzić do sumy jednostek podmiotem, a jak niekiedy twierdzi, także rozwijającym się żywym organizmem, który od organizmów zwierzęcych różni się tym, że „w określonej mierze jest wytworem swojej własnej świadomej działalności”<sup>53</sup>. Pojętej w ten sposób ludzkości przypisuje zdolność moralnego doskonalenia się i przewiduje, że u kresu dziejów będzie ona musiała dokonać

<sup>50</sup> Por. G. Przebinda: *op. cit.*, s. 202–204; Ju. W. Sinieokaja: *op. cit.*, s. 65.

<sup>51</sup> Por. Ju. W. Sinieokaja: *op. cit.*, s. 63, 66; A. M. Lane: *op. cit.*, s. 66.

<sup>52</sup> Por. N. W. Motroszyłowa: *op. cit.*, s. 53–56, *pass.*

<sup>53</sup> W. S. Sołowjow: *Kritika otwleczonnych naczał, op. cit.*, s. 115. Na temat znaczenia idei ludzkości-organizmu w *Filozoficznych zasadach wiedzy integralnej* por. P. P. Gajdienko: *Czełowiek i czełowieczestwo w uczeniu W. S. Sołowjowa*, „Woprosy Filosofii” 1994, nr 6, s. 48; na temat tego samego wątku w *Krytyce zasad abstrakcyjnych* por. K. Moczulskij: *op. cit.*, s. 123.



wyboru między ostatecznym Dobrem i złem. Wpływ Comte'a z jego koncepcją ludzkości jako *Grand Être* jest tu oczywisty i był wielokrotnie odnotowywany przez historyków idei<sup>54</sup>. Sam Sołowjow nie ukrywał zresztą, że ceni Comte'a wysoko i czerpie zeń inspiracje<sup>55</sup>. Należy jednak podkreślić, że przy wszystkich podobieństwach, stanowiska obu myślicieli w istotny sposób różniły się od siebie nie tylko dlatego, że pierwszy opowiadał się za filozofią religijną, a drugi za swoście pojętą filozofią naukową. Koncepcja Comte'a cechowała się jawnym impersonalizmem, podczas gdy Sołowjow starał się pogodzić holizm ze stanowiskiem personalistycznym. Rosyjski myśliciel podkreśla wielokrotnie, że indywidualizm i kolektywizm to dwie skrajności, dwie „zasady abstrakcyjne”, które należy porzucić w imię głębszego i bardziej organicznego ujęcia relacji między jednostką i zbiorowością. Jednostki, jego zdaniem, choćby nie zdawały sobie z tego sprawy, powiązane są więzami solidarności, ponieważ swe absolutne cele moralne i, co na jedno wychodzi, eschatologiczne, mogą realizować jedynie w harmonii z innymi. Zbiorowość skłonny jest więc traktować jako rozwinięcie wewnętrznych duchowych kwalifikacji jednostki, a jednostkę jako „kondensację” kwalifikacji moralnych zbiorowości. Przyznaje, że może dochodzić między nimi do konfliktów i tragicznych napięć, jednakże nie wierzy, by mogły mieć one charakter trwały i nieusuwalny. Ich obecność zawsze jest, innymi słowy, przejawem moralnej niedoskonałości zbiorowości i osób, która może być przezwyciężona. Niewątpliwie, jak każdemu myślicielowi związanemu z tradycją, w szerokim znaczeniu tego słowa, platońską, właściwa jest mu tendencja do dawania pierwszeństwa całości przed częścią. Ten Sołowjowowski holizm jest jednak wolny od tendencji „totalitarnej”. Myśliciel wielokrotnie stwierdza, że osoba jest wartością absolutną, która nie może być traktowana instrumentalnie,

<sup>54</sup> Por. *ibidem*; P. P. Gajdienko: *op. cit.*, s. 49; A. Koźew: *op. cit.*, s. 119.

<sup>55</sup> Por. np. K. Moczulskij: *op. cit.*, s. 119; A. Koźew: *op. cit.*, s. 119; P. P. Gajdienko: *op. cit.*, s. 50.

i chętnie, kreśląc wizję „normalnego społeczeństwa” [*normalno-je obzczestwo*], powołuje się na Kantowski ideał państwa celów. Nie są to bynajmniej gołosłowne deklaracje, które pozostawałyby w sprzeczności z duchem i wewnętrzną logiką całego jego systemu. Wręcz przeciwnie, teza o absolutnej wartości osoby ma w jego metafizyce wyjątkowo mocne przesłanki. Każdej jednostce odpowiada tu ponadczasowa idea będąca momentem wiecznej Sofii, która sama jest jednością w wielości zróżnicowanych idei. Empiryczna osoba jest więc powiązana z wiecznym bytem, który stanowi konieczny element w porządku doskonałego kosmosu i z którym zjednoczy się w momencie finalnego przeobrażenia. Widać tu, jak doskonale udało się Sołowjowowi uzgodnić perspektywę holistyczną z personalistyczną – wszak to, co przesądza o wartości indywidualnej osoby (potencjalna boskość, odniesienie do świata idei, możliwość rozwoju duchowego, wpływ na ewolucję stworzenia), przesądzało też o wyjątkowym znaczeniu ludzkości. Dowartościowanie osoby zbiorowej nie prowadzi do odwartościowania osoby indywidualnej, ponieważ jedno i drugie dokonuje się dzięki odniesieniu do obecnej w Absolutie Sofii, będącej idealną jednością w wielości, w której żaden element nie może być zlekceważony bez szkody dla całości.

To, że konkretna osoba jest bytem dynamicznym i stającym się, wiąże się ściśle z jej paradoksalnym, pogranicznym statusem, o którym Sołowjow chętnie przypomina: człowiek jest nosicielem duchowego pierwiastka uwikłanym w upadłą doczesność. Pierwszym rozpoznaniem tej paradoksalnej kondycji, danym każdemu z nas i zawierającym w sobie *in nuce* bogatą wiedzę antropologiczną, jest przeżycie wstydu, które Sołowjow uznaje za doświadczenie o fundamentalnym znaczeniu. W *Apolo-gii dobra*, gdzie poświęca mu obszernie analizy<sup>56</sup>, człowiek w pewnym momencie zostaje wręcz „zdefiniowany jako zwierzę

<sup>56</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Oprawdanije dobra*, *op. cit.*, s. 75–100, 155–165, 173–175.

wstydzące się”<sup>57</sup>. Reakcja wstydu odnosi się w swej pierwotnej postaci do tego, co jest w nas przyrodnicze, przede wszystkim zaś do sfery płci i prokreacji. W ślad za Schopenhauerem, który był jednym z jego ulubionych autorów, Sołowjow, uważa, że ulegając popędowi seksualnemu, w akcie prokreacji, człowiek staje się ślepym narzędziem natury. Podkreśla też, że seksualizm jako siła czysto przyrodnicza jest najściślej związany z tym, co stanowi zło doczesnego świata – z chaotycznością, rozpadem, egoizmem. Już samo istnienie *dwóch* płci dowodzi, że człowiek jest bytem okaleczonym i ułomnym, a seksualizm siłą utrzymującą świat w stanie chaosu. Jeszcze dobitniej świadczy o tym „zła nieskończoność” procesu prokreacji, prowadzącego się do absurdalnego mnożenia skłóconych ze sobą i wzajemnie spychających się w nicłość jednostek. Reakcja wstydu jest zdystansowaniem się od tego, co w człowieku naturalne, w szczególności zaś jest wyrazem niezgody na dezintegrację stworzenia – równoznaczną z jego uwikłaniem w zło – i podporządkowanie osoby ślepym instynktownym siłom. Człowiek rozpoznaje w niej samego siebie jako wyposażoną w świadomość moralną, supranaturalną osobę, która jest wartością absolutną.

Innym, niezwykle ważnym wątkiem antropologii filozoficznej Sołowjowa jest refleksja nad erotyzmem, stanowiąca pod wieloma względami dopełnienie, rozwinięcie i istotny kontekst fenomenologii wstydu. Swe przemyślenia na ten temat Sołowjow przedstawił w głośnej pracy *Sens miłości*, od której zaczyna się intrygująca historia erotologii w rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej schyłku XIX i pierwszej połowy XX wieku. Erotyzm – powiadał – jest w odróżnieniu od seksualizmu potężną siłą unifikującą i reintegrującą. Miłość erotyczna, godna tego miana, wbrew potocznemu mniemaniu, nie ma nic wspólnego z prokreacją – jej sens tkwi nie w przedłużeniu gatunku, ale w przewyciężeniu metafizycznego egoizmu, odtworzeniu *androgynie* i przywróceniu jedności bytu. Jest ona w istocie aktyw-

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 157.

ną postawą wobec innego, zmierzającą do urzeczywistnienia w nim jego idei, co zakłada oczywiście wcześniejsze uchwycenie tejże. Przedmiot miłości jest zatem „dwoisty” – obejmuje ona zarówno osobę idealną, jak i osobę realną, która w momencie rozpoznania jej idei staje się dla nas absolutną wartością. Rozwijając ten wątek, Sołowjow dochodzi do wniosku, że aktywność stanowiąca treść miłości ma raczej charakter jednostronny: kobieta, istota bierna „z natury”, musi być w tej relacji stroną receptywną, rola czynnika aktywnego, podmiotu działającego na rzecz realizacji idei, przypada mężczyźnie występującemu w roli medium pomiędzy światem idei i realną osobą ukochanej. Paradoksalna dialektyka miłości erotycznej sprawia jednak, że mężczyzna, przyczyniając się do realizacji idei w swoim „kobietym alter ego”, urzeczywistnia też własną ideę, czego w inny sposób nie byłby w stanie dokonać. Zdaniem Sołowjowa dochodzi w ten sposób do narodzin *androgynie*, czyli zreintegrowanego człowieka, będącego obrazem Boga. Nie trzeba być wyznawcą radykalnego feminizmu, by dostrzec słabe strony tej koncepcji, jednakże wiedząc cokolwiek o filozofii Sołowjowa, nietrudno odgadnąć, dlaczego przybrała ona taki właśnie kształt. Sołowjow podkreślał zawsze, że Sofia jest istotą żeńską – uznanie, że w doczesnym świecie przedmiotem miłości może być tak naprawdę jedynie kobieta, pozwalało stwierdzić, że jej przedmiotem idealnym jest zawsze Sofia. Wiązało się to ze zmodyfikowaniem samej koncepcji Sofii, która w *Sensie miłości* jest raczej Wieczną Kobiecością niż Duszą Świata czy ludzkością idealną. Z punktu widzenia spekulacji filozoficznej przyniosło to przynajmniej jedną korzyść. Wszelkiego rodzaju mistyczne koncepcje Erosa okazują się nieco bezradne w obliczu faktu tak nagminnego jak ponowne zakochanie się w innej osobie. Jeśli ich założenia są słuszne, nie powinno się to nigdy zdarzać, trudno bowiem uwierzyć, byśmy mogli mieć więcej niż jedno *alter ego*. Jednakże jeśli idealnym przedmiotem miłości jest zawsze ta sama Sofia-Wieczna Kobiecność, przestaje być to dla teorii przeszkodą nie do pokonania. Można wówczas powiedzieć, że wła-

ściwy przedmiot miłości pozostaje niezmienny, natomiast konkretne realne osoby, które przez jakiś czas kochamy, są tylko jego mniej lub bardziej przypadkowymi, empirycznymi reprezentacjami. Czy daje się to pogodzić z innymi założeniami Sołowjowskiej erotologii, na przykład z tezą, że za sprawą erotyzmu inny staje się dla nas wartością absolutną – to już osobna kwestia. Sądzę, że jest tu sprzeczność i nie wykluczam, że w filozofii Sołowjowa rzeczywiście pojawia się cień impersonalizmu w chwili, gdy realną osobę gotów jest uznać za jedną z wielu, w jakimś sensie „wymiennych”, materialnych namiastek wiecznej Sofii. Jednakże teza ta poza *Sensem miłości* nigdzie chyba się w jego pismach nie pojawia.

Charakterystyczną cechą erotologii Sołowjowa, której nie powinniśmy pominąć, jest połączenie elementów egzystencjalnego tragizmu z eschatologicznym optymizmem. Miłość, która prowadzi do odtworzenia androgyne, czyli pełni osoby, będącej obrazem Boga i medium Dobra w stopniu o wiele większym niż jednostka w stanie dezintegracji, powinna stać się impulsem inicjującym eschatologiczne przeobrażenie. Niestety, za każdym razem dzieje się inaczej: fascynacja przemija, odrodzona osoba, zdająca się być zaczątkiem nowego kosmosu, rozpada się, a *theosis* wszechświata wciąż jest tylko mglistą obietnicą. Sołowjow wierzy jednak niezachwianie, że ów tragizm miłości erotycznej zostanie w przyszłości przewzyciężony, a swe nadzieje uwierzytelnia za pomocą znanego nam już schematu, w którym niedogodności aktualnej kondycji człowieka tłumaczy się tym, że historia ludzkości nie wyszła dotąd poza stadium inicjalne. „Miłość dla człowieka jest na razie tym, czym był rozum dla świata zwierzęcego: istnieją jedynie jej zaczątki czy zarodki, ale nie ona sama naprawdę”<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> W. S. Sołowjow: *Smysł lubwi* [w:] *idem: Izbrannyje proizwiedinija*, op. cit., s. 453.

## Kłopoty z wolnością

Uznanie człowieka za byt dynamiczny, rozwijający się i ulegający przeobrażeniom, a świata za produkt upadku nadprzyrodzonej istoty, musiało także prowadzić do postawienia pytania o wolność. Z problemem wolności Sołowjow mierzy się niejednemu raz, jednakże nigdzie nie przedstawia dopracowanego, spójnego rozwiązania<sup>59</sup>. Zarazem problem ten stara się w swej filozofii moralnej „zneutralizować”, dowodząc, że jego rozstrzygnięcie jest nieistotne z praktycznego punktu widzenia. Wygląda to tak, jakby rozwiązania, które sam proponuje, nie satysfakcjonowały go i także w jego oczach stanowiły „słabe ogniwo” systemu. Miarą trudności, jakie nastęrcza jego filozofia wolności, może być fakt, że nawet bardzo wnikliwi badacze, w których wypadku należy wykluczyć po prostu nieporozumienie czy zwykłą dezinterpretację, wypowiadali na jej temat skrajnie odmienne sądy. Ograniczę się do dwóch przykładów, które wydają się dostatecznie wymowne. Zdaniem Kojève’a w filozofii Sołowjowa człowiekowi przysługuje wolność nieomal absolutna, a jedyne ograniczenie polega na tym, że jest to wolność przekazana przez Boga, nie zaś, jak powiedziałby Bierdiajew, wolność nie stworzona<sup>60</sup>. Moczulski, przynajmniej w niektórych partiach swej słynnej monografii, gdyż nie jest w tym konsekwentny, co także skłania do zastanowienia, Sołowjowa uznaje dla odmiany za zdeklarowanego deterministę, który całkowicie wyrugował wolność ze swej wizji świata<sup>61</sup>. Która z tych interpretacji jest trafna i czy możliwe jest pogodzenie ich ze sobą w jakikolwiek sposób?

Powiedzmy na początek, że Sołowjow wiele razy mówi wprost lub jasno daje do zrozumienia, iż człowiek – we wszyst-

<sup>59</sup> Por. M. Bierdiajew: *Rosyjska idea*, przeł. JC-SW, Warszawa 1987, s. 128; A. Kożew: *op. cit.*, s. 123; Ł. K. Nagornaja: *Bogoczełowieczestwo w ruskiej religioznej filozofii (sieriedina XIX-naczało XX ww)*, Barnauł 1994, s. 64.

<sup>60</sup> Por. A. Kożew: *op. cit.*, s. 108, 115–117.

<sup>61</sup> Por. K. Moczulskij: *op. cit.*, s. 123.

kich znaczeniach: jako wieczna Sofia, jako *Grand Être* i jako empiryczna jednostka – jest istotą wolną. Stwierdza wyraźnie, że upadek świata był „wolnym aktem” Sofii, a jego powrót do Absolutu jest szeregiem takich aktów<sup>62</sup>. Nauka o upadku Sofii czy rozważania o „wielkim wyborze” moralnym zamykającym dzieje ludzkości stawałyby się zresztą po prostu niedorzeczne po przyjęciu optyki deterministycznej. W jednym z końcowych rozdziałów *Krytyki zasad abstrakcyjnych* powiada również, że człowiek, w tym wypadku pojęty jako jednostka, jest „samodzielnym podmiotem wszystkich swoich działań i stanów”, który ponosi odpowiedzialność za swą doraźną kondycję ontologiczną, a jednocześnie zawsze poza nią wykracza i jako taki jest „absolutnie wolny” [*biezustowno swobodien*]. „Jest wolny w wolności i wolny w konieczności, albowiem to on sam podlega konieczności, i w konsekwencji nigdy nie jest przez nią określony do końca, ponieważ konieczność jest tylko jednym z jego stanów, zaś on sam jest czymś więcej niż wszystkie jego stany [*bol-sze usiech swoich sostojanij*]”<sup>63</sup>. We fragmencie tym, który pojawia się, co istotne, w rozdziale omawiającym wewnętrzną dynamikę Absolutu i miejsce, jakie przypada w nim człowiekowi, zwraca uwagę potraktowanie wolności jako pewnej cechy osobowego bytu, która może ewoluować, podlegać ograniczeniom, regenerować się, lecz nigdy nie może być całkowicie utracona. Nie jest to może jeszcze dialektyczna koncepcja wolności, z jaką później będziemy mieć do czynienia u Bierdiajewa, z pewnością jednak jest to koncepcja, ze względu na dynamiczne ujęcie wolności, w stosunku do tamtej w jakiś sposób prekursorska.

Jednocześnie – jak już mówiliśmy – z pełną świadomością i zupełnie otwarcie w innych miejscach Sołowjow występuje jako rzecznik determinizmu idealnego<sup>64</sup>. W pierwszej części *Kry-*

<sup>62</sup> Por. N. O. Łosskij: *Istorija russkoj filosofii*, Moskwa 1991, s. 117.

<sup>63</sup> W. S. Sołowjow: *Krytyka otwleczonych naczał*, op. cit., s. 288.

<sup>64</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, op. cit., s. 68–74; *idem: Krytyka otwleczonych naczał*, op. cit., s. 112.

*tyki zasad abstrakcyjnych* w ślad za Kantem i Schopenhauerem stwierdza, że nasze działania zdeterminowane są przez charakter empiryczny, który z kolei stanowi manifestację charakteru noumenalnego. Czy ten ostatni podlega jeszcze jakimś determinacjom, czy nie – pozostaje nie wyjaśnione. Z punktu widzenia filozofii moralnej – konkluduje – nie jest jednak istotne, czy jesteśmy w stanie działać w sposób swobodny, ale czy nasze działania mogą być zdeterminowane przez idee, a to nie ulega najmniejszej wątpliwości. Argumentację tę – jak wiemy – powtarza jeszcze w *Apologii dobra*, zastrzegając, że wolności woli bynajmniej nie wyklucza, lecz tylko stwierdza jej brak w wypadku zachowań etycznych zakładających uwarunkowanie idealne. Ujmując to inaczej: twierdzi, iż zło wybieramy, ale do dobra zniewała nas „moralna konieczność”.

Jak widać, rosyjski filozof nie ma kłopotów z pojęciem wolności, dopóki przedmiotem jego refleksji jest Absolut, jego wewnętrzna „struktura” czy stosunek, w jakim pozostaje doń człowiek, to jest dopóki posługuje się kategoriami wspieranej przez doświadczenie mistyczne spekulatywnej filozofii religijnej, którą sam nazwałby zapewne swobodną teozofią. Trudno odmawiać wolności Absolutowi, niezależnie od tego, czy jest to „pierwszy” Absolut, jego „inny”, któremu tamten się objawia, czy któraś z dających się w nich wyodrębnić, mnożących się hipostaz (Sofia, Dusza Świata). Problemy wylaniają się dopiero wówczas, gdy kwestię wolności woli usiłuje się ująć w kategoriach „klasycznie” filozoficznych. Zapewne dlatego w *Apologii dobra*, gdzie nie wspomina się ani słowem o projekcie swobodnej teozofii, tendencja deterministyczna jest stosunkowo wyraźna, aczkolwiek i tutaj w wielu miejscach dochodzi do głosu filozofia religijna z właściwą jej afirmacją wolności. Uczni i komentatorzy, analizując to filozoficzne, w odróżnieniu od religijno-filozoficznego, ujęcie problemu wolności, często zwracali uwagę na jego podobieństwo do augustyńskiej koncepcji wolnej woli<sup>65</sup>. Determinacja idealna, której

<sup>65</sup> Por. L. K. Nagornaja: *op. cit.*, s. 64–65. Rosyjska badaczka powołuje się



podlegamy czyniąc dobro, byłaby w tej optyce odpowiednikiem czy wręcz synonimem łaski<sup>66</sup>. Nie jest to paralela pozbawiona podstaw, nie sądzę jednak, by intencją Sołowjowa było odwołanie w nieco innej terminologii konstrukcji św. Augustyna, jednej z najbardziej znanych w całych dziejach zachodniej myśli. W *Apologii dobra*, co nie jest szczegółem bez znaczenia, nie znajdujemy o nim ani jednej wzmianki. Być może dlatego, że Sołowjow miał poczucie, iż mimo wszystko zmierza ku czemuś nowemu. Jest rzeczą charakterystyczną, że choć uznaje on istnienie determinacji idealnej, mimo wszystko cofa się przed sformułowaniem skrajnych wniosków. Nigdzie nie stwierdza, że poznanie idei dobra eliminuje samą możliwość irracjonalnego sprzeciwu, a gdzieś tam, jak sądzę, daje do zrozumienia, że możliwość taka zawsze istnieje<sup>67</sup>. W swych rozważaniach na temat wolności jest o krok od sformułowania tak zwanej *Sollensantynomie*, czyli antynomii wolnej woli i determinacji idealnej. Niektóre stwierdzenia w *Duchowych podstawach życia* – książce, którą radził czytać wraz z *Apologią dobra* – można już potraktować jako jej rozwiązanie. „[...] Bóg – czytamy tam – jest wewnętrzną prawdą, która moralnie zobowiązuje nas do tego, by ją dobrowolnie uznać. Wierzyć w Boga to nasz moralny obowiązek. Człowiek może nie wypełniać swego moralnego obowiązku [...]”<sup>68</sup>. Borys Wyszestawcew, jeden z kilku rosyjskich myślicieli, którzy w późniejszym okresie zainteresowali się tym zagadnieniem, w istocie próbował je rozwiązywać w podobny sposób, to jest zwracając uwagę, że determinacja idealna ma charakter postulatywny, jest jedynie apelem skierowanym do wolnej woli, a więc jej nie uchyla. Jego stanowisko, nawiązujące do ustaleń Schelera i Nicolaia

na pracę E. L. Radłowa *Uczenie Wł. Sołowjowa o swobodzie woli*, Sankt-Peterburg 1911; por. też J. Sutton: *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment*, London 1988, s. 132–133.

<sup>66</sup> Por. *ibidem*.

<sup>67</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, *op. cit.*, s. 42, 74, 246.

<sup>68</sup> W. S. Sołowjow: *Duchowryje osnovy żyznii*, *op. cit.*, s. 139.

Hartmanna, omówimy dokładniej w jednym z następnych rozdziałów.

## Etyka reintegracji

Jeśli zło stworzenia polega, najogólniej mówiąc, na jego dezintegracji, walor etyczny mają wszystkie działania, które przyczyniają się do przewyciężenia, zwłaszcza w sposób ostateczny i trwałe, tego stanu rzeczy. Trwała reintegracja bytu jest jednak równoznaczna z wkroczeniem w wymiar eschatologiczny – i to właśnie, zdaniem Sołowjowa, powinno być celem moralnych wysiłków człowieka. Kwintesencję całej jego myśli moralnej stanowi więc dyrektywa, którą śmiało możemy nazwać imperatywem przebóstwienia: „W doskonałej wewnętrznej harmonii z najwyższą wolą, uznając absolutne znaczenie, czyli wartość, wszystkich, o ile obecny jest w nich obraz i podobieństwo Boże, staraj się w miarę możliwości zabiegać o własną i powszechną doskonałość w celu ostatecznego objawienia się w świecie Królestwa Bożego”<sup>69</sup>.

Dążenie do syntezy jest zresztą nie tylko najwyższym nakazem moralnym głoszonym przez Sołowjowa, ale i charakterystyczną cechą jego metafizyki i etyki jako konstrukcji filozoficznych, niezależnie od tego, czy w danym momencie przyznaje etyce mniejszy czy większy zakres autonomii w stosunku do metafizyki. Rosyjski myśliciel konsekwentnie zmierza do pogodzenia etyki empirycznej, której najwybitniejszym przedstawicielem był jego zdaniem Schopenhauer, z etyką racjonalną, której najwybitniejszym przedstawicielem był z kolei Kant, w ramach syntezy o wyraźnym charakterze religijnym. Innym przejawem tej tendencji jest próba ścisłego zespolenia ze sobą etyki indywidualnej i społecznej, czyli wedle terminologii używanej do pewnego momentu przez Sołowjowa – etyki subiektywnej i obiektywnej.

<sup>69</sup> W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, *op. cit.*, s. 185.

Skoro działanie etyczne jest w istocie naprawą zdeintegrowanego świata, trudno się dziwić, że rosyjski myśliciel naturalną podstawę moralności upatruje w reakcji wstydu – mówiliśmy już, na jakiej zasadzie staje się ona egzystencjalnym przeżyciem wyrażającym sprzeciw wobec chaotyczności stworzenia i wynikającego stąd uzależnienia tego, co wyższe i duchowe, od tego, co niższe i instynktowne. Zasadnicze znaczenie dla genezy pojęć moralnych mają też jego zdaniem uczucia *litości* i *czci*, traktowane jako odrębne jakości lub jako odmiany wstydu. Uczucie litości, stanowiące naturalną przesłankę altruizmu, świadczy o tym, że solidaryzujemy się z innymi, podobnymi do nas istotami. Uczucie czci jest z kolei wyrazem solidarności z istotami, które nas przewyższają. Jego zaczątkową postacią jest miłość dzieci do rodziców, a formą wyższą – religijne uczucie miłości i bojaźni Bożej. Zarówno litość, jak i cześć, o tyle, o ile wyrażają naszą więź z innymi, są podobnie jak wstyd manifestacjami dążenia do reintegracji świata, od chwili upadku bezustannie dekomponowanego przez działającą w nim „odśrodkową” siłę zła.

Ustalenia na temat trzech naturalnych źródeł moralności okazują się niezwykle przydatne w momencie, gdy Sołowjow przystępuje do naszkicowania swej teorii cnót. W wypadku elementarnych uczuć moralnych mamy, jak twierdzi, do czynienia z tożsamością cnoty, normy i dobra. By zilustrować to przykładem: wrażliwość na cierpienia innych („litościwość”) jest cnotą, z której możemy wyprowadzić normę (nikomu nie szkodzić, wszystkim w miarę możliwości pomagać); stosowanie się do niej zapewnia z kolei osiągnięcie „wyższego zadowolenia”, czy wręcz eudajmonii, a więc dobra<sup>70</sup>. Trzy elementarne normy (cnoty) mają przy tym charakter bezwzględny, w odróżnieniu od wszystkich pozostałych, które w razie popadnięcia z nimi w sprzeczność przestają obowiązywać. Na przykład nakaz mówienia prawdy, absolutyzowany przez Kanta i Fichtego, musi być podporządkowany zasadzie altruizmu, gdyż inaczej zobowiązywał-

<sup>70</sup> Por. *ibidem*, s. 124 i n.

by nas do prawdomówności także wówczas, gdy w oczywisty sposób przynosi to komuś szkodę – potraktowawszy go jako normę absolutną, musielibyśmy na przykład wydać opozycjonistę poszukującej go tajnej policji czy bezlitośnie informować bliźnich o ich wadach itp.

W pierwszej połowie XX wieku, o czym nieraz jeszcze będziemy mogli się przekonać, z dużą siłą zaznacza się w rosyjskiej filozofii moralnej tendencja antynormatywistyczna. Sołowjow, w odróżnieniu od jego następców, nie propaguje jeszcze antynormatywistycznej *etyki konkretnej*, jednakże jej przecucie jest już u niego dość wyraźne. Mówiąc o specyfice wymagań (norm) moralnych, zwraca uwagę na ich dwie charakterystyczne cechy. Mają one charakter ogólny, nie zaś kazuistyczny, to jest wskazują jedynie ogólną zasadę działania, a nie konkretne zachowania poprzez które mamy ją realizować. Nigdy też nie mogą być wypełnione „do końca” – tak byśmy mogli uznać, że raz na zawsze uczyniliśmy zadość ich wymaganiom i odtąd nie musimy się już do nich stosować. Radzi też, by jako najwyższe kryterium moralne, przydatne zwłaszcza w sytuacjach niejasnych, a więc wtedy, gdy nie możemy odwołać się do sprecyzowanych norm, traktować konkretny wzór osobowy – Bogoczłowieka-Chrystusa<sup>71</sup>.

Zdaniem Sołowjowa naturalna skłonność, na przykład do okazywania współczucia cierpiącym, sama w sobie nie stanowi jeszcze normy, choćby dlatego, że człowiek miewa najrozmaitsze i sprzeczne ze sobą skłonności. Normy pojawiają się w momencie, gdy rozum przekształci naturalną skłonność w ogólną, obowiązującą niezależnie od naszych indywidualnych predyspozycji, powinność. Jak łatwo przewidzieć, zajmując takie stanowisko w kwestii norm moralnych, to jest wyprowadzając je z określonych naturalnych skłonności, lecz nie utożsamiając ich z nimi, Sołowjow nie może być zwolennikiem Kantowskiej etyki czystego obowiązku. Wielokrotnie też zaznacza swój krytyczny

<sup>71</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Duchownyże osnovy żyzni*, op. cit., s. 274.

do niej stosunek. Podkreśla, że działanie płynące z poczucia obowiązku i naturalnej skłonności ma większą wartość niż poddyktowane wyłącznie obowiązkiem, i z upodobaniem cytuje wykpiwający stanowisko Kantowskie epigramat Schillera, w którym ten ubolewa, iż jest człowiekiem niemoralnym, ponieważ czynienie dobra sprawia mu przyjemność<sup>72</sup>.

Nakazy moralne tracilyby jednak sens, gdyby z jakichś względów okazały się niemożliwe do urzeczywistnienia. Postulat reintegracji w świecie zdeintegrowanym, i to za sprawą zdarzenia o nadnaturalnym charakterze, byłby niewykonalny, gdyby nie istniała jakaś wyższa gwarancja jego realizacji. Sołowjow widział ją w absolutnym Dobru, czy też Bogu, udzielającym się światu i oczekującym współdziałania ze strony człowieka. W przeciwieństwie do Kanta nie uważał jednak jego istnienia za postulat praktycznego rozumu, ale za rzecz dowiedzioną, co najmniej z dwóch powodów. Bóg (Dobro) – powiadał – dany jest nam w sposób bezpośredni w przeżyciu religijnym, a ponadto o jego istnieniu świadczą łatwy do zauważenia w historii ludzkości stały postęp moralny.

Z naszego punktu widzenia szczególnie istotny okazuje się drugi wątek, albowiem jednym z najważniejszych nakazów moralnych jest tu działanie na rzecz moralnego postępu świata. Rosyjski filozof oznajmiał, że nie wierzy w postęp moralny w znaczeniu wyraźnego przyrostu kwalifikacji etycznych jednostek (współcześnie ludzie nie są ani lepsi, ani gorsi niż w przeszłości) był jednak przekonany, że „coraz wyższy jest średni poziom  *powszechnie obowiązujących i spełnianych* wymagań moralnych”<sup>73</sup>. Nie wątpił też, że postęp moralny ma charakter kumulatywny – niższe formy świadomości moralnej nie są wypierane przez wyższe, lecz raczej inkorporowane przez nie na zasadzie Heglowskiego *Aufhebung*. Nie wynikało stąd jednak, że w dziejach

<sup>72</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, op. cit., s. 170; *idem: Kriika otwleczonnych naczal*, op. cit., s. 69.

<sup>73</sup> W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, op. cit., s. 172.

świadomości moralnej nie ma miejsca na dramatyzm czy wręcz tragizm: jej niższe formy mogły odznaczać się inercją i stawiać opór, zaś wyższe, uzyskawszy przewagę, ujawniały nierzadko tendencję do całkowitego wyrugowania niższych. Były to dwie typowe sytuacje kryzysowe, które Sołowjow skojarzył z klasycznymi egzemplami Sokratesa i Antygony. Sokrates był moralnym geniuszem i prorokiem zamordowanym przez niechętną jego innowacjom, absolutyzującą swe ograniczone wyobrażenia moralne wspólnotę. Antygona stanęła w obronie starej, rodowej moralności, zagrożonej przez nową, i w jakimś sensie wyższą, bardziej uniwersalistyczną, etykę wspólnoty państwowej. Sytuacje, w jakich przyszło im działać, były różne, toteż choć Antygona była „konserwatystką”, a Sokrates „modernistą”, oboje bronili słusznej sprawy. Warto w tym miejscu odnotować, że Sołowjow zilustrował swe rozważania powszechnie znanymi przykładami jednostkowego heroizmu etycznego nie tylko po to, by uczynić je bardziej sugestywnymi. Wiązało się to ściśle z przekonaniem, że postęp moralny, choć świadczy o oddziaływaniu na naszą rzeczywistość absolutnego Dobra, „nie jest sprawą bezosobową”<sup>74</sup>, a wybitne indywidualności mają w nim do odegrania istotną rolę. Być może jest to jedna z przyczyn, dla których ów postęp, zagwarantowany przez transcendentną instancję, nie przebiega bynajmniej w sposób jednostajny i równomierny, lecz jest procesem, w którym po trwającym ponad tysiąc lat „zastoju” w ciągu ostatnich stuleci, zwłaszcza od wieku XVIII, nastąpiło wyraźne „przyśpieszenie”. Sołowjow nie ukrywał, że uważa nowoczesność za epokę moralnego przebudzenia się ludzkości, w której wreszcie zaczęto realizować w życiu społecznym wzniosłe przykazania chrześcijaństwa. Jego zdaniem miało ono przełomowe znaczenie dla rozwoju świadomości moralnej, ponieważ dowartościowując osobę, uznawało zarazem wartość realnego świata, w przeciwieństwie do buddyzmu i platonizmu, w których afirmacja osoby dokonywała się kosztem

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 211.

uznania świata za iluzję. W tym sensie chrześcijaństwo było pierwszym personalizmem wolnym od nihilistycznych tendencji i głoszącym ideę uniwersalnego przeobrażenia rzeczywistości (a więc i przeobrażenia ludzkiej zbiorowości). Z jakichś przyczyn przez kilkanaście stuleci pozostało jednak martwą literą. Fakt, że nowoczesność zaczęła wreszcie urzeczywistniać jego postulaty, przesądza o jej historycznym i eschatologicznym sensie, którego nie powinny przesłaniać w istocie mało znaczące procesy sekularyzacji kultury i „odwrotu” od religii.

Ta wysoka ocena nowoczesności była jednak obwarowana bardzo istotnym zastrzeżeniem. Sołowjow, daleki od łatwego optymizmu, podkreślał, że jej dotychczasowe osiągnięcia stanowią zaledwie wstęp do zgodnego z wymogami moralności zreorganizowania ludzkiej wspólnoty. Przekształcenie stosunków międzyludzkich w taki sposób, by stały się prawdziwie etyczne, wymagało od człowieka jeszcze wiele heroicznego wysiłku. W tej sytuacji wylaniało się oczywiście pytanie o środki, jakimi można się posłużyć, zabiegając o moralny postęp. Filozof nie miał wątpliwości, że dokonuje się on dzięki różnym instytucjom i formom organizacji społecznej i że bez nich byłby nie do pomyślenia. Jeśli przyznajemy jednostce prawo do indywidualnej aktywności, mającej na celu wspieranie innych, nie ma powodu, by nie czynić tego w zorganizowanej formie, na przykład wykorzystując możliwości, jakie stwarza w tym zakresie państwo. Chętnie powoływał się przy tym na dwa niezwykle spektakularne precedensy, pokazujące jego zdaniem, jak dalece działania instytucjonalne mogą przyczynić się do postępu moralnego – zniesienie niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych oraz uwolnienie chłopów w Rosji. Jednocześnie, choć całkowicie obca była mu Tołstojowska niechęć do zorganizowanych form życia społecznego, nie uważał, by jakiegokolwiek instytucje z istoty swej służyły moralnemu postępowi. Winny być one traktowane jedynie jako środek, podporządkowane celom moralnym i oceniane według moralnych kryteriów; przekształcanie ich w cel sam w sobie z punktu widzenia etyki społecznej jest oczywiście

groźną aberracją. Sołowjow wierzył również, że poprzez odpowiednie formy organizacji społecznej, możliwe jest „pobudzenie” jednostek do moralnego samodoskonalenia się. Wydaje się to sprzeczne z innymi jego opiniami, które już omawialiśmy. Nie wykluczam jednak, że jest to sprzeczność pozorna. Sołowjowowi mogło chodzić o to, że liczba osób zdolnych niezależnie od okoliczności do moralnego samodoskonalenia się we wszystkich epokach jest mniej więcej taka sama. Nie wynikało stąd oczywiście, że poprzez odpowiednią organizację życia w zbiorowości nie można skutecznie oddziaływać na pozostałych, skłaniając ich do samodoskonalenia się i autentycznego rozwoju moralnego. Jakkolwiek by było, Sołowjow nie pozostawiał wątpliwości co do jednego: niezależnie od okoliczności nienaruszona pozostaje „autonomia złej woli”<sup>75</sup>, nie ma takich struktur, które ujętą w nie jednostkę automatycznie czyniłyby niezdolną do zła.

Istotny kontekst dla tych rozważań stanowiła Sołowjowowska filozofia prawa – odrębna i ważna dziedzina dociekań rosyjskiego myśliciela. Jej szczegółowa prezentacja nie jest tu jednak niezbędna, zwłaszcza że została już ona gruntownie przeanalizowana przez kogo innego<sup>76</sup>. Ograniczmy się więc do zwrócenia uwagi na te jej aspekty, które wydają się istotne dla lepszego zrozumienia filozofii moralnej Sołowjowa. Prawo uważał on za instytucję nie dającą się pomyśleć w oderwaniu od państwa i znajdującą w nim gwarancję swego urzeczywistnienia. Definiował je zaś jako ściśle określone minimum moralności wymagane pod groźbą przymusu. Już z tego sformułowania wynika, że moralność jest zespołem norm pierwotnym i nadrzędnym w stosunku do prawa. Sołowjow podkreśla na każdym kroku, że podlega ono moralnej ocenie, a w razie popadnięcia w sprzeczność z moralnością zatracą swą istotę i przeobraża się w przepis bę-

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 246.

<sup>76</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 176–223.



dący jedynie narzędziem przemocy. Ścisła zależność między prawem a moralnością mogłaby skłaniać do tego, by przy stanowieniu prawa wyjść poza moralne minimum. I to jednak godziłoby w jego istotę, jako że jego celem nie jest zmuszenie kogośkolwiek do moralnego doskonalenia się, lecz właśnie zapewnienie każdemu niezbędnej do tego wolności. Ponieważ żyjemy w społeczeństwie, jest to możliwe jedynie za cenę ograniczenia swobody naszych działań. Prawo – tak można to podsumować – jest więc warunkiem możliwości moralnego doskonalenia się, które stanowi istotę postępu i treść ludzkiej historii. Pozwala to wyjaśnić, dlaczego despotyzm i anarchia mają tak zgubne skutki, sprzyjają ekspansji zła i powszechnej demoralizacji. Wynika to nie tylko stąd, że anarchizm prowadzi do chaosu, a despotyzm na każdym kroku sięga po przemoc, ale i stąd, że w obu systemach dochodzi do destrukcji prawa, a w konsekwencji do destrukcji podmiotu moralnego. Tam, gdzie niemożliwe stają się zachowania moralne, świat musi stawać się domeną zła.

Podsumowaniem refleksji Sołowjowa na temat warunków moralnego doskonalenia się zbiorowości oraz żyjącej w niej jednostki było stwierdzenie, że społeczeństwo (państwo) powinno stać się „zorganizowaną moralnością”<sup>77</sup>. Określenie to stosowało się oczywiście, w mniejszym lub większym stopniu, do społeczeństw w każdym stadium rozwoju ludzkości, jednakże tak naprawdę na miano „zorganizowanej moralności” zasługiwała tylko taka zbiorowość, w której zawsze szanowana jest godność osoby, czyli taka, w której nigdy nie jest ona traktowana jak środek, lecz zawsze jak cel. Oczywiście inspiracje Kantowskie wchodziły tu w symbiozę z tradycją słowianofilską, nie można bowiem zapominać, że Sołowjow stale, także mówiąc o ludzkiej zbiorowości, odwoływał się do pojęcia wszechjedności, będącego ontologiczną transpozycją słowianofilskiej *sobornosti*. Posłużenie się tak sformułowanym kryterium prowadziło do wniosku, iż współczesny świat wciąż niewiele różni się od pogańskiej sta-

<sup>77</sup> Por. W. S. Sołowjow: *op. cit.*, s. 245.

rożytności. Powszechna wówczas barbarzyńska praktyka całkowitego wykluczania ze wspólnoty przestępców, cudzoziemców i niewolników przetrwała pod postacią niehumanitarnej polityki penitencjarnej, nacjonalizmu i społecznej niesprawiedliwości. Sołowjow wiele miejsca poświęcił krytyce istniejącego w jego czasach systemu penitencjarnego, a zwłaszcza zabiegom o zniesienie kary śmierci, w której widział skrajny przypadek instrumentalizacji jednostki. Analizując zjawisko nacjonalizmu, zwracał z kolei uwagę na charakterystyczne dlań, zupełnie niedopuszczalne, oddzielenie sfery polityki od sfery moralności. Szerze omówienie tych dwóch wątków nie wydaje mi się jednak w tej chwili niezbędne, warto natomiast nieco dokładniej przyjrzeć się krytyce stosunków ekonomicznych. Nie tylko dlatego, że jest to kwestia w kontekście całej filozofii moralnej Sołowjowa ważniejsza od dwóch pozostałych, ale i dlatego, że jego rozważania w tej materii wydają się nadzwyczaj aktualne, podczas gdy refleksje na temat systemu karnego i plagi nacjonalizmu wyraźnie się już zbanalizowały.

Sołowjow był przekonany, że we współczesnym świecie działalność gospodarcza, z istoty swej mająca charakter służebny, została przekształcona w nadrzędną wartość, co doprowadziło do instrumentalnego traktowania jednostki i wynaturzeń proletaryzacji. Liberalna (leseferystyczna) teoria ekonomiczna legitymizowała ten niemożliwy do zaakceptowania stan rzeczy, przedstawiając go jako naturalny i nieuchronny. Zmierzając do wykazania, że nie jest on bynajmniej historycznym fatum, rosyjski myśliciel wystąpił więc z krytyką jej podstawowych założeń. Twierdził, że odwołuje się ona do wyjątkowo uproszczonej wizji człowieka, bezpodstawnie głosi tezę o istnieniu bezwyjątkowych praw ekonomii („konieczność ekonomiczna”) i w rezultacie ma charakter prymitywnej metafizyki. Koncepcja *homo oeconomicus* – powiadał – jest w istocie szkodliwą abstrakcją, która człowieka, istotę duchową, wykraczającą poza immanencję, sprowadza do roli producenta/konsumenta, i jako taka uwłacza ludzkiej godności. Nie ma – dodawał – żadnych podstaw, by chęć boga-

cenia się uznawać za główną, czy tym bardziej jedyną, sprężynę ludzkich działań; może być ona kontrolowana przez świadomość i zależy od osiągniętego przez nas stopnia rozwoju moralnego. Stawiało to pod znakiem zapytania wszystkie twierdzenia ekonomii, która wychodzi od kategorii *homo oeconomicus* traktowanej jako niepodważalny dogmat. Jeśli nie istnieje *homo oeconomicus*, nie sposób mówić o rządzącej się własnymi prawami rzeczywistości ekonomicznej – w procesach ekonomicznych przy bliższej analizie odkrywamy jedynie przyczynowość materialną i moralną, lecz nie domniemaną przyczynowość ekonomiczną. Inaczej mówiąc: moralna wolność człowieka przekreśla wszelkie pretensje klasycznej ekonomii do wykrywania niezmiennych jakoby praw produkcji i wymiany, wszelkie jej nomotetyczne i normatywistyczne uroszczenia. Występując z takich pozycji przeciwko teoretycznemu i „realnemu” liberalizmowi, Sołowjow nie mógł oczywiście zgodzić się z socjalistyczną krytyką kapitalizmu. Jego zdaniem tylko z pozoru była ona równie radykalna jak jego stanowisko, w istocie zaś, przejmując ideę *homo oeconomicus* i tezę o istnieniu praw ekonomicznych, nie wykraczała poza horyzont wykreślony przez teorię liberalną. Socjalizm i liberalizm okazywały się zatem jedynie dwoma wariantami zgubnej orientacji ekonomistycznej, która właściwa jest współczesnej cywilizacji, przy czym socjalizm miał być jej wariantem radykalnym, zaś liberalizm umiarkowanym.

Jednym z elementów socjalizmu świadczących o jego ekonomicznym charakterze było przekonanie, że prostą konsekwencją zmiany ustroju gospodarczego okaże się „przeobrażenie moralne”. Jak łatwo spostrzec, było to wyraźne przeciwieństwo stanowiska Sołowjowa, który mówił o potrzebie przeobrażenia gospodarki przez Dobro, bo tym przecież miało być podporządkowanie jej celom moralnym. Wiemy już jednak, że i on nie sądził, by mogło to nastąpić w wyniku spontanicznej przemiany moralnej jednostek, i uznawał konieczność oddziaływania za pomocą narzędzi instytucjonalnych. Środkiem, z którym, nie tylko w tym wypadku, wiązał szczególne nadzieje, było pra-

wo. Samo podporządkowanie sfery ekonomicznej moralności miało polegać na zagwarantowaniu każdemu egzystencji godnej, to jest umożliwiającej duchowe samodoskonalenie się. Egzystencja taka mogła iść w parze ze względny ubóstwem, zwłaszcza jeśli było to ubóstwo z wyboru, lecz była nie do pogodzenia z proletaryzacją, zmuszającą jednostkę do zdobywania najbardziej elementarnych dóbr za cenę pracy wyczerpującej wszystkie jej siły. Ponieważ finalne przeobrażenie stworzenia (*theosis*) było nie do pomyślenia bez duchowego przeobrażenia wszystkich osób, zakładającego ich indywidualny rozwój, podporządkowanie sfery ekonomii wymogom moralności, czy też, bo okazywało się to tym samym, położenie kresu proletaryzacji, stawało się kwestią o znaczeniu eschatologicznym. Świat nie mógł być zbawiony bez wyzwolenia proletariusza. Nie wymagało ono jednak zaprowadzenia równości majątkowej ani nawet zapewnienia wszystkim dobrobytu; niezbędne było jedynie zagwarantowanie określonego minimum chroniącego przed wyzyskiem.

W rozważaniach Sołowjowa krytyka istniejącej rzeczywistości ekonomicznej i wskazanie sposobów przezwyciężenia najbardziej nadużyć stanowiły jednak tylko wstęp do nakreślenia ogólnej wizji życia gospodarczego zgodnego z moralnym powołaniem człowieka. Charakterystyczną cechą Sołowjowskiej refleksji nad sensem działalności gospodarczej, zdecydowanie odróżniającą ją od potocznych wyobrażeń na ten temat, była apologia samoograniczenia [*wozdierżanije*]<sup>78</sup>. Zdaniem rosyjskiego filozofa aktywność gospodarcza powinna być szczególną formą ascezy; ta zaś ma swe źródło w reakcji wstydu i polega na zapanowaniu nad naturą poprzez podporządkowanie jej duchowi. Działalność gospodarcza powinna więc zmierzać do przeobrażenia materii w taki sposób, by służyła ona wyższemu celom, co wyklucza oczywiście konsumpcjonizm, maksymalizację produkcji jako cel sam w sobie i rabunkową eksplo-

<sup>78</sup> Por. *ibidem*, s. 395.

atację zasobów naturalnych. Jeśli człowiek zaprzestanie bezmyślnego trwonienia swych sił na pogoń za dobrami materialnymi, przeobrazi się wewnętrznie, a wówczas będzie mógł „przeniknąć do istoty przyrody i zawładnąć nią”<sup>79</sup>.

## Teokracja i wielki wybór

Spółeczeństwo jako organizacja gospodarcza, czyli ziemstwo [*ziemstwo*], stanowiło w koncepcjach Sołowjowa jedną z trzech podstawowych form, w których następuje moralne samoorganizowanie się ludzkości. Dwoma innymi były państwo i Kościół. O roli państwa mówiliśmy już, streszczając Sołowjowską filozofię prawa; czas przedstawić poglądy Sołowjowa na temat Kościoła. Nie jest to przedsięwzięciem łatwym, choćby dlatego, że wymaga uwzględnienia jego koncepcji teokratycznych, które od dawna są przedmiotem kontrowersji i sporów. Zaczniemy zatem od stwierdzeń, które zdają się nie budzić wątpliwości. Sołowjow, choć niekiedy występował z bardzo śmiałą krytyką historycznego chrześcijaństwa, nigdy nie przeszedł na pozycje religijnego anarchizmu. W Kościele, będącym z definicji „katholicką” [*kafoliczeskij*], czyli uniwersalną, wspólnotą wiernych wiódział zawsze podstawową formę organizacji ludzkości – w jakimś sensie Kościół był dlań ludzkością, a ludzkość Kościołem. W procesie reintegracji bytu, moralnej i duchowej ewolucji ludzkości, przypisywał mu rolę o zasadniczym znaczeniu. Przeobrażenie człowieka i stworzenia nie mogło dokonać się bez interwencji łaski przekazywanej za pośrednictwem sakramentów, stanowiących obok doktryny i hierarchii, jeden z trzech elementów konstytuujących Kościół. Tak pojętemu Kościołowi, będącemu z jednej strony przewodnikiem ludzkości, a z drugiej pośrednikiem między ludzkością i Bogiem, powinny dobrowolnie podporządkować się, uznawszy jego prymat, dwie pozostałe for-

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 399.

my moralnej organizacji – państwo i ziemstwo. Wylaniającą się w ten sposób strukturę Sołowjow nazywał – przynajmniej do pewnego momentu – swobodną teokracją. Jednakże tu właśnie pojawiają się trudności. Jego teokratyczny ideał wyraźnie bowiem ewoluował, łączył się z ekumenicznym projektem zjednoczenia Kościoła Wschodniego z Zachodnim, w pewnym okresie (lata osiemdziesiąte) przybrał konkretną postać dopracowanej w szczegółach polityczno-religijnej utopii Trzeciego Rzymu (Sołowjow wzywał do pojednania caratu z papieżstwem w ramach nowej monarchii uniwersalnej), a na koniec, jak twierdzi wielu badaczy, uległ dekompozycji i utracił wszelkie znaczenie. Miejsce idei teokratycznych w *Apologii dobra* – głównym dziele Sołowjowa z filozofii moralnej, jest przedmiotem zasadniczej kontrowersji. Jewgienij Trubieckoj, autor wydanej na początku dwudziestego wieku, lecz do dzisiaj niezastąpionej, monografii Sołowjowa uważał, że w *Apologii dobra* następuje już wyraźny odwrót od idei teokracji; innego zdania był polemizujący z nim po latach Łosiew<sup>80</sup> i wydaje mi się, że to on miał rację. To prawda, że w *Apologii dobra* określenie *teokracja* w ogóle się nie pojawia<sup>81</sup>, nie zmienia to jednak faktu, że sama idea teokracji występuje tam w postaci jeszcze bardziej rozwiniętej i dopracowanej niż w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*, a jest to dzieło, którego teokratycznej orientacji nikt dotąd nie kwestionował. *Apologia dobra* świadczy jedynie o rozstaniu się z utopią Trzeciego Rzymu, lecz nie o porzuceniu idei swobodnej teokracji w ogóle. Powracając tutaj do jej wcześniejszej wersji, Sołowjow zachowuje zresztą pewne elementy, które pojawiły się właśnie w fazie utopii Trzeciego Rzymu. Myślę zwłaszcza o nieobecnej w *Krytyce zasad abstrakcyjnych* koncepcji proroka, czyli cieszącego się nieograniczoną wolnością wyrażania opinii, niezależnego autorytetu moralnego, jako trzeciej władzy uzu-

<sup>80</sup> Por. A. F. Łosiew: „Najboleje sołowjowskoje” *proizwiedienije* [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, *op. cit.*, s. 443–450, zwłaszcza s. 449.

<sup>81</sup> Por. *ibidem*, s. 444.

pełniającej duumwirat arcykapłana i cara. Jednym z końcowych akcentów w *Apologii dobra* jest wizja zorganizowanej na zasadach swobodnej teokracji ludzkości, która zmierza ku finałowi dziejów.

Właśnie o owym finale musimy na koniec cokolwiek powiedzieć, jest to bowiem wątek niezwykle istotny, lecz z jakichś względów bagatelizowany w interpretacjach filozofii moralnej Sołowjowa, choć nie w interpretacjach jego filozofii w ogóle. W *Apologii dobra* rosyjski myśliciel wielokrotnie stwierdza, że moralny postęp ludzkości, niewyobrażalny bez wykorzenienia proletaryzacji, przewyciężenia nacjonalizmów czy humanitaryzacji prawa karnego, doprowadzi do sytuacji, w której człowiek będzie musiał dokonać *wielkiego wyboru* „między bezwzględnym dobrem i jego przeciwieństwem”<sup>82</sup>. Przed koniecznością wyboru stanie zarówno ludzkość pojęta jako odrębny podmiot, jak i każde konkretne indywiduum<sup>83</sup>. Ten apokaliptyczny wątek – w pewnym momencie Sołowjow mówi nawet o „ostatecznej katastrofie” [*okonczatielnaja katastrofa*], która nastąpi po „moralnym przeistoczeniu ludzkości”<sup>84</sup> – cały progresywizm *Apologii dobra* czyni nad wyraz problematycznym. Optymistyczna wizja postępu zostaje ujęta w eschatologiczny cudzysłów, choć jednocześnie wolność człowieka znajduje dzięki temu dobitne potwierdzenie. Można się oczywiście zastanawiać, czy Sołowjow nie chciał powiedzieć czego innego – że dzieje są dorastaniem<sup>85</sup> do świadomego przyjęcia Dobra, a „finalny wybór” to kwestia z góry rozstrzygnięta. Przypuszczenie takie nie wytrzymuje jednak najprostszej, filologicznej krytyki – rosyjski myśliciel wszędzie mówi właśnie o wyborze między Dobrem

<sup>82</sup> W. S. Sołowjow: *op. cit.*, s. 200; także s. 255, 392, 394, 406.

<sup>83</sup> Por. *ibidem*, s. 406.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 255.

<sup>85</sup> Por. Cz. Miłosz: *Science fiction i przyjsie Antychrysta* [w:] Cz. Miłosz: *Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, [red.] K. Piwnicki [właśc. K. Kopczyński], Warszawa 1985, *pass.*

a złem. Co mogłoby go skłaniać do wyrażania się w sposób tak nieprecyzyjny, gdyby jego stanowisko było naprawdę inne?

Potwierdzeniem zaproponowanej przez nas interpretacji jest ostatnie, mocno zmitologizowane dzieło Sołowjowa – *Krótką opowieść o Antychryście*. I odwrotnie: przyjęcie tej interpretacji umożliwia powiązanie *Apologii dobra z Krótką opowieścią*, którą nierzadko przeciwstawia się wszystkim wcześniejszym dziełom Sołowjowa<sup>86</sup>. *Krótką opowieść* jest – jak wiadomo – utworem łączącym elementy eschatologii i futurologii, apokaliptycznym apokryfem i zarazem *political fiction*. Chętnie zestawia się ją z *Legendą o Wielkim Inkwizytorze* Fiodora Dostojewskiego, aczkolwiek polskiemu czytelnikowi będzie się zapewne kojarzyła również z *Nie-Boską komedią* Zygmunta Krasieńskiego. Narrator Sołowjowskiego apokryfu w prostych słowach kreśli przyszłe dzieje ludzkości – przepowiada azjatycką inwazję i, po krótkotrwałym podboju Europy przez panmongolskie imperium, zjednoczenie ludzkości po rządami genialnego przywódcy, nazywanego w tekście utworu Filantropem. Jego rządy przyniosą powszechny pokój, wolność i dobrobyt, jednakże na zwołanym przez siebie ekumenicznym soborze, odmówi on wyznania wiary w Chrystusa i przez przywódców głównych wyznań zostanie uznany za Antychrysta. Proroctwo kończy się wizją powstania Żydów przeciwko panowaniu uwielbianego przez masy Antychrysta-Filantropa i opisem apokaliptycznych katastrof, które udaje się przetrwać grupce chrześcijan skupionych w odnowionym Kościele powszechnym. Następuje paruzja, zmartwychwstanie i pojednanie chrześcijan z Żydami w tysiącletnim królestwie Bożym na Ziemi. Streszczenie to pomija z konieczności wiele szczegółów, lecz nie wydaje mi się, aby deformowało główny wątek. Oznaczałoby to jednak, że *Krótką opowieść* można potraktować jako utwór przedstawiający jeden ze scenariuszy

<sup>86</sup> Ujęcia przeciwstawiające *Krótką opowieść* wszystkim wcześniejszym pracom Sołowjowa szczegółowo omawia J. Dobieszewski w jednym z rozdziałów swej monografii; por. J. Dobieszewski: *op. cit.*, s. 61–67.



uznanych w *Apologii dobra* za prawdopodobne. Byłby to ten wariant ludzkich dziejów, w którym po rozwiązaniu wszystkich problemów, w świecie wolnym od plag i niedoli, gdzie społeczeństwo stało się „zorganizowaną moralnością”, ludzkość, lub przynajmniej znaczna jej część, w momencie wielkiego wyboru nie opowiada się za Dobrem. Wrażenie to staje się jeszcze silniejsze, jeśli uwzględnimy, że już w *Apologii dobra* pojawia się szczególnie tak charakterystyczny dla *Krótkiej opowieści* i przesądający o jej nastroju, jak przepowiednia wojny Europy z Azją poprzedzającej zjednoczenie i „moralne zorganizowanie” ludzkości.

Takie osłabienie cezurę między *Apologią* i *Krótką opowieścią* i powiązanie ich ze sobą ma doniosłe znaczenie z innego jeszcze powodu. *Krótką opowieść* uważa się powszechnie za utwór o wymowie jednoznacznie antyutopijnej, podczas gdy we wcześniejszej twórczości Sołowjowa nierzadko dopatrywano się co najmniej elementów utopizmu. Stwierdzenie bliższych niż się na ogół sądzi związków między *Apologią* i *Krótką opowieścią* mogłoby już kryć w sobie odpowiedź na pytanie o utopizm Sołowjowa. Musimy na koniec zająć się tą kwestią, gdyż bezpośrednio łączy się ona z najistotniejszym dla nas zagadnieniem rewolucji moralnej. W trakcie dyskusji na temat utopizmu Sołowjowa, toczącej się od dawna w literaturze przedmiotu, wiele razy pojawiało się co najmniej niebezpieczeństwo pomieszania ze sobą trzech pojęć – utopii, utopijności i utopizmu. Sołowjow był ponad wszelką wątpliwość zupełnie świadomym zwolennikiem utopii, to jest tworzenia i realizowania śmiałych projektów przebudowy politycznej i społecznej, bez czego nie wyobrażał sobie rozwoju ludzkości. Przyznawał się do tego otwarcie w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*<sup>87</sup>. Niektóre z jego własnych projektów, przede wszystkim teokratyczna wizja trzeciego Rzymu, odznaczały się na pewno utopijnością, to jest nie miały szans urzeczywistnienia, a przy próbie realizacji nieuchronnie przekształciły-

<sup>87</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Krytyka otwleczonych naczał*, op. cit., s. 116–117.

by się we własną karykaturę. Uważam jednak, że nigdy nie był on rzecznikiem utopizmu w znaczeniu nadawanym temu określeniu przez myślicieli rosyjskiego renesansu, a zarazem przyjętym przez nas samych w tej pracy.

To, że bywał o utopizm posądzany, wydaje się jednak wytłumaczalne i nie powinno nas zanadto dziwić. Już nieznaczna deformacja jego poglądów wystarcza, by podobną ocenę uczynić całkiem przekonującą. Przy uproszczonym odczytaniu nauki o upadku Sofii mogło się wydawać, że jej regeneracja polega jedynie na wewnętrznej reorganizacji elementów. Ewolucja świata mieściłaby się wówczas w charakterystycznym dla utopizmu schemacie zmiany strukturalnej<sup>88</sup>. Zwłaszcza że postępu i organizowania moralności, o którym tak wiele mówił, nie wyobrażał sobie bez oddziaływania za pośrednictwem instytucji. Nietrudno było też odnieść wrażenie, że zaciera on granicę między transcendencją i immanencją a realizację swego teokratycznego projektu skłonny jest utożsamiać z urzeczywistnieniem Królestwa Bożego w wymiarze doczesnym, czyli jego terrestrializacją. W rzeczywistości orientacja jego myśli była zupełnie inna. Sołowjow nie mógł zwrócić się ku utopizmowi choćby dlatego, że uniemożliwiała to wypracowana przezeń ontologiczna koncepcja zła, której integralnym elementem była teza o jego nadnaturalnym pochodzeniu. Tak pomyślane zło mogło być przezwyciężone tylko przy udziale łaski docierającej „z zewnątrz” do zdeorganizowanego przez upadek stworzenia. Toteż nawet jeśli jego regeneracja wiązała się z jego reorganizacją, niepodobna potraktować ją jako przykład „zmiany strukturalnej”. Sołowjow, czego nie omieszkaliśmy zasignalizować w trakcie tego omówienia, zawsze zaznaczał też, że nieprzekraczalną granicą naprawy

<sup>88</sup> Por. np. G. Florowski: *op. cit.*, s. 313, 314, 316. Także autor niniejszego opracowania opowiadał się w przeszłości za taką właśnie interpretacją, którą dziś uznaje za błędną. Por. S. Mazurek: *Filantrop, czyli Nieprzyjaciół* [w:] *idem: Filantrop, czyli Nieprzyjaciół i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.

świata w formach instytucjonalnych jest ludzka wolność. Przekonanie to jest w jego filozofii stale obecne, a najdobitniejszy wyraz znajduje w omówionej przed chwilą nauce o kończącym ludzkie dzieje wielkim wyborze. Nie wolno też zapominać, że to, co w pierwszej chwili może się wydawać utopijnym organizowaniem ludzkości w struktury neutralizujące zło, z punktu widzenia Sołowjowa miało zupełnie inny sens: było przejawem moralnej ewolucji Comte'owskiego *Grand Être* – człowieka pojętego jako podmiot zbiorowy. Sołowjow wreszcie nigdy nie utożsamiał postulowanej przez siebie teokracji z Królestwem Bożym na ziemi. Nawet w tak zwanym okresie teokratycznym, gdy dopracowywał i propagował swą wizję Trzeciego Rzymu, nie mogło mieć to miejsca po prostu dlatego, że w koncepcję taką wpisany był określony ideał państwa, a więc tworu z natury rzeczy związanego z nie przeobrażonym jeszcze stworzeniem. Teokracja zakładała niedoskonałość człowieka i związaną z tym hierarchizację, co bardzo mocno zostało zaakcentowane między innymi w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*. Miała ona prowadzić ludzkość ku powszechnej *theosis*, lecz sama w sobie jeszcze nią nie była. Wszystko to skłania do postawienia tezy, że Sołowjow nie tylko nie był przedstawicielem utopizmu, ale i zagrożenie ewolucją w tym kierunku było w jego przypadku stosunkowo nieznaczne. Sama możliwość dezinterpretacji jego poglądów, nie dowodzi wcale, że nie zajmował on jednoznacznego stanowiska.

Odrzucenie utopizmu w połączeniu z nastawieniem progresywnym, niezgodą na zastaną rzeczywistość i pragnieniem przeobrażenia jej usposabiało Sołowjowa do przejścia na pozycje moralnego rewolucjonizmu. Mogliśmy się przekonać, że wierzył on i w moralny postęp, i w wynikające stąd przeobrażenie ludzkiej rzeczywistości, a nawet całego stworzenia. Są to dwa typowe elementy moralnego rewolucjonizmu. Nie znajdujemy u niego natomiast trzeciego charakterystycznego składnika tej postawy – projektu nowej etyki i wezwania do przewartościowania wartości, a w każdym razie nie znajdujemy go w postaci wyrazistej i łatwo uchwytniej. Sołowjow nigdzie nie wystę-

puje z proklamacją „nowej moralności”. Warto jednakże zauważyć, że „stara” moralność chrześcijańska staje się tu w jakimś sensie moralnością „nową” – wszak, co filozof stwierdza zupełnie wyraźnie, całe wieki pozostawała ona martwą literą i dopiero nowoczesność wydobywa ją z zapomnienia, zaczyna ją właściwie rozumieć i stosuje w praktyce.

Chrześcijański charakter późnej filozofii moralnej Sołowjowa zdaje się dowodzić, że wbrew zapowiedziom, nie udało mu się uczynić jej niezależną od pozytywnej religii. W *Apologii dobra* jest ponadto tak wiele jawnych i zawołowanych presupozycji, hipotez i twierdzeń metafizycznych, że uzasadniony wydawałby się również drugi zarzut – iż nie udało mu się jej uczynić niezależną od filozofii teoretycznej<sup>89</sup>. Rosyjski myśliciel chyba zdawał sobie sprawę z możliwości wysunięcia takich obiekcji i gdzieś tam starał się je uprzedzić. Powiedziałby zapewne, że niezależność filozofii moralnej od filozofii teoretycznej nie oznacza, iż nieobecne są w niej jakiegokolwiek elementy metafizyczne czy epistemologiczne, lecz tylko, że nie wymaga ona podstawy w postaci rozwiniętego systemu filozofii teoretycznej<sup>90</sup>. Chrześcijański charakter najpóźniejszego wariantu jego myśli moralnej świadczył zaś, jak sądził, nie o tym, że jest ona zależna od religii, gdyż jej punkt wyjścia był „neutralny konfesyjnie”, ale o tym, że chrześcijaństwo jest religią prawdziwą, w której uobecnia się Dobro. Innymi słowy: to nie tyle jego filozofia moralna była chrześcijańska, ile chrześcijaństwo, jako prawdziwa religia, okazywało się moralne.

<sup>89</sup> Por. S. I. Giessen: *Bor'ba utopii i awtonomii dobra w mirowoznienii F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa* [w:] *idem: Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1999, s. 675.

<sup>90</sup> Por. *ibidem*, s. 675–676.

# Heroiczny ewolucjonizm

(NIKOLAJ ŁOSSKI)

Stwierdzenie, że Nikołaj Łoski (1870–1965) był najwybitniejszym myślicielem rosyjskiego renesansu, wydaje się co najmniej kontrowersyjne, jednakże w literaturze przedmiotu, zwłaszcza w pracach autorów rosyjskich, nie należy bynajmniej do rzadkości. Opinię taką znajdujemy w powstałych przed laty, klasycznych syntezach Zieńkowskiego i Lewickiego, a także u autorów całkiem współczesnych<sup>1</sup>. Ceni się Łoskiego przede wszystkim za stworzenie systemu obejmującego gnoseologię, filozofię bytu i filozofię moralną – systemu z założenia i w pełnym znaczeniu tego słowa metafizycznego. Przynajmniej część badaczy odnosi się przy tym do jego filozofii moralnej z zastanawiającą niekonsekwencją. Rzecz nie polega wcale na tym, że jest ona lekceważona – wręcz przeciwnie: podkreśla się, że stanowi ona „ukoronowanie”<sup>2</sup> całego systemu, czy też, że cały system ma w istocie charakter etyczny<sup>3</sup>, Łoskiego stawia się na równi z naj-

<sup>1</sup> Por. P. Gajdienko: *Ierarchiczeskij personalizm N. O. Łoskiego* [w:] N. O. Łoski: *Czuwstwiennaja, intielektualnaja i mističeskaja intuicija*, Moskwa 1995, s. 349; W. W. Zieńkowskij: *Istorija russkoj filosofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 3, s. 205; S. A. Lewickij: *N. O. Łoski* [w:] N. O. Łoski: *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994, s. 406; W. P. Filatow: *Priedisłowije* [w:] N. O. Łoski: *Uczenie o pieriewopłoszczenii. Intuitiwizm*, Moskwa 1992, s. 3.

<sup>2</sup> Por. S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 405.

<sup>3</sup> Por. P. Gajdienko: *op. cit.*, s. 370.

wybitniejszymi filozofami moralnymi stulecia<sup>4</sup>, jednakże deklaracje te nie znajdują przekonującego potwierdzenia w praktyce badawczej. Uczni uznają wielkość jego etyki, ale omawiają ją nie tak obszernie i szczegółowo jak inne działy jego filozofii. Nie pozostaje nam więc nic innego jak naprawić to zaniedbanie.

Co do tezy o jego prymacie w gronie rosyjskich myślicieli religijnych, to wraz ze swoim uzasadnieniem brzmi ona dziś zupełnie nieprzekonująco. Nic zgoła nie ujmując temu wybitnemu myślicielowi, wypada stwierdzić, że zarówno rozwój dwudziestowiecznej filozofii, jak i światowa recepcja rosyjskiej myśli religijnej, dawno już zdezwuouwały tę zawyżoną ocenę. To, co było w swoim czasie siłą jego filozofii – wspomniana już systemowość – stało się z upływem lat jej słabością. Nie jest przypadkiem, że najbardziej adogmatyczni i asystematyczni rosyjscy myśliciele – Bierdiajew i Szestow – budzili zawsze o wiele większe zainteresowanie niż drobiazgowy Łoski i że to właśnie oni zostali w końcu uznani za klasyków europejskiej filozofii. Co więcej, Łoski, choć podkreślał, że filozofia jest nauką, zdumiewająco łatwo, przynajmniej w swojej filozofii moralnej, przekraczał granicę między filozofią a gnozą i wypowiadał na temat zaświatów, wędrówki dusz czy Boga wiele szczegółowych twierdzeń, na które tamci, tak krytycznie odnoszący się do filozofii naukowej, nigdy by sobie nie pozwolili. Jest to na swój sposób intrygujące, ale i nadaje jego filozofii posmak anachronizmu, a chwilami wręcz wprawia w zakłopotanie.

Swą epokę Łoski uważał – co najzupełniej zrozumiałe – za mroczne czasy pełne „odrażających okrucieństw”<sup>5</sup>. Dopóki pozostawał w Rosji, nie stronił od zaangażowania politycznego, działał w partii kadetów i znajdował czas na zajmowanie się publicystyką. Znalazszy się na emigracji, skupił się wyłącznie na działalności naukowej i wiódł stosunkowo bezpieczną egzy-

<sup>4</sup> Por. S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 408.

<sup>5</sup> N. O. Łoskij: *Ustowija absolutnego dobra. Osnowy etiki*, Paryż 1949, s. 232.

stencję akademickiego uczonego. Przez lata wykładał na rosyjskim uniwersytecie w Pradze; drugą wojnę światową spędził głównie w Słowacji, gdzie związany był z uniwersytetem bratysławskim; a pod koniec lat czterdziestych przeniósł się do Stanów Zjednoczonych. Okazał się najbardziej długowiecznym z myślicieli rosyjskiego renesansu. Młodszy tylko od Szestowa przeżył o kilkanaście lat wszystkich przedstawicieli tej formacji, był więc, jak nikt inny, predestynowany do roli jej historiografa. Nie napisał wprawdzie osobnej książki na ten temat, ale jego *Historia rosyjskiej filozofii* co najmniej w dwóch trzecich poświęcona jest właśnie myślicielom rosyjskiego renesansu.

Zagadnieniom filozofii moralnej poświęcił kilka dzieł. Najobszerniejszym i najważniejszym z nich, stanowiącym wyraźne podsumowanie jego refleksji moralnej, są *Warunki absolutnego dobra* [*Ustawia absolutnego dobra*] z roku 1944; wcześniej ukazały się jeszcze *Wolność woli* [*Swoboda woli*] (1927), *Wartość i byt* [*Cennost' i bytije*] (1931) oraz *Bóg i zło świata* [*Bog i mirowoje zło*] (1941). Rozprawy te tworzą podstawowy kanon jego pism z filozofii moralnej<sup>6</sup>. Lista dopełniających go dzieł może być, w zależności od uznania, dłuższa lub krótsza. Na pewno jednak powinna uwzględniać dwie pozycje – książkę o Dostojewskim z roku 1953<sup>7</sup> oraz – ze względu na bardzo istotną rolę tego wątku w całości filozofii moralnej Łoskiego – rozprawkę o metempsychozie, wydaną ze spuścizny filozofa na początku lat dziewięćdziesiątych<sup>8</sup>. Ktoś, kto chciałby się dość szybko zapoznać z filozofią moralną Łoskiego, powinien przeczytać którekolwiek z dzieł zaliczonych tu do „kanonu”. Każde z nich daje niezłe wyobrażenie o całości jego myśli moralnej. W kolejnych pracach filozof rozwijał różne jej wątki, jednakże za każ-

<sup>6</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 219.

<sup>7</sup> Por. N. O. Łoskij: *Dostojewskij i jego christianskoje miroponimanie* [w:] *idem: Bog i mirowoje zło*, *op. cit.*

<sup>8</sup> N. O. Łoskij: *Uczenie o pieriewoptoszczenii dusz* [w:] *idem: Uczenie o pieriewoptoszczenii dusz. Intuitiwizm*, Moskwa 1992.

dym razem czuł się zobowiązany do szkicowego choćby przedstawienia całości. W ogóle Łoski był autorem nadzwyczaj konsekwentnym, co w zestawieniu z objętością jego dorobku (według obliczeń rosyjskiego badacza „prawie trzydzieści” pozycji książkowych)<sup>9</sup>, wydaje się wręcz nieprawdopodobne. Jego stanowisko było nieustannie dopracowywane i wzbogacane, lecz właściwie nie ewoluowało.

Filozofia Łoskiego stanowi ostatnie i zapewne najciekawsze ogniwo w dość bogatej historii rosyjskiego monadyzmu, jest więc oczywiste – i sam myśliciel wielokrotnie o tym przypomina – że kształtowała się pod wpływem Leibniza, oddziałującego już to bezpośrednio, już to za pośrednictwem innych rosyjskich monadologów – Kozłowa, Łopatina, Askoldowa<sup>10</sup>. Dotyczy to oczywiście przede wszystkim jego filozofii bytu i gnoseologii, w mniejszym stopniu filozofii moralnej. Na tę ostatnią pewien wpływ wywarli wólcześni Łoskiemu myśliciele niemieccy – Max Scheler i Nicolai Hartmann, oraz inspirujący wszystkich rosyjskich filozofów religijnych, Fiodor Dostojewski. Schelera i Hartmanna Łoski traktował po trosze jak ekspertów od trudnych kwestii aksjologicznych. W *Warunkach absolutnego dobra* nazwisko Schelera pojawia się rzeczywiście często, jednakże Łoski powołuje się nań głównie wtedy, gdy chodzi o rozstrzygnięcie jakiejś kwestii szczegółowej. Co się zaś tyczy Dostojewskiego – to dla rosyjskiego myśliciela jest on przede wszystkim niezastąpionym przewodnikiem po labiryntach zła. Łoski poświęca złu – także złu satanicznemu – wiele uwagi, często posilując się w swych analizach właśnie przykładami z powieści Dostojewskiego. Nie sprawiają one wrażenia literackiej ilustracji, bez której w ostateczności można by się obejść. Wydaje się raczej, że nie mając oparcia w twórczości tego pisarza i jego wtajemniczeniach, Łoski nigdy nie odważyłby się zmierzyć z problemem zła.

<sup>9</sup> Por. W. P. Filatow: *op. cit.*, s. 3.

<sup>10</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 176–225.



Swoistość filozofii Łoskiego polega między innymi na tym, że tezę o organicznej integralności świata<sup>11</sup> i panimmanentyzm („wszystko jest immanentne wszystkiemu”) usiłuje się w niej pogodzić z krytyką metafizyki wszechjedności, w różnych wariantach powracającej w Rosji od czasów Sołowjowa<sup>12</sup>. Zdaniem Łoskiego metafizyka wszechjedności ma w istocie charakter panteistyczny, zaciera granicę między Stwórcą a stworzeniem i w konsekwencji nie może uporać się z problemem zła<sup>13</sup>. Panteizm, jawny lub ukryty, nieuchronnie prowadzi do wniosku, że to Bóg ponosi odpowiedzialność za zło, to zaś uniemożliwia skonstruowanie teodycei. Rozwiązanie pananteistyczne – wszystko istnieje w Bogu, choć on sam wykracza poza stworzenie – tak bliskie rosyjskim myślicielom religijnym, wedle Łoskiego, nie usuwa wcale trudności, gdyż panteizm niczym istotnym od panteizmu się nie różni – jest właśnie panteizmem „zamskowanym”. Dlatego myśliciel zdecydowanie opowiada się po stronie *teizmu* i stale podkreśla, że „między Stwórcą i stworzeniem istnieje wyraźna *ontologiczna granica*”<sup>14</sup>.

Filozofię bytu i filozofię człowieka Łoski musiał więc konstruować w taki sposób, by granica ta pozostała nienaruszona. Wymagało to przede wszystkim uznania stworzenia za wolne, w przeciwnym wypadku byłoby ono jedynie manifestacją Boga, co prowadziłoby z kolei do zatarcia ontologicznej granicy, która właśnie miała być zachowana. Łoski wyszedł więc od stwierdzenia, że Bóg nie stworzył przyrody ani rzeczy, lecz tylko zbiorowość wolnych monad, które, zaledwie zaistniały, mogły przyłączyć się do harmonijnej, przenikniętej miłością personalnej wspólnoty (Królestwo Boże) albo odstać od niej, uległszy im-

<sup>11</sup> Por. J. Pawlak: *Łoski Mikołaj* [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1, [red.] A. de Lazari, Warszawa 1999, s. 240.

<sup>12</sup> Por. S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 393, 399, 404; P. Gajdienko: *op. cit.*, s. 360, 363.

<sup>13</sup> Por. *ibidem*; S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 393, 399, 404.

<sup>14</sup> N. O. Łoskij: *Bog i mirowoje zło. Osnowy tieodycei* [w:] *idem: Bog i mirowoje zło, op. cit.*, s. 322.

pulsowi egoizmu i pychy, czemu sprzyjała sama świadomość własnej wolności i autonomii. Mówiąc o monadach Łoski używał różnych określeń, najchętniej jednak nazywał je *działaczami substancjalnymi* [*substancyalnyj diejatelj*] – jest to jedna z najważniejszych, czy wręcz podstawowa, kategoria w jego gnoseologii, ontologii i filozofii moralnej. Działacz substancjalny to – zgodnie z wywodami Łoskiego – dysponujący wolnością niezniszczalny podmiot będący potencjalną lub realną osobą<sup>15</sup>. Takie właśnie podmioty są właściwym źródłem wszelkich procesów i zjawisk, także tych, które błędnie uważamy za naturalne zjawiska przyrodnicze. Wszystko, co następuje w czasie i przestrzeni, jest manifestacją ich aktywności, toteż nie ma w świecie przyczynowości mechanicznej i sprawczej, lecz tylko celowa i dynamiczna. Innymi słowy, każde zdarzenie, zarówno odchylenie ruchu cząstki, jak i śmierć wielkiej historycznej kultury, w ostatecznej instancji ma za podstawę jednorazowy akt jakiegoś podmiotu. Podmioty te, choć przejawiają się poprzez aktywność czasoprzestrzenną, same w sobie są jednak istnieniami ponadczasowymi i ponadprzestrzennymi. Zdaniem Łoskiego jedynie przyjęcie takiej hipotezy pozwala wytłumaczyć niektóre fenomeny fizyczne, psychologiczne czy moralne. Na przykład jednoczesne odpychanie się cząstek pozostaje zagadką, dopóki uważamy je za spotykające się w przestrzeni drobiny materii; staje się bardziej zrozumiałe, gdy uznamy, że są to dwa, niezależnie od siebie w ten sam sposób działające podmioty. Dowodem ponadczasowości działaczy wyższego rzędu jest penetrująca w przeszłość pamięć, ale też reakcja skrucy, polegająca na radykalnej zmianie stosunku do własnej przeszłości bez usuwania jej z pamięci. Polemizując z Bergsonem, Łoski stara się wykazać, że procesy czasowe i trwanie są w ogóle nie do pomyślenia bez ponadczasowego działacza, stanowiącego medium między teraźniejszością a przeszłością.

<sup>15</sup> Por. np. N. O. Łoskij: *Uczenije o pieriewopłoszczenii*, op. cit., s. 13–20; idem: *Swoboda woli* [w:] idem: *Izbrannoje*, Moskwa 1991, s. 525–528, 537–539, 546–551, 561; idem: *Usłowija absolutnogo dobra*, op. cit., s. 139, 287.

W przeciwieństwie do Leibniza rosyjski myśliciel nie uważał jednak swych monad za całkowicie odseparowane i zamknięte<sup>16</sup>. Zachowując samodzielność, działacze substancjalni tworzą pewną jedność, gdyż oni sami lub ich działania, podpadają pod te same idealne formy, takie jak czas, przestrzeń czy formy matematyczne: są, jak wyraża się filozof, form tych „nosicielami”. Można to ująć jeszcze inaczej: fakt, że manifestacje różnych działaczy cechują się czasowością i przestrzennością, i to „tą samą” czasowością i „tą samą” przestrzennością, dowodzi, iż tworzą oni jedność. W znanym nam świecie jest to jednak jedność bardzo niedoskonała, o czym świadczy istnienie tak zwanej procesualnej cielesności. Jest ona przejawem wzajemnej wrogości działaczy, z których każdy „wytwarza” [sozdajet] pewną skorelowaną z nim „nieprzenikliwą objętość” [niepronicaemymy objom]. Dążenie do przewyciężenia dezintegracji prowadzi z kolei do „współdziałania” monad o różnym stopniu doskonałości, którego przestrzennymi manifestacjami są tak zwane ciała kolektywne. Ciałem kolektywnym jest atom, cząsteczka chemiczna, roślina, lecz także człowiek, naród, ludzkość czy kosmos. Każdy z tych czasoprzestrzennych bytów jest w istocie korelatem pewnego zespołu monad-działaczy „skupionych” wokół monady stosunkowo najdoskonalszej. Pluralizm Łoskiego jest więc w podwójnym znaczeniu hierarchiczny: poszczególne monady mogą się różnić co do stopnia doskonałości, a prócz tego tworzą mniej lub bardziej złożone i wyraźnie układające się w pewien gradualny szereg ciała kolektywne. Toteż Łoski w autocharakterystyce zamieszczonej w *Historii rosyjskiej filozofii* uznawał swe stanowisko za odmianę personalizmu hierarchicznego, i tak też klasyfikują je badacze jego dorobku<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Por. N. O. Łoskij: *Istorija ruskoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 295; S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 392; W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 210.

<sup>17</sup> Por. N. O. Łoskij: *Istorija ruskoj filozofii*, *op. cit.*, s. 296; W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 214; S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 396.

Jest to jednak określenie nieco mylące, bo jak już sygnalizowaliśmy, niektóre monady są tylko potencjalnymi osobami. „Przez *realną osobę* [*diejstwitielnaja licznost'*] – pisał Łoski – będziemy rozumieli wszelką istotę [*suszczestwo*] zdolną do uświadamiania sobie absolutnych wartości i powinności, i kierowania się nimi w swoim postępowaniu”<sup>18</sup>. Osoba potencjalna może przekształcić się w realną, ponieważ monady ewoluują, czemu sprzyja partycypacja w ciałach kolektywnych i po ich rozpadzie przechodzenie do innych, wyżej zorganizowanych. Łoski nie cofa się przed dość dziwacznymi konsekwencjami swych twierdzeń, powiada wyraźnie, że każdy z nas był kiedyś elektronem „lub jakimś jeszcze prostszym elementem”<sup>19</sup>. Swjej wersji metempsychozy broni jednakże ze sporą determinacją, a że zdaje sobie sprawę z ekscentryczności swego stanowiska, uwierzytelnia je, wyszukując w bliższej i dalszej przeszłości niezliczone antecedencje (w tym kontekście powołuje się między innymi na polskich romantyków i ich kontynuatora Wincentego Lutosławskiego)<sup>20</sup>.

Ewolucja działacza substancjalnego jest potwierdzeniem jego wolności. Zagadnieniu wolności filozof poświęca wiele uwagi, konsekwentnie zwalczając wszelkie odmiany determinizmu: determinizm materialistyczny, biologiczny, psychologiczny i oczywiście determinizm supranaturalny, głoszący, że to sam Bóg bezpośrednio działa poprzez swoje stworzenie. Zdaniem Łoskiego współczesny determinizm jest w swoich konsekwencjach stanowiskiem o wiele groźniejszym niż archaiczny fatalizm, tamten nie odmawiał bowiem człowiekowi wolności woli, a nawet wolności działań, stwierdzał tylko, że niewiele one znaczą wobec „zewnętrznej” potęgi losu. Determinizm, czyniąc z człowieka automat, odbiera sens etycznym ocenom, samemu pojęciu normy, jest więc, w odróżnieniu od fatalizmu, zagroże-

<sup>18</sup> N. O. Łoskij: *Uczenie o pieriewopłoszczeniu*, op. cit., s. 14.

<sup>19</sup> N. O. Łoskij: *Swoboda woli*, op. cit., s. 593.

<sup>20</sup> Por. N. O. Łoskij: *Uczenie o pieriewopłoszczeniu*, op. cit., s. 108.

niem moralnym. Tendencjom deterministycznym rosyjski myśliciel przeciwstawia zatem własną, bardzo radykalną koncepcję wolności.

W istocie głosi on tezę o nieograniczonej wolności działacza-podmiotu. Mówiliśmy już, że dla Łoskiego z samego pojęcia stworzenia wynika, iż działacz substancjalny jest niezależny od Boga; dodajmy, że jest on niezależny także od swej cielesności, determinacji charakterologicznych, uwarunkowań zewnętrznych, a nawet od praw przyrody. Nie oznacza to wszakże, iż podmiot nigdy nie podlega żadnym ograniczeniom (byłoby to w oczywisty sposób sprzeczne choćby z tym, co mówiliśmy o ciele procesualnym). Łoski wprowadza rozróżnienie na wolność formalną i wolność materialną. Ta pierwsza polega na wolności wyboru przez podmiot „jednej z niezliczonych możliwości otwierających się przed nim w danej sytuacji”<sup>21</sup>, ta druga – na możliwości skutecznego działania. Wolność formalna nigdy nie może być przez podmiot utracona, chociaż od pierwszej chwili swego istnienia może on czynić z niej zły użytek, natomiast zakres wolności materialnej zależy od usytuowania podmiotu w hierarchii monad. Nieograniczona wolność działacza substancjalnego nie polega na tym, że w dowolnej chwili rozporządza on pełnią wolności materialnej – aczkolwiek i taki stan jest dlań osiągalny – ale na tym, że wszelkie ograniczenia, jakim podlega, są skutkiem jego wolnych wyborów i mogą być przezeń przewyżczone. Jest to zatem wolność nieograniczonej auto-kreacji, choć nie jest to wolność aktualnej wszechmocy. Tak więc nasze ciało procesualne i nasze skłonności charakterologiczne – w terminologii Łoskiego charakter empiryczny [*empiriczeskij charakter*] – nie determinują nas nieodwracalnie, gdyż są jedynie manifestacjami, epifenomenami „głębokich” wyborów i dążeń działacza substancjalnego, będącego jedynym prawdziwym bytem. Skoro tak, nie podlegamy nawet prawom przyrody – wszak odnoszą się one do naszej cielesności, która sama

<sup>21</sup> N. O. Łoskij: *Swoboda woli*, op. cit., s. 577.

jest z kolei produktem wolnej, niematerialnej monady. Łoski pisze zupełnie wyraźnie: „Gdyby Ibsenowski Brand, przez wszystkich opuszczony w górach, całym swoim sercem zrozumiał, że Bóg jest Miłością i przyjął w dobroci cały świat, jego ciało przeobraziłoby się i nie zmiażdżyłaby go górską lawina [...]”<sup>22</sup>. Filozof powinien był jednak dodać, że gdy Brand znalazł się w obliczu niebezpieczeństwa, było już za późno, podobna przemiana nie może nastąpić w jednej chwili, wymaga długiego procesu ewolucji i mozolnego doskonalenia się monady, a śmierć, czyli rozpad ciała kolektywnego, do którego monada przynależy, jest zaledwie epizodem w jej rozwoju.

W filozofii Łoskiego człowiek był zatem jedynie pewnym etapem w ewolucji działacza substancjalnego, etapem zresztą dość zaawansowanym, a mianowicie najniższą formą osoby realnej. Przyjęcie omówionej tu radykalnej koncepcji wolności miało więc istotne konsekwencje nie tylko ontologiczne, ale i antropologiczne. Oto okazywało się, że podmiot jest zdolną do nieustannego transcendowania samej siebie twórczą wolnością, która wymyka się wszelkim pozytywnym charakterystykom – „[...] jest czymś metalogicznym, nie podlegającym prawom tożsamości, sprzeczności i wyłączonego środka”<sup>23</sup>. Łoski sugerował niekiedy, wprawdzie niezbyt konsekwentnie, że wolność ta sięga tak daleko, iż może on w ogóle wyrzec się istnienia, wybrać nicość, przerażającą *śmierć wtórą*. Filozof nie przypadkiem mówił o „działaczu substancjalnym” – wyrażenie to także w oryginale nie brzmi najlepiej, musiały więc istnieć poważne racje merytoryczne, dla których zdecydował się po nie sięgnąć. Akcent padał w nim niewątpliwie na słowo „działacz” uzmysławiające dynamiczny charakter istnienia; przymiotnik „substancjalny” miał do spełnienia dwie funkcje: z jednej strony przypominał, że całe wyrażenie – podobnie jak pojęcie substancji w dawnej filozofii – jest podstawową kategorią ontologiczną; z drugiej

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 557.

<sup>23</sup> N. Łoskij: *Ustłowija absolutnego dobra*, *op. cit.*, s. 67.

– że istnienie, do którego się ono odnosi, substancją właśnie nie jest<sup>24</sup>.

Wedle Łosskiego Bóg nie ograniczył się do stworzenia niezniszczalnych i niewyczerpanych potencjałów wolności, lecz również zindywidualizował je, wyposażając każdą z „wolności” w niepowtarzalną *ideę normatywną* [*normatiwnaja idieja*]. Przesądza ona o odrębności i swoistości osoby, wyznaczając jej zarazem ściśle określone miejsce w obrębie Królestwa, czyli harmonijnej wspólnoty osób doskonałych<sup>25</sup>. Podobnie jak wolność – choć z innych powodów – idea taka nie może stać się przedmiotem pozytywnej charakterystyki: jest konkretem, czymś absolutnie niepowtarzalnym, podczas gdy język z zasady posługuje się schematyzacjami. „Pierwotne ja – podsumowywał Łosski – jest nosicielem tej normatywnej idei i *sily* woli jako ponadjakościowej [*bieskaczezwiennaja*] twórczej mocy, władnej urzeczywistniać normę w swych aktach twórczych, albo, na odwrót, naruszać ją”<sup>26</sup>. Idea normatywna nie była oczywiście esencją – takie ujęcie nie dałoby się pogodzić z omówioną właśnie koncepcją wolności – lecz raczej misją, z której indywidualna „wolność” mogła się wywiązać lub nie<sup>27</sup>. Trudno nie spostrzec, że było to stanowisko niezbyt jasne i wciąż zachowujące jakiś ślad esencjalizmu. Należy więc powiedzieć, że rosyjski myśliciel zbliżał się do egzystencjalnej i negatywnej filozofii podmiotu i antropologii, lecz nigdy na takie pozycje nie przeszedł. Jednocześnie, jak zwykle w wypadku koncepcji traktujących serio hipotezę metempsychozy, sama idea człowieka ulegała tu do pewnego stopnia rozmyciu i zatarciu, okazywał się on jedynie momentem w procesie, którego początek i koniec nikał gdzieś z pola wi-

<sup>24</sup> Por. S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 402.

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 403; por. N. O. Łosskij: *Cennost' i bytije. Bog i Carstwo Bożie kak osnowa cennostiej* [w:] *idem: Bog i mirowoje zło, op. cit.*, s. 279.

<sup>26</sup> N. O. Łosskij: *Swoboda woli, op. cit.*, s. 547.

<sup>27</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 212; S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 403; N. O. Łosskij: *Cennost' i bytije, op. cit.*, s. 279.

dzenia. W tym sensie antropologia Łoskiego nie była wolna od tendencji impersonalistycznych.

## Dwa królestwa

Rosyjski filozof stwierdzał zupełnie wyraźnie, chociaż nie w takich dokładnie słowach, że to upadłe monady, a nie Bóg, stworzyły Behemota i Lewiatana. Ujmując to w specjalistycznych terminach jego metafizyki, a mniej metaforycznie: w wyniku upadku monad wyłoniła się niższa sfera bytu będąca ich czasoprzestrzenną emanacją i dająca wyobrażenie o ich kondycji. Łoski nazywa ją najczęściej *sferą psychomaterialną*, a czasami także *królestwem nienawiści* [*carstwo wraždy*], *królestwem zakłóconej harmonii* [*carstwo naruszennoji garmonii*] albo *królestwem grzechu* [*carstwo griecha*] – są to wszystko synonimy tego oto świata. Objasniając pojęcie działacza substancjalnego, cokolwiek już o nim powiedzieliśmy, wszystkie użyte przez nas przykłady zostały przecież zaczerpnięte właśnie z tej sfery. Spróbujmy teraz obraz ten zrekapitulować, dopełnić i uporządkować. Otóż sfera psychomaterialna to przede wszystkim świat dalece zdeintegrowany, świat o krok od ostatecznego rozpadu, do którego jednak nigdy nie dojdzie, gdyż idealna struktura bytu stworzonego zapewnia minimum spistości. Każde działanie napotyka tu opór i wywołuje konflikty: ciała zderzają się w przestrzeni, dobra użyte przez jednych nie mogą być wykorzystane przez innych, wartości nie dają się ze sobą uzgodnić, a środki przeczą celom. Wszelkie próby przewyciężenia tego stanu rzeczy, o ile nie wykraczają poza sferę psychomaterialną, skazane są na niepowodzenie. Powstające tu zespoły monad (ciała kolektywne) zawsze mają ograniczony zasięg, popadają w konflikty z innymi podobnymi sobie tworam i nieuchronnie ulegają rozpadowi. Wiedza jest fragmentaryczna i niepełna, a wolność materialna nadzwyczaj zredukowana – gdzie wszyscy są wrogami wszystkich, wszyscy są od wszystkich uzależnieni, a więc nikt



nie jest wolny. Indywidualność i niepowtarzalność osób ulega daleko idącemu ograniczeniu. To świat repetycji, nużących konieczności, nieodwołalnych praw przyrody. Jednym słowem, nie kosmos, ale monotony, powtarzający się w nieskończoność dysonans. Uwięzieni w królestwie nienawiści w jakiś mglisty sposób zdają sobie jednak sprawę z tego, że gdzieś „poza tym światem” istnieje autentyczne, najwyższe Dobro. Świadczy o tym niemożność trwałego zaspokojenia pragnień dzięki dobrom doczesnym, ciągle nieukontentowanie własną kondycją, nieustanne przekraczanie samego siebie – cała, tak dobrze znana i tylekroć opisywana, melancholia egzystencji.

Wyższa sfera bytu, Królestwo, różni się od sfery psychomaterialnej co najmniej w takim stopniu, jak niższe monady tej ostatniej (na przykład elektrony) od monad stosunkowo zaawansowanych (na przykład filozofowie). Łoski oznajmia więc w duchu tak cenionej w Rosji apofatyki, że o pełni bytu, która jest harmonijną wspólnotą przebóstwionych osób, „bardzo niewiele można powiedzieć pozytywnego”<sup>28</sup>. Jednakże w wielu miejscach o zastrzeżeniu tym zapomina, a w konsekwencji otrzymujemy coś niecodziennego – najbardziej chyba katafaticzny, i do tego wyspekulowany, nie zaś oparty na przeżyciu mistycznym, opis „wyższej sfery bytu”, na jaki zdobyła się rosyjska myśl religijna. Dowiadujemy się więc, iż w Królestwie nie istnieje materialna cielesność, będąca przejawem egoizmu osób – „ciała uczestników [czlenów] Królestwa Bożego mogą składać się wyłącznie ze świetlnych, dźwiękowych, cieplnych itp. treści zmysłowych [czuństwiennoje sodierzanie], wcielających treści duchowe o absolutnej wartości i odznaczających się absolutnym pięknem”<sup>29</sup>. Wolność od materialnej cielesności oznacza również, że nie ma tu płci, a miłość nie jest skażona seksualizmem. Doskonała harmonia z innymi (pojęcia części i całości nie znajdują tu zastosowania) umożliwiła osiągnięcie „świadomości kosmicznej” [ko-

<sup>28</sup> N. O. Łoski: *Swoboda woli, op. cit.*, s. 583.

<sup>29</sup> N. Łoski: *Ustłowija absolutnego dobra, op. cit.*, s. 74.

*smiczeksoje soznanije*] i spotęgowanie wolności materialnej przy zachowaniu wolności formalnej, która nigdy nie zostanie wykorzystana w celu odłączenia się od doskonałej wspólnoty („mogą się odłączyć, ale nigdy tego nie *zapagną*”<sup>30</sup>). Ponieważ przebóstwienie jest równoznaczne z pełną realizacją idei normatywnej, a ta z kolei przesądza o swoistości i niepowtarzalności osoby, w wyższej sferze bytu nie ma powtórzeń, wielości ani prawidłowości przyrodniczych. Każde działanie ma tu więc wymiar absolutnie jednostkowy – Królestwo Ducha jest sferą nieustannej twórczości, mającej na celu uleczenie i podźwignięcie „niższej sfery bytu”.

Uznanie, że pełnia bytu nie jest zamkniętą w sobie doskonałością, a sfera psychomaterialna cmentarzyskiem pograżonych w bezwładzie monad, myśl, że te ostatnie grawitują ku pełni bytu i pragną się w nią wtopić, umożliwia Łoskiemu objaśnienie pojęcia wartości. „Zgodnie z ontologiczną teorią wartości, za którą się opowiadam – pisze – każdy byt i każdy jego aspekt, rozpatrywany ze względu na jego znaczenie dla pełni bytu, jest pozytywną lub negatywną wartością”<sup>31</sup>. Wydaje się, że jest to formuła całkiem precyzyjna, filozof podkreślał jednak, że nie należy traktować jej jako definicji, aczkolwiek nie możemy już wyrazić się lepiej. Podanie definicji wartości było jego zdaniem niemożliwe, ponieważ pełnia bytu, Bóg, definicjom się wymyka. Nawet stwierdzenie, że wartość jest bytem szczególnego rodzaju byłoby mylące – byt nie jest *genus proximum* wartości<sup>32</sup>. Można było jedynie powiedzieć, że wartość to byt „pod osobliwym kątem widzenia, odsłaniającym pewien jego aspekt [...]”<sup>33</sup>. Zdaniem Łoskiego trudności te nie przemawiały przeciwko ontologicznej teorii wartości, ale w paradoksalny sposób ją potwierdzały, świadczyły o „ściśłym powiązaniu” [*nierazrywnaja swiaz*’]

<sup>30</sup> N. O. Łoskij: *Swoboda woli*, op. cit., s. 583.

<sup>31</sup> N. Łoskij: *Ustowija absolutnogo dobra*, op. cit., s. 226.

<sup>32</sup> Por. N. O. Łoskij: *Cennost’ i bytije*, op. cit., s. 286.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 250.

wartości z bytem i niemożności odseparowania ich od siebie nawet w abstrakcji. Filozof, na ogół zgadzający się z Schelerem, stanowczo więc odrzucał przyjęte przez tego ostatniego rozróżnienie na wartości [*Werte*] i będące ich „nosicielami” rzeczy – dobra [*Güter*].

Przyjęcie takich założeń umożliwiło Łoskiemu opracowanie dość szczegółowej typologii *wartości pozytywnych*. Na wstępie wprowadza on rozróżnienie na *wartości absolutne* [*absolutnyje*] i *względne* [*otnositielnyje*]. Pierwsze „mają charakter dobra z każdego punktu widzenia, pod każdym względem i dla każdego podmiotu”<sup>34</sup> (a więc nie mogą być na przykład przyczyną zła). Wartościami absolutnymi są poszczególne momenty pełni bytu (Boga, Królestwa Ducha): piękno, miłość, harmonia, i oczywiście sama pełnia bytu. Wartości względne, dla odmiany, zawsze odznaczają się ambiwalencją, zależnie od punktu widzenia okazują się dobrem lub złem. Mają one, wedle wyrażenia Łoskiego, „dwa oblicza” [*dwulikije*], a występują jedynie w królestwie nienawiści, dla którego charakterystycznym zjawiskiem jest z jednej strony tragizm, a z drugiej walka o byt. Wartości absolutne dzielą się na *wszegogarniające* [*wsieobjemluszczyje*] i *cząstkowe*. Przez wartość wszegogarniającą Łoski rozumie pełnię Dobra, skupiającą w sobie wszelkie dobra cząstkowe. Status taki może przysługiwać jedynie osobie: Bóg jest *pierwotną*, to jest nie stworzoną, *wartością wszegogarniającą*; działacz substancjalny, który dostąpił *theosis* – *wartością wszegogarniającą stworzoną*; wszystkie monady znajdujące się poza Królestwem Ducha to *wartości wszegogarniające potencjalne*. Ambicją Łoskiego jest rozprawienie się z relatywizmem<sup>35</sup>, toteż zwraca on uwagę na obiektywny charakter wielu wartości, nie tylko – co oczywiste – wartości absolutnych, ale i niektórych wartości względnych. Czyn ascety, który nie bacząc na protesty rodziny, zrywa ze światem, by poświęcić się ćwiczeniom duchowym – jest

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 288.

<sup>35</sup> Por. W. W. Zienkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 220; J. Pawlak: *op. cit.*, s. 240.

*wartością obiektywną i względną*: przysparza cierpienie jego bliższemu (cecha względności), ale przyczynia się do jego ewolucji duchowej, a przez to do naprawy zdeintegrowanego stworzenia, w której wszyscy są w równym stopniu zainteresowani (cecha obiektywności).

## Fenomenologia Szatana i peregrynacje monad

Oprócz wartości pozytywnych, których typologię właśnie omówiliśmy, istnieją jednak również *wartości negatywne* czy, jak czasami wyrażał się Łoski, *antywartości*. Oprócz dobra istnieje zło, a refleksja nad nim dopełnia wiedzę o wartościach i nie daje się oddzielić od rozważań o normach postępowania. Problem zła Łoski stawia bardzo śmiało – pyta o naturę Szatana, czyli zła, które chciałoby się nazwać absolutnym, gdyby nie to, że w jego systemie zło absolutne jest nie do pomyślenia<sup>36</sup>.

Jak w ogóle możliwe jest zło, czyli dobrowolne odwrócenie się od pełni bytu, która niczym Bóg Arystotelesa wszystko ku sobie pociąga, a tym się od Boga Arystotelesa różni, że jest nie tylko doskonałością, ale i miłością? Najłatwiej byłoby wytłumaczyć taki krok ignorancją. Łoski jednakże albo nie bierze takich wyjaśnień pod uwagę, albo uważa, że mają one znaczenie marginalne. Właściwym źródłem zła jest – jak już wspomnieliśmy – pycha, egoizm, danie pierwszeństwa własnemu ja przed innymi, wyższymi lub równorzędnymi, wartościami. Toteż „bunt przeciwko Bogu” [*bogoborczestwo*] nie jest w wypadku Szatana celem samym w sobie, ale wyłącznie środkiem złej autoafirmacji. Jej zło nie wynika z bezwartościowości jej przedmiotu (Szatan jest *realną osobą* wyłączoną z pełni bytu, a więc *stworzoną potencjalną absolutną wartością wszechogarniającą* – ranga dość wysoka), ale stąd, że dokonuje się ona za cenę zaprzecze-

<sup>36</sup> Por. J. Pawlak: *Problem zła w filozofii Mikołaja Łoskiego* [w:] *Studia z dziejów filozofii zła*, [red.] R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 116.

nia wartości najwyższej. Pycha szatańska różni się od ludzkiego egoizmu tym, że związana jest istotowo z dążeniem do dominacji, a więc może być zaspokojona tylko poprzez działania, które godzą w innych; podczas gdy ludzki egoizm działania takie jedynie dopuszcza, lecz nie jest na nie z istoty swej nastawiony. W obu wypadkach zło wyrządzane innym ma jednak charakter wyłącznie instrumentalny. Filozof wyklucza więc możliwość pojawienia się istoty – nazywa ją w swej terminologii *Hiperszatanem* [*Swierchsatana*] – która wyrządzałaby zło dla samego zła, a nie dla osiągnięcia jakiegoś dobra, choćby dobrem tym miało być tylko perwersyjne zadowolenie. Empirycznym potwierdzeniem tej tezy jest brak przypadków „bezinteresownego” torturowania. „[...] Nawet Dostojewski nie stworzył postaci świadczących jednoznacznie o istnieniu nienawiści do cudzego dobra jako *pierwotnego* nastawienia woli [...]”<sup>37</sup>.

Absolutne Dobro nie miało zatem symetrycznego odpowiednika w postaci absolutnego Zła, a dalsza fenomenologia Szatana, w filozofii moralnej Łoskiego grająca niepoślednią rolę, prowadziła do potwierdzenia, rozwinięcia i wzbogacenia tej tezy. Świadomość sataniczna – zwracał uwagę filozof – usiłuje dla zaspokojenia własnej pychy poprawić dzieło Stwórcy i do czasu nawet samą siebie zwodzi pozorem dążenia do szlachetnych celów. Działając tak, manipuluje autentycznymi wartościami, jednakże podporządkowanie ich radykalnie złemu zamiarowi, zafalszowuje je i nieuchronnie prowadzi do katastrofy [...]”. W ten sposób – pisał Łoski w latach II wojny światowej – zaślepiiony pychą naród może dokazać podczas wojny cudów męstwa, sprawnej organizacji, obowiązkowości, ale cała ta gorączkowa żywotność, im jest intensywniejsza, im bardziej wyzyskuje siły Dobra w imię ostatecznego zła, w tym straszniejszą prowadzi otchłań zniszczenia”<sup>38</sup>. Kolejne klęski nawet Duchowi Zła uzmysławiają w końcu jałowość jego poczynań, daremność pod-

<sup>37</sup> N. Łoskij: *Ustawia absolutnego dobra*, op. cit., s. 157.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 167.

jętej przezeń *teomachii*, którą Łoski porównuje do bezsensownego „bełtania wody w stągwi”<sup>39</sup>. Niemożliwe jest już dalsze samooszukiwanie się, a świadomość nikczemności własnych motywów staje się trudna do zniesienia; z drugiej strony pycha zamyka drogę do skruchy. Rozpoczynają się cierpienia mogące trwać „miliony lat”<sup>40</sup>, i niekoniecznie sprowadzające się tylko do moralnych udręk acedii. Łoski przestrzega przed bagatelizowaniem tradycyjnych wyobrażeń o piekle jako miejscu cierpień fizycznych. Skoro ciało i relacje przestrzenne są epifenomenem wewnętrznej aktywności osoby, być może, obok sfery psychomaterialnej i Królestwa, istnieje jeszcze trzecia przestrzeń – infernalna. Niewykluczone, że oddalenie od pełni bytu pociąga tam za sobą „rozkład [ciała] w płomieniach” [*ogniennyj raspad*]<sup>41</sup>. Jak przystało na rosyjskiego myśliciela religijnego, Łoski wierzy jednak niezachwianie w apokatastazę – zbawienie wszystkich istnień. Nie ma wątpliwości, że nawet rozgoryczony, trwający w uporze utopista, jakim jest Duch Zła, „przedej czy później przewycięży swą pychę i wstąpi na drogę dobra”<sup>42</sup>.

Co do swego bytowego statusu Szatan nie różni się bowiem niczym od innych osób (działaczy, monad), podlega tym samym metafizycznym prawom, a jego perypetie są tylko wyjątkowo drastycznym przykładem *kary immanentnej* [*immanentnoje nakazanie*] wynikłej z pogwałcenia własnej idei normatywnej. Każda osoba, jak już wiemy, „wyposażona” jest w taką ideę. Jeśli jej ewolucja idei tej odpowiada, wówczas po licznych metamorfozach, kończy się przebóstwieniem (to jest w technicznej terminologii Łoskiego: osiągnięciem statusu *wszeczogarniającej absolutnej osoby stworzonej*). Przypadek taki Łoski określa mianem *ewolucji normalnej* [*normalnaja ewolucyjja*]. W rzeczywistości proces ten nigdy nie przebiega bez zakłóceń, przestojów i regre-

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 181.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 209.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 183; por. też: P. Gajdienko: *op. cit.*, s. 364–365.

sów: osoby wypróbowują po omacku różne możliwości, zbacza-  
ją z właściwego toru ewolucji, wycofują się ze ślepych uliczek,  
w które nieopatrznie zabrnęły, popełniają błędy i prostują je.  
Nie przebiega też w rytmie stopniowego, wytrwałego zbliżania  
się do celu – zdarzają się tu nawrócenia, nagle przeobrażenia  
moralne, przełomy jednym skokiem przybliżające duszę  
do „progów Królestwa”. Mechanizm kary immanetnej odgrywa  
w tym procesie doniosłą rolę: oddalenie się bytu od pełni musi  
być równoznaczne także z obniżeniem jego „jakości”, z dezinte-  
gracją i cierpieniem, które „naprowadzają” na właściwą drogę  
i „wymuszają” próbę poprawy. Wypracowana przez Łoskiego  
koncepcja kary immanentnej, w zasadzie rozumiała i wytłuma-  
czalna na gruncie jego systemu, nie jest jednak zupełnie wol-  
na od niekonsekwencji i pułapek. Właściwie powinna skłaniać  
do wniosku, że wszelkie zło jeszcze w tym świecie zostanie nie-  
zwłocznie rozliczone i ukarane; albo – po odwróceniu tego ro-  
zumowania – że co nie zostało ukarane, nie jest złem, nawet je-  
śli gwałtownie protestują przeciwko temu nasze odczucia. Łoski  
przeczuwa wszystkie te trudności i, jakby w zakłopotaniu,  
unika jednoznacznych wyjaśnień. Często podkreśla, że przez  
karę immanentną należy rozumieć dolegliwości związane  
z ogólnym bytowym statusem osoby (na przykład nieprzenikli-  
wość ciał w wypadku monad, które wybrały sferę psychomate-  
rialną) i że naiwnością byłoby oczekiwać pogorszenia się sytuacji  
osoby po każdym występku. Wciąż jednak przypomina, że  
w żadnej ze sfer bytu, na żadnym z pięter kosmosu, o którym  
mówi hierarchiczny personalizm, nie ma cierpienia nie zawinio-  
nego, a więc bezsensownego. Podobnie jak, wyłączwszy sferę  
Królestwa Bożego, nie ma istnieć w pełni szczęśliwych i nawet  
osoby, które podążają za swą ideą normatywną, nie mogą w głę-  
bi serca powiedzieć: *verweile doch*, gdyż właśnie wtedy sprzenie-  
wierzyłyby się swej idei. Każdy stan, a więc i każda wartość, do-  
póki nie osiągnie się Królestwa, są czymś przejściowym, co mu-  
si być pozostawione w tyle i sprawiedliwie podlega zniszczeniu.  
Tłumaczy to między innymi tragedię twórczości, którą Łoski,

podobnie jak Stiepun, Bierdiajew czy Wyszesławcew, jest głęboko przejęty: wszelka, nawet najświetniejsza twórczość, nosi skazę niedoskonałości, a życie prawdziwego artysty upływa w permanentnym poczuciu niespełnienia.

Cały ten schemat komplikuje się jeszcze przez to, że do pewnego momentu mamy tu do czynienia z ontologiczną ewolucją osoby, z jej dorastaniem do coraz wyższych form świadomości, aż po świadomość moralną; później zaś, po osiągnięciu określonego szczebla ewolucji, z postępem lub regresem spowodowanym świadomymi wyborami moralnymi. Mogą one oddalić osobę od pełni bytu, ale nie są w stanie cofnąć jej na niższy szczebel ontologiczny, z którego już się podźwignęła. Łoski dość wyraźnie stwierdza, że osoba realna (człowiek) może wskutek błędów moralnych ewoluować w kierunku satanicznym, ale nie może stać się na powrót osobą potencjalną (np. elektronem). Niewiele jednak mówi o tym, jak ewolucja ontologiczna, która ma aspekt aksjologiczny i w jakimś sensie także moralny, ma się do ewolucji moralnej, która, jako że przybliżyła lub oddala od Królestwa, ma oczywiście także aspekt ontologiczny (tym bardziej że Łoski wierzy w metempsychozę i uważa, że wybory moralne osób decydują o ich przyszłych wcieleniach-metamorfozach). Wydaje się, że rosyjski myśliciel nie dopracował tego wątku i wręcz nie do końca zdawał sobie sprawę z wyłaniających się tu komplikacji.

Jakkolwiek by było, jedno nie ulega wątpliwości: na wyższych piętach ewolucji, wiedza o wartościach jest pełniejsza i bardziej wyraźna, ale też wraz ze wzrostem świadomości aksjologicznej rośnie zagrożenie pychą i zwiększa się ryzyko upadku przy równoczesnym spotęgowaniu wrażliwości sumienia. (Dlatego przeżywane przez Szatana wewnętrzne udręki są torturą nieporównywalną ze wszystkim, co znamy z ludzkiego doświadczenia). W filozofii Łoskiego osoba jest bytem skazanym na dążenie do doskonałości, nieustanne transcendowanie siebie i nieodłączne od tego niebezpieczeństwa.



## „Złożone zjawisko miłości”

Przeciwieństwem pychy, stanowiącej źródło zła, jest, wedle Łoskiego, nie tyle pokora, co miłość. Podstawę jego erotologii stanowi uznanie „złożoności” „zjawiska miłości” [*stoznoje jawlenie lubwi*]<sup>43</sup> oraz różnorodności jej form, nie bez powodu skądinąd obejmowanych jedną nazwą. Lekceważenie tego faktu, to jest sprowadzanie wewnątrznie zróżnicowanego zjawiska miłości do jednej jego postaci, którą uznaje się za podstawową, jest – jego zdaniem – typowym błędem, szczególnie uderzającym u Freuda. Łoski podkreśla więc, że „odmianami miłości są i chemiczna reakcja syntezy, i odżywianie się rośliny czy zwierzęcia, i kontakty płciowe, i działalność społeczna, i kult religijny”<sup>44</sup>. Miłość to przede wszystkim proces ontologiczny prowadzący do „rozszerzenia” i „wzbogacenia” realnej lub potencjalnej osoby poprzez syntezę z innym. Nad tym procesem dopiero nadbudowane jest – w wypadku wyższych form miłości – uczucie, a w wypadku form niższych – nieświadome instynktowne dążenie. Miłość nie jest tu jednak ponadosobową kosmiczną siłą, choć niektóre sformułowania użyte przez Łoskiego mogą na krótko wprowadzić w błąd – parafrazując Dantego, powiada on na przykład, że „całe życie wprawiane jest w ruch przez miłość wartości”<sup>45</sup>. W koncepcji tej, otwarcie czerpiącej z Sołowjowa, a w wielu miejscach zbliżającej się do mało znanej, acz fascynującej, erotologii Lwa Karsawina<sup>46</sup>, miłość jest specyficzną formą aktywności osoby, która otwierając się na to, co wobec niej zewnętrzne, przeobraża ontologię świata i przywraca mu jedność. Dlatego Łoski traktuje miłość jako sferę wolnego wyboru, mówi o obowiązku miłości i moralnej odpowiedzialności

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 279.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 281.

<sup>45</sup> *Ibidem* s. 283.

<sup>46</sup> Por. L. P. Karsawin: *Noctes petropolitanae*, [w:] *idem: Małyje soczinieni-ja*, Pietierburg 1994, s. 194.

osoby za jej niedostatek. To prawda, że nie jesteśmy w stanie w jednej chwili wzbudzić w sobie miłości, możemy jednak, jak głosił Starzec Ambroży z Pustelni Optyńskiej, na którego nauki Łoski się powołuje, poprzez odpowiednie praktyki miłość tę w sobie „wyhodować” [*wospitat'*]<sup>47</sup>.

Pamiętając o wewnętrznym zróżnicowaniu miłości, o wielości jej aspektów i pluralizmie jej form, Łoski świadomie koncentruje się w swych rozważaniach na miłości do indywidualnej osoby. Wydaje się to ze wszech miar zrozumiałe. Tym, co odróżnia od siebie poszczególne odmiany miłości, jest charakter wartości, na które są one nakierowane. Ponieważ realna osoba jest absolutną wartością, potencjalnie lub aktualnie wszechogarniającą, miłość osoby jest najwyższą formą miłości, cenniejszą na przykład niż miłość absolutnych wartości cząstkowych, nie wspominając już o wartościach względnych. Innymi słowy – Łoski nie posiłkuje się tym przykładem, ale stanowi on dobrą ilustrację jego wywodów – miłość Orfeusza do Eurydyki miała większą wartość niż jego miłość do piękna. Co więcej, uznanie seksualizmu za charakterystyczną przypadłość niedoskonałej ludzkiej cielesności w sferze psychomaterialnej, nie przeszkadza Łoskiemu uznać miłości erotycznej za najdoskonalszą formę miłości do indywidualnej osoby. Tak więc – znów nie jest to przykład Łoskiego – miłość Orfeusza do Eurydyki była też wartościowsza niż miłość Priama do Hektora. Seksualizm pojawił się w wyniku upadku, ale ma też wartość pozytywną, ponieważ skoro mamy już ciała, miłość fizyczna jest dopełnieniem duchowej jedności osób i czyni ją doskonalszą. Miłość fizyczna nie musi więc pozostawać na usługach prokreacji, której tylekroć próbowano ją podporządkować, ale musi iść w parze z duchową jednością osób, bo ta właśnie dostarcza jej moralnego uzasadnienia. Wysublimowana miłość erotyczna – dodaje Łoski – nie jest przy tym zjawiskiem naturalnym, ale „wzniosłym [*wysokij*]

<sup>47</sup> Por. N. Łoski: *op. cit.*, s. 297.

wytworem kultury, która uświadomiła sobie absolutną wartość osoby”<sup>48</sup>.

Seksualny wymiar miłości, choć nie bez znaczenia, nie jest jednak najważniejszy nawet w wypadku osób różnej płci sprawiedliwie zesłanych na dłuższy lub krótszy pobyt do sfery psychomaterialnej. Czym jest miłość do osoby jako proces ontologiczny? Na czym polega w tym wypadku i jak przebiega „ontologiczna przebudowa” [*ontologiczeskaja pieriestrojka*], która, niezależnie od rodzaju miłości, zawsze stanowi jej najważniejszy aspekt? „Miłość jednej osoby do innej – wyjaśnia Łoski – jest uczuciową i wolicjonalną afirmacją [*prijatije*] całej jej indywidualności, w takim stopniu, że życie kochającego i życie kochanego zlewają się w jedną całość”<sup>49</sup>. Taka ontologiczna unia person nie może się oczywiście obejść bez poznawczego uchwycenia indywidualności innego. Moglibyśmy powiedzieć, że zakłada intuicję jego indywidualności, gdyby Łoski w swojej epistemologii nie zgeneralizował tego pojęcia tak dalece, że zaczęło ono oznaczać wszelkie rodzaje poznania. Właśnie dlatego, że miłość nakierowana jest na konkretną indywidualność, nie można podać dla niej żadnego uzasadnienia, nie można wyjaśnić, dlaczego się kocha: indywidualność z istoty swej wymyka się dyskursywnym charakterystykom, które muszą operować ogólnymi kategoriami i schematyzacjami. Z tego samego powodu i tam, gdzie ktoś potrafi takie uzasadnienie podać, i tam, gdzie miłość załamuje się po odkryciu u ukochanej osoby jakichś wad, tak naprawdę mamy do czynienia z miłością pozorną. Łoskiemu nie chodzi oczywiście o stwierdzenie, że probierzem autentyzmu miłości jest gotowość do pogodzenia się ze złem w drugim człowieku, ale o przedstawienie w sposób możliwie sugestywny tezy, że miłość zwraca się ku idealnemu ja ukochanej osoby. Jednakże ja idealne to po prostu idea normatywna. Autentyczna miłość jest rozpoznaniem i afirmacją idei normatywnej innego i przez to samo

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 301.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 284.

sprzyja już jej realizacji. „Kochający – Łoski cytuje *Etykę* Hartmanna – przez to, że widzi ideę ukochanego [...] czyni go takim, jakim jest on w idei”<sup>50</sup>. Miłość jest zatem syntezą idei normatywnych dwóch osób. A że realizacja idei normatywnej jest równoznaczna z rozwojem, z przyrostem autentycznego życia, z drogą wwyż, miłość staje się tu czynnikiem ontologicznego wzbogacenia świata. Jest to zdaniem Łoskiego autentycznie chrześcijańskie pojmowanie miłości, na którego antypodach znajduje się koncepcja buddyjska, kładąca nacisk na współczucie i ewentualne „wygaszenie” bytu.

Cała ta ontologiczna charakterystyka miłości, jak zastrzeżę sam Łoski, jedynie w odniesieniu do Królestwa Ducha, okazuje się bezwzględnie prawdziwa – to tam dochodzi do ostatecznej i pełnej syntezy idei normatywnych. Nie znaczy to, by była ona po prostu fałszywa w odniesieniu do miłości w sferze psychomaterialnej – tej ostatniej przysługują wszystkie uwzględnione w opisie Łoskiego cechy, tyle że w osłabionej postaci. „Miłość ziemską” jest zmętniałym i niedoskonałym obrazem „miłości niebiańskiej”, jednakże wciąż zachowuje do niej podobieństwo. Nie może być zresztą inaczej – stanowi ona przeciwieństwo jej wcześniejsze, jeszcze niedojrzałe stadium: osoby połączone już „tutaj” autentyczną, ontologiczną miłością, „tam” dostępują pełni zjednoczenia.

## Teonomiczna etyka odpowiedzialności

Łoski zgadzał się bez zastrzeżeń z tezą Schelera o pierwszeństwie wartości wobec norm; wartości miały z kolei w jego filozofii zakorzenienie ontologiczne. Refleksja nad normami postępowania, czyli etyka w węższym znaczeniu, naturalną kolejną rzeczą musiała być zależna od ontologii i aksjologii. A że najwyższym bytem (z punktu widzenia ontologii) i najwyższym dobrem

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 290.

(z punktu widzenia aksjologii) było Królestwo Boże, doskonała wspólnota przebóstwionych osób, najwyższą normą postępowania stawał się nakaz działania na rzecz przebóstwienia własnego i innych. Parafrazując i dopowiadając słowa Pisma, Łoski tak oto formułował swój imperatyw: „[...] kochaj Boga bardziej niż siebie; bliźniego jak siebie; zabiegaj o osiągnięcie absolutnej pełni życia przez siebie samego i wszystkie inne istoty [...]”<sup>51</sup>.

Rosyjski filozof uważał się za zwolennika etyki teonomicznej i przywiązywał do tej deklaracji sporą wagę. Orientacja teonomiczna w etyce pozwalała jego zdaniem przewyciężyć ograniczenia etyki autonomicznej, głoszącej, że człowiek sam jest źródłem praw moralnych, bez popadania w ograniczenia etyki heteronomicznej, która źródło tych praw upatruje w jakimś zewnętrznym wobec człowieka prawodawcy. Było to zdaniem Łoskiego możliwe, o ile przyjęło się, że normy etyczne „odpowiadają woli Boga i porządkowi świata stworzonego przez wszechmocnego i wszechdobrego Boga”, ale nie zostały przezeń arbitralnie ustanowione<sup>52</sup>. To właśnie miało stanowić charakterystyczny rys etycznej teonomii. Łoski bardzo zbliżył się do Szestowa, odrzucając myśl o istnieniu wieczyście niezmiennych i bezwyjątkowych praw natury, ale w kwestii niezależności Boga od norm moralnych zajął, jak widać, stanowisko zupełnie odmienne. Nie dostrzegał przy tym, że przyjęte przezeń rozwiązanie rodzi szereg problemów (czy normy moralne, byłyby inne, gdyby Bóg stworzył świat w inny sposób, czy mógł to zrobić?), a w każdym razie nie próbował się z nimi zmierzyć. Własnej teorii moralnej i sformułowanych przez siebie dyrektyw filozof nie utożsamiał bynajmniej z etyką teonomiczną we właściwym znaczeniu: teonomia była cechą etyki prawdziwej, Łoski zaś uważał za niemal pewne, że jego własne stanowisko jest pod jakimś względem ograniczone czy wręcz błędne.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>52</sup> Por. *ibidem*.

Powstrzymując się od absolutyzacji swego stanowiska, kładł jednak nacisk na absolutność i jedność moralności jako takiej. Było to zresztą naturalną konsekwencją uznania obiektywizmu wartości. Mnogość kodeksów moralnych, którą trudno podawać w wątpliwość, nie świadczyła o względności wartości czy norm, ale o tym, że w sferze psychomaterialnej wiedza o nich, tak jak i wszystko inne, jest zdeintegrowana i ograniczona. Ułomność konkretnych kodeksów moralnych wiązała się z ich zawężeniem – to jest przekonaniem, że normy moralne nie obowiązują poza obrębem określonej grupy, do której i my sami należymy (na przykład „zasady” Wrońskiego zjadliwie opisane przez Tolstoja w *Annie Kareninie*) – lub zafałszowaniem – to jest nieuprawnionym wyróżnianiem jednych wartości kosztem innych (na przykład przecenianie roli bogacenia się jako celu życiowego w etosie mieszczańskim). Łoski wierzył więc, że rozbieżności między wielkimi systemami etycznymi, zwłaszcza między chrześcijaństwem i często przeciwstawianym mu buddyzmem, mogą być przezwyciężone dzięki rozszerzeniu i wzbogaceniu tych systemów.

Jedność i absolutyzm moralności w żadnym wypadku nie oznaczały wszakże jedności i absolutyzmu formułowanych tu i teraz norm. Stanowisko takie nie dawałoby się pogodzić z tezą o Królestwie jako wartości najwyższej oraz ściśle z nią związanym imperatywem teonomicznym, prowadzącym do paradoksalnych wniosków. Jeżeli bowiem naszym obowiązkiem jest osiągnięcie pełni bytu i dopomaganie innym w jej osiągnięciu, trudno mówić o jakichkolwiek normach uniwersalnych. Każda osoba jest wszak niepowtarzalną i nie podpadającą pod żadne ogólne schematy jednostką, a jej droga do pełni i następnie w tejże pełni partycypacja sprowadzają się do realizowania także niepowtarzalnej i jedynej idei normatywnej. Prawdziwa etyka miłości, nastawiona na realizację wartości absolutnej, jaką jest osoba, musi być zatem *etyką konkretną* [*konkrietnaja etika*]. Etyka taka, wspierająca się na założeniu, że autentyczne, najwyższe wartości mają charakter czysto jednostkowy, nie może być oczy-

wiście skodyfikowana. Jedyne, co pozostaje, to wezwanie do praktykowania jej bez wyraźnego powiedzenia, co należy praktykować. Łoski zaznacza jednak, że etyka konkretna bez ograniczeń obowiązuje tylko w Królestwie, natomiast w sferze psychomaterialnej, w której przynajmniej pewnej części naszej niepowtarzalności zostaliśmy trwale pozbawieni przez mechanizmy powtórzeń, bezwyjątkowych praw i schematyzacji, zdanie się na nią groziłoby katastrofą i nieodzowne jest zabezpieczenie w postaci *etyki prawa* [*etika zakona*]. Ta ostatnia, ze względu na swe immanentne ograniczenia, nie może być jednak absolutyzowana. Człowiek nie tylko wykracza poza sferę podlegającą etyce prawa, ale i sama sfera jej kompetencji cechuje się znaczną złożonością, której nigdy nie odzwierciedlają reguły moralne, ze względów praktycznych formułowane w sposób zwięzły i bardzo przystępny.

Proklamowanie etyki konkretnej miało pewne cechy przewrotu moralnego, zjawiska, na które Łoski zwraca uwagę w ślad za Schelerem i Bierdiajewem, choć przynajmniej w *Warunkach absolutnego dobra*, otwarcie powołuje się tylko na tego pierwszego. Przewrót moralny polega na odkryciu „nowych wyższych wartości”, które jednakże nie pociąga za sobą całkowitego unieważnienia obowiązującego wcześniej systemu norm. W sytuacji, gdy nie stosuje się zasad nowej, wyższej moralności, lepiej zastosować zasady starej niż postąpić wbrew nim. Przewrót moralny, w znaczeniu, w jakim używa tego określenia Łoski, jest jednak faktem społecznym – głębokim przeobrażeniem świadomości moralnej pewnej zbiorowości, czego nie można powiedzieć o mającym wymiar raczej teoretyczny odkryciu etyki konkretnej.

Wprowadzenie pojęcia etyki konkretnej, podobnie jak zwrócenie uwagi na fenomen przewrotu moralnego, dowodzi, że Łoski, skądinąd zdecydowanie kwestionujący istnienie kumulatywnego postępu historycznego, był jednak przekonany o możliwości rozwoju wiedzy etycznej. Filozof nie wątpił również w istnienie postępu moralnego, to jest przyrostu kwalifika-

cji etycznych, czyniącego podmiot „lepszym”. „Należy pamiętać – pisał – że postęp i regres to swobodnie rozwijająca się *indywidualna historia* [*licznaja istorija*] każdej istoty [...]”<sup>53</sup>. Mówiliśmy już, w jaki sposób przebiega ów proces moralnego doskonalenia się.

Ze stanowiskiem tym korespondowały rozważania na temat postępu społecznego oraz zależności między postępow społecznym a moralnym. W pochodzącej z 1941 roku rozprawie *Bóg i zło świata* filozof nie pozostawiał wątpliwości, że postęp społeczny jest wyłącznie funkcją postępu moralnego, dzieląc odpowiedzialność za jeden i drugi między przynależące do zbiorowości jednostki oraz będące jej ontologicznym „zwoornikiem” monady wyższego rzędu. „Niedoskonałości ustroju społecznego są następstwem egoizmu nie tylko poszczególnych ludzi, lecz również »osoby społecznej« [*socjalnaja licznost'*], która stoi na czele społeczeństwa i organizuje jego życie”<sup>54</sup>. W późniejszych o kilka lat, podsumowujących refleksję moralną filozofa *Warunkach absolutnego dobra* stanowisko to zostało nieco skorygowane. Tezę o fundamentalnej zależności postępu społecznego i jakości zbiorowego życia od moralnych kwalifikacji jednostek Łoski uważa tu za oczywistą i potwierdzoną przez całą jego filozofię moralną. Zastrzega jednak, że nie odbiera to sensu instytucjonalnym i ustrojowym reformom, ponieważ uwarunkowania społeczne wtórnie oddziałują na możliwości ewolucji moralnej osób. Rozważając zagadnienia społeczne, filozof, któremu obcy jest w tych sprawach naiwny sentymentalizm, uznaje, właściwie bez zastrzeżeń, argumentację Iwana Iljina na rzecz dopuszczalności przemocy w walce ze złem, ale też zwraca uwagę na konieczność ewolucyjnego przekształcenia ustroju kapitalistycznego. Pozostawiając techniczne szczegóły reform i dobór najodpowiedniejszych środków ekspertom, ogranicza się do wskazania ogólnych tendencji nieodzownej jego zdaniem naprawy społecz-

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 372.

<sup>54</sup> N. O. Łoskij: *Bóg i mirowoje zło*, op. cit., s. 357.



nej. Powołując się na filozofię polityczną Sergiusza Hesse-  
na, stwierdza, że reforma ustrojowa powinna zmierzać do więk-  
szego podporządkowania gospodarki kapitalistycznej „potrze-  
bom społecznym” [*nużdy obszczestwa*] przy jednoczesnym za-  
chowaniu przewag właściwych ekonomii opartej na własności  
prywatnej. Dystrybucja dóbr nie powinna odbywać się wyłącznie  
za pośrednictwem rynku, aczkolwiek nowe metody dystrybucji  
należy wprowadzać stopniowo i bardzo ostrożnie. Niezwykle in-  
teresujący wątek w tych rozważaniach stanowi wizja „intelektu-  
alizacji społeczeństwa” [*intellektualizacyja obszczestwa*]. Zda-  
niem filozofa należy wszelkimi środkami zmierzać do upo-  
wszechnienia ogólnego wykształcenia na wysokim poziomie.  
We współczesnym społeczeństwie, z każdą chwilą coraz bar-  
dziej „wyzwolonym od brzemienia pracy fizycznej”<sup>55</sup>, wzrasta  
ilość wolnego czasu, który powinien być wykorzystany na kon-  
takt z kulturą wysoką. Wymaga to zarówno właściwego przygo-  
towania odbiorcy, jak i odpowiednio licznej kadry twórców i in-  
telektualistów dbających o „duchowe potrzeby społeczeństwa”.  
(W tej chwili w stosunku do potrzeb jest ich po prostu za mało.)  
Wedle Łoskiego – tak można to podsumować – w danym mo-  
mencie najlepszym rozwiązaniem byłoby społeczeństwo łączące  
gospodarkę mieszaną, to jest opartą raczej na własności uspo-  
łecznionej, ale z zachowaniem w wielu dziedzinach własności  
prywatnej, ze śmiałą polityką edukacyjną, prowadzącą do upo-  
wszechnienia („umasowienia”) kultury wysokiej. Jak widać był  
to szlachetny ideał, który nawet jeśli znajduje zwolenników we  
współczesnym świecie, to z pewnością nie wśród osób mających  
realne wpływy polityczne.

Nieuchronną konsekwencją filozofii moralnej Łoskiego,  
musiało być jednak przekonanie, że reformy społeczne mają  
pewne nieprzekraczalne granice. Przy wszystkich uściśleniach  
i zastrzeżeniach, etyczne kwalifikacje osób wciąż pozostawały  
czynnikiem przesądającym o kształcie społeczeństwa. Zarazem

<sup>55</sup> N. Łoskij: *Ustowija absolutnego dobra*, op. cit., s. 363.

ze względu na samą strukturę całości bytu i specyfikę przeobrażeń osoby wspinającej się do Królestwa Bożego, w naszym świecie nie mogły one przekroczyć pewnego pułapu. Osoby, które osiągnęły wyższy stopień doskonałości moralnej, zmierzając gdzieś wyżej, po prostu opuszczają ten świat. „Ziemski ludzki typ życia działacza – zauważał Łoski – jest tylko krótkim epizodem w jego długiej historii, która trwa biliony lat i której nie możemy w całości obserwować”<sup>56</sup>, przeto i „ziemski postępek jest tylko niewielkim ruchem naprzód na drodze do przeobstwienia”<sup>57</sup>.

Łoskiego w literaturze przedmiotu dość często, wyciszając podobieństwa i różnice, zestawia się między innymi z Bierdiajewem, co uważam za trafne i interpretacyjnie płodne, chociaż nie we wszystkim zgadzam się z dokonującymi takich porównań badaczami<sup>58</sup>. W tej chwili ograniczę się do omówienia jednej tylko, zasadniczej różnicy między stanowiskami obu filozofów, ponieważ pozwala to uchwycić pewien nader charakterystyczny rys filozofii moralnej Łoskiego. Postępując tak, podejmuję i rozwijam pewien wątek pojawiający się w analizach Sergiusza Lewickiego. Otóż – jak zauważa rosyjski badacz – u Bierdiajewa naczelną kategorią jest wolność, podczas gdy u Łoskiego staje się nią odpowiedzialność<sup>59</sup>. Zależność między odpowiedzialnością a wolnością jest tak ścisła i oczywista, że w pierwszej chwili wydaje się, iż różnica między oboma stanowiskami powinna w ostatecznym rachunku okazać się nieistotna. Nie dzieje się tak, ponieważ absolutyzacja wolności czy też odpowiedzialności, nie jest tu wnioskiem wyprowadzonym z chłodnej filozoficznej spekulacji, ale przejawem zasadniczych preferencji każdego z filozofów i w ich moralnej refleksji daje o sobie znać niemal na każdym kroku. Łoski z niesłychaną konsekwencją przypo-

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 373.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 376.

<sup>58</sup> Por. P. Gajdienko: *op. cit.*, s. 370; S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 404; J. Pawlak: *Problem zła w filozofii Mikołaja Łoskiego*, *op. cit.*, s. 116–117.

<sup>59</sup> Por. S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 404–405.

mina, że ponosimy całkowitą odpowiedzialność za nasze czyny i ich skutki<sup>60</sup>. Dzieje się tak dlatego, że wszystko, czym jesteśmy, i wszystko, co jest wobec nas zewnętrzne, a więc wszystkie okoliczności, które moglibyśmy wskazać, chcąc częściowo lub całkowicie usprawiedliwić nasze postęпки lub uchylić się od odpowiedzialności za ich następstwa, jest efektem naszych wolnych działań i zostało przez nas samych wybrane. Usprawiedliwieniem nie może być nawet dziedziczność, gdyż działacz substancjalny mający stać się człowiekiem, „wybiera sobie” „ciała przyszłych rodziców”<sup>61</sup>. A ponieważ, o czym była już mowa, nawet nasza zależność od praw fizyki jest skutkiem naszych wyborów, Łoski może z pełnym przekonaniem powiedzieć, że pasażerowie tramwaju, który przejechał przechodnia, „masą swych ciał przyczynili się do tego nieszczęścia” i ponoszą za nie odpowiedzialność<sup>62</sup>. Jak się wydaje, przynajmniej część spośród „ryzykownych” założeń monadologii i metempsychozy Łoskiego ma swoje źródło właśnie w tezie o absolutnej odpowiedzialności osoby, a już na pewno jedną z ważnych funkcji, jakie spełniają one w jego systemie, jest umotywowanie tej tezy. W naturalny i łatwy do przewidzenia sposób łączy się z nią maksymalizm wymagań moralnych. To prawda, że nie jesteśmy w stanie w jednej chwili uwolnić się od zawinionych przez nas samych ontologicznych ograniczeń, jednakże w każdych okolicznościach zachowujemy zdolność wyboru najlepszej ze wszystkich otwierających się przed nami możliwości i w tym sensie zawsze jesteśmy w stanie postąpić etycznie. Nie ma też – to kolejny rys moralnego maksymalizmu – działań moralnie neutralnych: każde nasze zachowanie ma wymiar etyczny – umacnia w świecie dobro lub zło<sup>63</sup>. Tak więc podczas klęski głodu – przykład Łoskiego, w oczywisty sposób odzwierciedlający doświadczenia ówczesnej Rosji

<sup>60</sup> Por. *ibidem*, s. 405.

<sup>61</sup> N. Łoskij: *op. cit.*, s. 190.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 193.

<sup>63</sup> Por. J. Pawlak: *op. cit.*, s. 113.

– jesteśmy w stanie i powinniśmy oddać ostatni kęs wycieńczonemu dziecku, nawet jeśli niektórym rodzicom zdarza się zjadać własne dzieci<sup>64</sup>. Tego rodzaju maksymalizm i absolutyzacja odpowiedzialności stanowią specyficzną cechę filozofii moralnej Łoskiego, odróżniającą go od większości twórców rosyjskiego renesansu. Nie chcę przez to powiedzieć, że zaniżali oni wymagania moralne ani też, że obce im było myślenie w kategoriach etyki odpowiedzialności – było wręcz odwrotnie – jednakże heroizm Łoskiego ma szczególnie, maksymalistyczny wydźwięk. Wydaje się, że zachował on więcej niż inni z ducha bezkompromisowego inteligentnego moralizmu, jakby z heroicznej i maksymalistycznej etyki próbował uczynić barierę przeciwko złu „mrocznej epoki”.

W tym momencie możemy się już pokusić o odpowiedź na pytanie, czy Łoski jest moralnym rewolucjonistą w przyjętym przez nas znaczeniu. Nie ulega wątpliwości, że jest on anty-utopistą, u którego dochodzi do wyjątkowo ścisłego powiązania krytyki utopii z ideą indywidualnego doskonalenia moralnego. Moralny rozwój jednostek decyduje o rozwoju społeczeństwa, i to na dwa sposoby: sprzyjając jego doskonaleniu się, a zarazem wyznaczając nieprzekraczalną granicę jego doskonałości – skoro osoby, które przekroczyły pewien pułap kwalifikacji moralnych, nie uczestniczą już w życiu „ziemskiej” zbiorowości, lecz po prostu opuszczają ten świat. Odnajdujemy u Łoskiego wszystkie elementy moralnego rewolucjonizmu: przekonanie o zasadniczym znaczeniu ewolucji moralnej dla ewolucji społecznej, ideę nowej moralności (etyka konkretna) i przewartościowania wartości (przewrót moralny), a wreszcie wiarę w możliwość trwałego moralnego przeobrażenia człowieka. Jednakże każda z nich, choć nie za każdym razem z tych samych powodów, zostaje osłabiona i do pewnego stopnia zneutralizowana. Idea uwarunkowanej moralnymi kwalifikacjami osób naprawy społecznej – ze względu na to, że samo doskonalenie się moral-

<sup>64</sup> Por. N. O. Łoskij: *Swoboda woli*, op. cit., s. 539.

ne sprzyja postępowi społecznemu tylko do pewnego momentu. Projekt nowej moralności, czyli etyki konkretnej – dlatego, że mocno podkreśla się tu jedynie ograniczoną jej stosowalność w naszym wymiarze świata. Idea moralnego doskonalenia się osoby – na skutek jej zradykalizowania i powiązania z koncepcją metempsychozy: trudno mówić o doskonaleniu się moralnym człowieka tam, gdzie jest on tylko przejściowym etapem na drodze do doskonałości.

# Rewindykacja miłości

(SERGIUSZ HESSEN)

## Drugie dno transcendentalizmu

Filozofowie rosyjskiego renesansu często odnosili się do Polski z wyraźną sympatią i całkiem niezłe orientowali w historii polskiej literatury i myśli. To co najmniej przychylnie zainteresowanie naszym krajem miało różne przyczyny. Niektórzy z rosyjskich filozofów przyznawali Polsce poczesne miejsce w swych kalkulacjach politycznych i liczyli, że udzieli ona poparcia ich, mniej lub bardziej fantastycznym, planom obalenia sowieckiej dyktatury, w której trwałość wciąż nie chcieli uwierzyć<sup>1</sup>. Nie należało do rzadkości doszukiwanie się analogii między położeniem Polski w okresie porozbiorowym i sytuacją Rosji po roku 1917<sup>2</sup>, a szczególnym wariantem tej paraleli było porównywanie doświadczeń polskiej emigracji romantycznej i rosyjskiej emigracji porewolucyjnej<sup>3</sup>. Sprzyjało to naturalnie odkrywaniu podobieństw między polską myślą romantyczną a filozofią rosyjskiego

<sup>1</sup> Por. W. Stanisławski: „Rycerz przegranej sprawy?” *Kontakty Dymitra Filozofowa z polskimi elitami kulturalnymi* [w:] *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, [red.] R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002, *pass*.

<sup>2</sup> Por. *ibidem*, s. 318; M. Zdziechowski: *Eurazjatyzm rosyjski* [w:] *idem: Wybór pism*, Kraków 1993, s. 387.

<sup>3</sup> Por. M. Rajew: *Rossija za rubieżom. Istorija kultury russkoj emigracyi 1919–1939*, Moskwa, s. 237.

renesansu<sup>4</sup>. Jednakże spośród wybitnych rosyjskich myślicieli tylko jeden na stałe osiedlił się w Polsce i jego to filozofii moralnej poświęcony będzie ten rozdział.

Sergiusz Josifowicz Hessen (1887–1950) wywodził się z rodziny należącej do najświetniejszych kręgów liberalnej rosyjskiej inteligencji i od najmłodszych lat obracał w środowisku ludzi pióra, intelektualistów i polityków<sup>5</sup>. Studia filozoficzne odbył w Niemczech, w ośrodkach tak renomowanych, jak Heidelberg i Fryburg Badeński, gdzie zetknął się między innymi z wybitnymi przedstawicielami neokantyzmu. W latach poprzedzających rewolucję wykładał na uniwersytecie w Petersburgu oraz zaangażował się w wydawanie pisma „Logos” – najsłynniejszego obok „Puti” rosyjskiego periodyku filozoficznego w XX wieku. „Logos” propagował wyraźnie „profesjonalny” model filozofii, stawiał sobie za cel „okcydentalizację” myśli rosyjskiej i popularyzację najnowszych osiągnięć filozofii zachodniej<sup>6</sup>. Po rewolucji Hessen osiedlił się w Pradze – wówczas najważniejszym ośrodku rosyjskiej emigracji intelektualnej w Europie – gdzie wykładał w Rosyjskim Instytucie Pedagogicznym. Do Polski przeniósł się w roku 1935. Przed wojną wykładał w Wolnej Wszechnicy Polskiej, podczas okupacji brał udział w akcji tajnego nauczania, a po wojnie został profesorem na Uniwersytecie Łódzkim.

Za najważniejszą pozycję w dorobku filozofa, który od pewnego momentu pisywał także po polsku, uważa się powszechnie *Podstawy pedagogiki* [*Osnowy piedadogiki*] (1923). Był to obser-

<sup>4</sup> Por. A. Walicki: *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model Polski* [w:] *Między reformą a rewolucją*, [red.] W. Rydzewski, A. Ochotnicka, Kraków 2004, s. 16–19, 39–42, *pass.*

<sup>5</sup> Informacje biograficzne o Hessianie podaje na podstawie: A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1991, s. 422–428; S. I. Giessien: *Moje żywnieopisanije* [w:] *idem: Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1999.

<sup>6</sup> Por. M. Styczyński: *Neokantysta Sergiusz Hessen* [w:] *Między reformą a rewolucją*, *op. cit.*, s. 128–129; A. Walicki: *Mój łódzki Mistrz i pluralizm wartości*, „Res Publica Nowa” 2001, nr 9, s. 42 (podaje za: M. Styczyński: *op. cit.*, s. 129).

ny traktat z teorii wychowania, która w wydaniu Hessena stawała się dyscypliną bardzo pogłębioną, nie dającą się oddzielić od filozofii człowieka i filozofii kultury. Kolejnymi ważnymi książkami z tej dziedziny były *Szkola i demokracja na przetłumaczeniu [Školstvi a demokracie]* (1932) oraz *O sprzecznościach i jedności wychowania* (1939). Dwie niezwykle interesujące prace powstały w okresie międzywojennym – *Państwo prawa i socjalizm [Prawowojne gosudarstwo i socyjalizm]* oraz *Dobro i zło w ujęciu rosyjskich myślicieli [Dobro i zło w ponimaniu russkich myslitielej]* za życia autora nie ukazały się w formie książkowej, lecz jedynie jako cykle artykułów w „Sowremiennych Zapiskach” – kolejnym ważnym dla rosyjskiej kultury piśmie, z którym filozof stale współpracował. Hessen w ogóle sporo publikował w czasopiśmie – rosyjskich, polskich, niemieckich i włoskich. Jego niemały i różnorodny dorobek byłby jeszcze okazańszy, gdyby rękopisy kilku obszernych prac o nader intrygujących tytułach – *Dostojewskiego filozofia religii [Filosofija religii Dostojewskogo]*, *Urojone i rzeczywiste przewyższenie kapitalizmu*, *Upadek i odrodzenie demokracji* – nie przepadły bezpowrotnie w czasie powstania warszawskiego<sup>7</sup>.

Filozofię Hessena kojarzy się zazwyczaj z nurtem idealistycznym w myśli rosyjskiej pierwszej połowy XX wieku, przeciwstawianym filozofii religijnej<sup>8</sup>, która, jak wiadomo, przybierała najczęściej postać metafizyki wszechjedności lub personalistycznego egzystencjalizmu. Doskonale znający myśl Hessena Andrzej Walicki napisał, że „często docierał [on] do progu religijnej metafizyki”, lecz „nigdy nie stał się filozofem religijnym *sensu stricto*”<sup>9</sup>. Nie mogę powiedzieć, że nie zgadzam się z tą opinią, ale sam sformułowałbym to nieco inaczej. Sądzę, że Hessen nieraz wkraczał na teren myśli religijnej, lecz bardzo powściągliwie

<sup>7</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, op. cit., s. 427.

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 436 – 437.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 437; także *idem*: *Słowo wstępne* [w:] S. Hessen: *Studia z filozofii kultury*, Warszawa 1968, s. 33.



opowiadał o tym, co dane mu było tam odkryć. Oczywiście, nie był myślicielem religijnym w takim sensie, jak Bierdiajew czy Szestow, nie wynika stąd jednak, że nie miał religijnych intuicji i że nigdzie nie dochodzą one do głosu w jego pracach. Moim zdaniem w esejach z *Dobra i zła* to religijne „drugie dno” jest łatwo wyczuwalne. W przeciwieństwie do najsłynniejszych spośród współczesnych mu rosyjskich myślicieli, Hessen był jednak typem, w szerokim znaczeniu tego słowa, „klasyka”, a nie „romantyka”, o sprawach ostatecznych starał się nie mówić wprost i nigdy nie wysuwał na plan pierwszy własnego ja. W pewnym sensie konsekwentniej niż inni stosował się do przyjętej w teologii negatywnej zasady milczenia. O jego usposobieniu wiele mówi sama stylistyka jego pism: zdania Hessena są nieraz bardzo długie i bogate w treści, lecz zawsze przejrzyste i nienagannie skonstruowane; emocje, ironia i patos nie są po prostu nieobecne w jego tekstach, jednakże tam, gdzie się pojawiają, zostają natychmiast zneutralizowane przez perfekcyjną formę.

Z naszego punktu widzenia Hessen okazuje się z pewnych względów postacią niezwykle istotną. Był on krytykiem utopizmu, który precyzyjnie opisał jego błędy, a jednocześnie miał wyjątkowo jasną świadomość niebezpieczeństw związanych z jego załamaniem się. Nikt z rosyjskich myślicieli nie przestrzegał przed wynikającymi stąd zagrożeniami tak dobitnie, jak on. Wszystko to, za sprawą mechanizmów, o których mówiliśmy już we wprowadzeniu, powinno go skłaniać do przejścia na pozycje moralnego rewolucjonizmu. Tymczasem w pierwszej chwili można odnieść wrażenie, że filozofia moralna, w przeciwieństwie do pedagogiki czy filozofii politycznej (filozofii państwa i prawa), nie była dlań dziedziną o pierwszorzędnym znaczeniu. Hessen, w odróżnieniu od Bierdiajewa, Wyszelsławcewa czy Łosskiego, nie napisał nigdy odrębnej, obszernej rozprawy z tej dziedziny. Nie jest taką rozprawą również *Dobro i zło w ujęciu rosyjskich myślicieli* – książka, którą w pierwszej chwili można potraktować jako studium z historii idei. Jest to wszakże właśnie tylko wrażenie. Problematyka filozofii moralnej jest niejako

rozproszona w różnych tekstach Hessena, pojawia się w dziełach z innych dziedzin, a także przy okazji rekonstruowania i komentowania koncepcji etycznych innych myślicieli. Te przemyślenia, których Hessen nigdy nie zebrał w jednym, podsumowującym je studium, nietrudno jednak złożyć w całkiem spójną całość, aczkolwiek to, co otrzymamy, nie będzie wykończonym, „pełnym” systemem filozofii moralnej, podobnym do konstrukcji Sołowjowa czy Łoskiego. Hessen był z założenia przeciwnikiem filozofii systemowej<sup>10</sup>, nie będzie to więc nawet zarys systemu. Na pewno jednak będzie to co najmniej zarys filozofii moralnej, proponującej rozwiązanie pewnych fundamentalnych kwestii i stanowiącej ważki głos w rekonstruowanej przez nas rosyjskiej debacie.

## Osoba, wolność, kultura

W jednej ze swoich rozpraw Hessen stwierdzał, że ze wszystkich definicji człowieka zaproponowanych przez filozofię najbardziej trafia mu do przekonania ta, w której uznaje się go za mikrokosmos. Każda jednostka – powiadał – zasługuje na miano mikrokosmosu, gdyż jest w stanie, wytwarzając światopogląd, odnieść się do „»świata« jako całości”<sup>11</sup> i przez to stać się jego obrazem. Światopogląd, na który składa się określone wyobrażenie o świecie, wzbogacone o moment aksjologiczny i wolicjonalny, jest wytworem osoby w całości, nie zaś jednej z jej oderwanych władz – a więc nie ma charakteru racjonalnego, lecz intuicyjny. Hessen wyrażał się z uznaniem o Diltheyowskiej klasyfikacji światopoglądów i w zasadzie akceptował wprowadzony w niej podział na naturalizm, idealizm obiektywny i ide-

<sup>10</sup> Por. S. I. Giessien: *Lew Tołstoj kak myslitel* [w:] *idem: Izbrannyje sochinenija*, op. cit., s. 576.

<sup>11</sup> S. Hessen: *Światopogląd a filozofia* [w:] *idem: Studia z filozofii kultury*, op. cit., s. 71.

alizm wolności, ale nie czynił tego bez zastrzeżeń. W ujęciu Diltheya o różnicach typologicznych decydowało wyeksponowanie jednego z zasadniczych elementów światopoglądu (obrazu świata, wartości lub woli); Hessen uważał zaś, że we wszystkich światopoglądach pozostają one w równowadze, a tym, co decyduje o typologicznych różnicach, jest położenie nacisku na określonego rodzaju wartości. Światopogląd może mieć zatem orientację poznawczą, estetyczną lub moralną.

W argumentacji tej wyraźnie dawało o sobie znać nastawienie aksjologiczne, właściwe myśli Hessena i bardzo istotne w kontekście jego refleksji antropologicznej. Dla Hessenowskiej antropologii jeszcze ważniejsze od uznania osoby za mikrokosmos było bowiem odniesienie jej do obiektywnie istniejącej, niematerialnej sfery wartości. Sferę tę Hessen opisywał w terminach strukturalizmu (otwarcie deklarował się jako zwolennik tej metody), ale i w sposób, który musiał się kojarzyć z wywodzącą się od Sołowjowa rosyjską filozofią wszechjedności<sup>12</sup>. Uważał, że wartości tworzą zhierarchizowaną, wewnętrżnie zróżnicowaną, dialektyczną jedność, w oderwaniu od której ulegają deformacji. Jest rzeczą charakterystyczną, że jedność tę nazywał niekiedy pleromą<sup>13</sup>, a jako prekursorów swego stanowiska wymieniał chętnie myślicieli zawsze przywoływanych przez klasyków filozofii wszechjedności – Platona, Plotyna, Kuzańczyka i Hegla.

Zdaniem Hessena powołaniem człowieka jest realizowanie wartości w historyczno-społecznej empirii, czyli – bo i tak można to ująć – przybliżanie jej do ideału wszechjedności. Jedynie przybliżanie – gdyż wartości, jako byty idealne, są „niewyczerpalne” i nigdy nie mogą być urzeczywistnione do końca. Ponie-

<sup>12</sup> Por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 433–435; na zależność antropologii Hessena od Sołowjowa w nieco innym kontekście zwraca też uwagę Zieńkowski; por. W. W. Zieńkowskij: *Istoria russkoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 3, s. 248.

<sup>13</sup> Por. S. Hessen: *Poznanie historyczne* [w:] *idem: Studia z filozofii kultury*, *op. cit.*, s. 69.

waż ich empiryczne realizacje to nic innego jak sfera kultury, można też powiedzieć, że powołaniem człowieka, które nigdy nie zostanie w pełni zrealizowane, jest tworzenie kultury. Stanowisko takie, na co zwrócił uwagę Wasilij Zieńkowski, niesło jednak ze sobą groźbę potraktowania osoby jako środka do realizacji wartości, a więc groźbę jej instrumentalizacji<sup>14</sup>, co z pewnością byłoby sprzeczne z personalistycznym nastawieniem Hesse-na. Można się też zastanawiać, czy samo tworzenie kultury, nie mające końca i tożsame ze specyficznym ludzkim sposobem bycia, nie nabierało tu cech „złej nieskończoności”. Aby zrozumieć, w jaki sposób Hessen rozwiązywał te dylematy, musimy przyrzeć się jego filozofii wolności, którą zresztą nie sposób oddzielić od jego filozofii osoby.

Wypracowując ją, rosyjski autor zmuszony był zmierzyć się z antynomią wolnej woli i determinacji idealnej, czyli tak zwaną *Sollensantynomie*, na której odkrywcę Nicolaia Hartmanna powoływał się przy różnych okazjach, także w kontekście rozważań o wolności i wartościach, aczkolwiek nigdzie chyba nie posługiwał się tym specyficznym niemieckim terminem<sup>15</sup>. Zdaniem Hesse-na, wolność daje się pomyśleć jedynie na gruncie koncepcji zakładającej dualizm empirii i nadempirycznych wartości, natomiast wszelkie próby jej objaśnienia w kategoriach indetermizmu, to jest sprowadzenia po prostu do stanu empirycznego nieuwarunkowania, skazane są na niepowodzenie i prowadzą do absurdu utożsamienia wolności z zachowaniem nieobliczalnym lub przypadkowym. Trwające w sferze idealnej wartości odznaczają się niejako siłą atrakcyjną i do żyjących w empirii osób kierują swój „apel”<sup>16</sup>, który przynajmniej

<sup>14</sup> Por. W. W. Zieńkowski: *op. cit.*, t. 3, s. 248.

<sup>15</sup> Por. S. Hessen: *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej* [w:] *idem: Dzieła wybrane*, t. 1–5, Warszawa 1997, t. 3, s. 66, 71; por. też Z. Wiczorek: *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hesse-na*, Kraków 2005, s. 57.

<sup>16</sup> Por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 433.

początkowo odbierany jest jednak jedynie bezwiednie. Wszyscy mamy dostęp do sfery wartości, ale nasza wiedza o nich ma pierwotnie charakter intuicyjny i mglisty, a rozjaśnia się i staje względnie uporządkowana, dopiero dzięki filozofii, która jest w gruncie rzeczy aksjologią, ponieważ każda z jej specjalności daje się sprowadzić do nauki o określonego rodzaju wartościach. Docierający do osoby ze sfery idealnej „aksjologiczny apel” nie tylko nie znosi wolności, ale ją zakłada – wartości nie mogą być realizowane bez wolności; wolność zaś to nic innego jak twórczy czyn, za którego sprawą dochodzi do empirycznej realizacji wybranych wartości.

Tak przedstawiały się podstawowe założenia Hessenowskiej filozofii wolności, z których wynikały co najmniej dwa istotne wnioski. Uznanie, że wolność ma charakter działania twórczego, a nie wyboru między gotowymi, wyznaczonymi przez empirię możliwościami, prowadziło do nadzwyczajnego dowartościowania tego, co jednostkowe i niepowtarzalne, a co stało się teraz wręcz synonimem wolności. Jednocześnie utożsamienie jej z realizacją wartości, której produktem jest, jak już wiemy, sfera kultury, skłaniało do uznania, że naprawdę wolni stajemy się wówczas, gdy tworzymy kulturę.

Hessen zdawał sobie jednak sprawę, że realizując wartości, natrafia się na przybierający rozmaite formy opór empirii i że istnieje silna pokusa, aby twórczości i wolności się wyrzec. W gruncie rzeczy nieustannie to czynimy – na przykład wówczas, gdy ulegamy różnego rodzaju psychologicznym automatyzmom lub bezrefleksyjnie powtarzamy własne zachowania. Zachowania prawdziwie wolne były dlań raczej czymś ekscypjonalnym, czymś, co się niezbyt często wydarza, niż normą. Stale podkreślał więc, że wolność jest stanem, do którego zmierzamy, i że polega na kreowaniu samego siebie jako istoty wolnej, co stanowi obowiązek moralny każdego z nas. Wątek ten stawał się szczególnie istotny w kontekście formułowanych przezeń diagnoz współczesnej sytuacji kulturowej i cywilizacyjnej. Rosyjski myśliciel zwracał uwagę, że w nowoczesnym świecie osoba

za sprawą rozwoju cywilizacji poddana jest wyjątkowo silnej presji zewnętrznej i atakowana przez niezliczone treści i wyzwania, które zagrażają jej autonomii. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę już Rousseau, a także jego liczni, zwłaszcza w Rosji, następcy, jednakże ich pozytywne propozycje należy uznać za naiwne. Wzywali oni – jak wiadomo – do odwrotu od cywilizacji i szukania schronienia w, tak czy inaczej pojętej, naturze, tymczasem od presji tego, co zewnętrzne, nie można się uchylić, aczkolwiek można jej przeciwstawić świadomie uformowaną osobowość. Pod tym względem stanowisko Hessena nie różniło się w istotny sposób od poglądów większości rosyjskich myślicieli religijnych, występujących z krytyką współczesnej cywilizacji; pisząc o zagrożeniach, jakie niesie ze sobą jej rozrost, zwłaszcza o deformującym oddziaływaniu na osobowość, Hessen powoływał się zresztą wprost na wypowiedzi Bierdiajewa<sup>17</sup>.

Przy okazji rozważań o konflikcie między osobą a cywilizacją Hessen wypowiadał dość paradoksalną, a więc tym bardziej wartą odnotowania, refleksję na temat postępu moralnego. Stwierdzał mianowicie, że łatwo zauważalna niezmiennosc przeciętnych kwalifikacji moralnych człowieka, który nie wydaje się dziś ani lepszy, ani gorszy niż przed wiekami, świadczy właśnie o istnieniu moralnego postępu. W sytuacji coraz silniejszej zewnętrznej presji na osobę już sam brak regresu świadczy o postępie, jest bowiem możliwy tylko dzięki „wzmocnieniu” osoby wynikającemu z jej wewnętrznego rozwoju i przyrostu wolności. „Im większy jest promień otaczającej daną jednostkę kultury zewnętrznej, tym bardziej napięta powinna być dośrodkowa siła osobowości, aby na zewnątrz, na powierzchni, dać ten sam wynik: równy poziom moralności i wolnego czynu”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Por. S. Hessen: *Problem wychowania gospodarczego* [w:] *idem: Filozofia, kultura, wychowanie*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1973, s. 349.

<sup>18</sup> Por. S. Hessen: *Karność, wolność, osobowość* [w:] *idem: Filozofia, kultura, wychowanie*, op. cit., s. 75.

## Historia filozofii moralnej

Zagadnienie postępu moralnego, w znaczeniu przyrostu kwalifikacji moralnych, zaprzętało jednak Hessena w znacznie mniejszym stopniu niż historia refleksji moralnej. Nie napisał on wprawdzie osobnego studium, które byłoby poświęcone jej ewolucji i dialektyce, jednakże przy różnych okazjach wiele razy wypowiadał się na ten temat, prezentując stanowisko nad wyraz konsekwentne<sup>19</sup>. Dzieje europejskiej filozofii moralnej od starożytności po współczesność były dlań w istocie historią przezwyciężania etycznego intelektualizmu i kontemplatywizmu, do których odnosił się nadzwyczaj krytycznie. Niechęć Hesse- na do obu tych postaw wynikała z przeświadczenia, że prowadzą one – intelektualizm pośrednio, a kontemplatywizm bezpośrednio – do pasywizmu i biernego pogodzenia się z rzeczywistością. Tymczasem Hessen, jak wszyscy rosyjscy filozofowie, chciał zmieniać świat i wierzył, że jest to możliwe<sup>20</sup>. Istotę intelektualizmu upatrywał w przekonaniu, że warunkiem działań moralnych jest posiadanie określonego rodzaju wiedzy teoretycznej (na przykład wiedzy z dziedziny metafizyki); kontemplatywizm zaś sprowadzał się, jego zdaniem, do uznania absolutnego pierwszeństwa wewnętrznego doskonalenia się w stosunku do aktywnego życia w społeczeństwie. Były to dwie tendencje charakterystyczne dla myśli moralnej antyku, aczkolwiek kontemplatywizm przejawiał się w niej z nieco mniejszą siłą niż niepodzielnie panujący w etyce greckiej i rzymskiej intelektualizm. Pierwszą próbą przezwyciężenia ich obu stało się chrześcijaństwo, a ściślej moralność ewangeliczna, która zdecydowanie za-

<sup>19</sup> Por. S. Hessen: *Prawo i moralność; Cnoty starożytne a cnoty ewangeliczne* [w:] *idem: Studia z filozofii kultury*, op. cit.; *idem: Tragiedija dobra w „Bratjach Karamazowych” Dostojewskiego; Lew Tołstoj jak myśliciel; Bor’ba utopii i awtonomii dobra w mirowozzrenienii F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa* [w:] *idem: Izbrannye sozinenija*, op. cit.

<sup>20</sup> Por. A. Walicki: op. cit., s. 419.

przeczała zależności kompetencji moralnych od wiedzy i miała charakter wyraźnie aktywistyczny i społeczny<sup>21</sup>. Hessen uważał, że chrześcijaństwo w momencie swego pojawienia się było rewolucją moralną, która przyniosła dogłębne, a z punktu widzenia współczesnych absurdalne, przewartościowanie wartości. Wyobrażenie o jego skali miało dawać porównanie platońskiej i chrześcijańskiej koncepcji cnót, któremu poświęcił osobny, obszerny szkic<sup>22</sup>.

Był on właściwie rozbudowanym komentarzem do jednego z fresków Rafaela w watykańskich stanzach, przedstawiającego alegorie cnót klasycznych i chrześcijańskich. Hessen podkreślał, że artysta podjął tu zagadnienie pomijane dotąd przez filozofów, które wreszcie powinno zostać przez nich gruntownie opracowane. Zwracał uwagę, że w koncepcji Platona cnoty tworzą dialektyczną jedność, symfonię czy też pleromę, co dla Hessa miało duże znaczenie, jako że sam w podobny sposób pojmował zależności między wartościami. Platońska pełnia cnót była hierarchią, w której niższe cnoty nie mogły istnieć bez odniesienia do cnót wyższych; a te z kolei zawierały w sobie cnoty niższe jako własne momenty dialektyczne. Najniższa cnota umiaru „zawierała” się w ten sposób w wyższej cnotie męstwa, a ta z kolei w najwyższej cnotie mądrości. Każda z cnót, jeśli tylko została odseparowana od cnót nadrzędnych lub pozbawiona niższych momentów, nieuchronnie ulegała zwyrodnieniu. Na przykład męstwo nie podporządkowane mądrości przerażało się w zuchwalstwo, a mądrość uszczuplona o umiar w sofistykę. Chrześcijaństwo – zauważał Hessen – zaproponowało własną, nie znaną wcześniej triadę, którą tworzyły nadzieja, miłość i wiara. Nadzieja, będąca zaprzeczeniem właściwego starożytności tragicznego katastrofizmu i fatalizmu, wyrażała się w przekonaniu, że niepowtarzalne indywiduum (dusza), zostanie w przyszłości ocalone. Miłość ewangeliczna, w odróżnieniu

<sup>21</sup> Por. S. Hessen: *Prawo i moralność*, op. cit., s. 276.

<sup>22</sup> Por. S. Hessen: *Cnoty starożytne a cnoty ewangeliczne*, op. cit.



od platońskiego Erosa, nie była nakierowana bezpośrednio na wartości wyższe, ale zwracała się ku osobom, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, zmarginalizowanym i nie urzeczywistniającym wartości, aby je przeobrazić i podźwignąć. Jej celem była więc realizacja wartości bez intencji przyswojenia ich sobie, a platoński eros został w niej zachowany jako niższy moment dialektyczny. Wiara wreszcie nie była teoretyczną wiedzą o Bogu, ale intuicją jego obecności połączoną z odniesieniem do niego jako do konkretnej osoby. Charakterystyczne dla chrześcijańskiej „nowej aretologii” było odkrycie i dowartościowanie tego, co jednostkowe i niepowtarzalne. Jednostkowym, niepowtarzalnym konkretem była zarówno dusza, do której odnosiły się nadzieja i miłość, jak i Bóg stanowiący przedmiot wiary. To właśnie czyniło ewangeliczną etykę niezrozumiałą dla mentalności antycznej, przywykłej do operowania optyką cykliczną, dowartościowującej to, co ogólne i wieczne, kosztem tego, co jednostkowe. Hessen uważał jednak, że pomimo tych różnic poszczególne cnoty chrześcijańskie wchodzą w dialektyczne związki z odpowiednimi cnotami klasycznymi, dopełniają je, a zarazem czynią swoim momentem. (Rafaël miał co najmniej przeczucie tych zależności, o czym świadczy rozmieszczenie alegorycznych postaci na jego fresku.) W ten sposób na przykład nadzieja dopełnia i sublimuje umiar, ponieważ pokonywanie własnych złych skłonności nie miałoby sensu bez perspektywy ich trwałego przewyciężenia; a miłość wymaga męstwa – nie może być jedynie efemerycznym przyływem emocji, lecz powinna cechować się stałością. Cnoty ewangeliczne tworzą też, podobnie jak cnoty klasyczne, dialektyczną jedność (symfonię), w oderwaniu od której ulegają deformacji. Zjawiskiem bardzo charakterystycznym dla jednej z ostatnich faz w historii świadomości moralnej jest na przykład odseparowanie miłości od wiary, które przekształca ją w zanieczyszczoną pogardą litość.

Następstwem każdej rewolucji jest jednak reakcja. I choć Hessen przyznawał, że moralny przewrót chrześcijaństwa przeobraził ludzką świadomość („od czasów Platona etyczna sytu-

acja zmieniała się zasadniczo<sup>23</sup>), podkreślał również, że nowa moralność natrafiała na przeciwdziałanie intelektualizmu i deformowała się w zderzeniu z nim. Intelektualizm w filozofii moralnej odrodził się w średniowieczu, między innymi za sprawą świętego Tomasza, a kolejną próbę przewyciężenia go przyniósł dopiero początek nowoczesności. Wiązała się ona z wystąpieniem Rousseau, a przede wszystkim Kanta, i była równoznaczna z narodzinami etyki autonomicznej.

Postaci Rousseau w tym kontekście Hessen poświęcał mało uwagi, widząc w nim wyłącznie antecedencję Kanta, którego etykę uważał za zorientowaną antyintelektualistycznie „monumentalną syntezę starogreckiego umiaru (*sophrosyne*) i chrześcijańskiej nadziei”<sup>24</sup>. Stwierdzając, że powinność nie może być wyprowadzana z bytu i że walor moralny ma jedynie działanie dyktowane poczuciem obowiązku, Kant wzywał w istocie do przeciwstawiania się skłonnościom, czyli do praktykowania umiaru. Nadzieja pojawiała się w jego filozofii moralnej pod postacią przekonania, że działania etyczne muszą w końcu doprowadzić do przeobrażenia rzeczywistości i zwycięstwa dobra. Zdaniem Hessena, ani to przekonanie, ani ściśle z nim związane przekonanie o istnieniu Boga, wbrew temu, co zwykle się sądzić, nie były dla Kanta *postulatami*, to jest założeniami, których przyjęcie bez dowodu stało się konieczne dla zapewnienia spójności konstrukcji teoretycznej. Niemiecki myśliciel uważał je za prawdy, które odsłaniają nam się w miarę praktykowania dobra, a więc nie mają charakteru teoretycznego, lecz raczej „egzystencjalny”. Hessen nie używał wprawdzie takiego określenia, jednakże, moim zdaniem, trafnie streszcza ono jego intencje. Przeświadczenie, że wiedzę o istnieniu Boga i opatrności uzyskujemy w toku moralnego działania, dla Hessena było oczywiście wyraźnym przejawem Kantowskiego antyintelektualizmu. Podobnie jak wyeksponowanie przez Kanta roli sumienia jako

<sup>23</sup> S. Hessen: *O strukturalizmie* [w:] *Studia z filozofii kultury*, op. cit., s. 104.

<sup>24</sup> Por. S. Hessen: *Cnoty starożytne a cnoty ewangeliczne*, op. cit., s. 238.

źródła wiedzy moralnej, dostępnej dla każdego, niezależnie od jego kwalifikacji teoretycznych. „Ideal »mędrca« – spostrzegł rosyjski filozof – jest całkowicie obcy etyce Kanta”<sup>25</sup>. Takie właśnie ujęcie konkretnych zagadnień wiązało się z przyjętą przez Kanta ogólną koncepcją etyki jako dyscypliny filozoficznej, która stanowiła kolejne dobitne świadectwo jego antyintelektualizmu. Intencją Kanta – jak odnotowywał Hessen – nie było skonstruowanie od podstaw metodą teoretyczną filozofii moralnej, wedle której następnie miałyby żyć ludzkość, lecz jedynie teoretyczne ujęcie odrębnej sfery ludzkiej aktywności, jaką jest moralność.

Zdaniem Hessena Kant popełnił jednak dwa błędy, z których jeden zwłaszcza miał zaważyć na dalszych losach europejskiej refleksji moralnej. Potraktowanie etyki jako teoretycznego ujęcia faktycznej moralnej aktywności człowieka niosło ze sobą ryzyko utożsamienia żywych moralnych doświadczeń i intuicji z tym, co było tylko ich racjonalnym, teoretycznym „modelem”. Kant, nawet tam, gdzie nie zapominał o różnicy między tymi dwoma porządkami, przez swoje upodobanie do sztywnych, racjonalistycznych formuł bardzo utrudnił właściwe zrozumienie swej myśli. Prowadziło to do uproszczeń i nieporozumień, takich jak, wspomniane przed chwilą, mylenie dostępnej w moralnym działaniu intuicji Boga z teoretycznym założeniem jego istnienia. Drugi, jeszcze poważniejszy błąd, polegał na uznaniu, że działanie moralne, wynikające z poczucia obowiązku, jest nie do pogodzenia z miłością bliźniego. Doprowadziło to oczywiście do całkowitego zlekceważenia w filozofii Kanta moralnego znaczenia miłości.

Początkowo – zauważa Hessen – jego stanowisko próbował skorygować Fichte<sup>26</sup>. Wystąpił on z koncepcją etyki konkretnej, której istotę stanowiło uznanie twórczego i niepowtarzalnego

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 241.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 303 – 304; *idem*: *Tragedija dobra w „Bratjach Karamazowych” Dostojewskiego*, *op. cit.*, s. 559, 598.

charakteru zachowań moralnych, i z tych pozycji podważył Kantowską wersję imperatywu kategorycznego. Zdaniem Hesse-na, Fichte w pełni zdawał sobie sprawę ze zgubnych konsekwencji zlekceważenia moralnego sensu miłości przez Kanta<sup>27</sup>. Jednakże to nie Fichte, ale Schopenhauer i Nietzsche wywarli decydujący wpływ na rozwój filozofii moralnej w XIX wieku. Wyolbrzymili oni i doprowadzili do absurdu – każdy na swój sposób – pewne tendencje filozofii Kantowskiej.

Heroizm Kanta, związany z przekonaniem, że zastana rzeczywistość nie może być źródłem norm, i wymierzony w to, co jest w niej złem, Schopenhauer przeobraził w ascetyczną negację rzeczywistości jako takiej. Równało się to jednak zanegowaniu wartości indywidualnych istnień, do którego nie mogłoby dojść, gdyby słynny pesymista rozumiał moralne znaczenie miłości. Mówił on wprawdzie wiele o litości i współczuciu, ale dowodzi to tylko, że nie udało mu się uchwycić istoty miłości jako wartościowej moralnie postawy nastawionej na afirmację tego, co jednostkowe.

U Nietzschego ten sam Kantowski heroizm przeszedł inną metamorfozę – stał się wołą mocy nadczłowieka, nie liczącą się z niepowtarzalnością i wartością innego, co oczywiście nie mogłoby się dokonać bez radykalnego zdezawuowania miłości bliźniego. Znamiennym przekształceniom uległy tu i inne motywy Kantowskie. Idea moralnej autonomii jednostki, której woła jest wołą prawodawczą, stała się u Nietzschego ideą nieograniczonej swobody moralnej nadczłowieka. Jeszcze dziwniejszej mutacji uległa koncepcja imperatywu kategorycznego, u Kanta ściśle związana z ideą moralnej autonomii. Hessen uważał w ślad za Simmlem, że budząca tyle kontrowersji Nietzscheańska nauka o wiecznym powrocie jest w gruncie rzeczy jej przewrotną transpozycją. Podczas gdy u Kanta kryterium etycznej słuszności działania była hipotetyczna możliwość powtórzenia go przez

<sup>27</sup> Por. *ibidem*.

każdy podmiot moralny, u Nietzschego kryterium takim stała się możliwość powtarzania go w nieskończoność przez podmiot wyróżniony i uprzywilejowany.

## Rewindykacja miłości

Ostatnią fazę w historii europejskiej myśli moralnej Hessen postrzegał zatem jako proces degenerowania się etyki autonomicznej, któremu początek dały błędy, tak wysoko cenionego przezeń, Kanta. W tej sytuacji najważniejszym zadaniem filozofii moralnej stawało się przezwycięzenie zgubnych skutków tego procesu i nadanie etyce autonomicznej właściwej postaci. Jest oczywiste, że wymagało to takiego jej przekształceniu, które pozwalałoby uznać moralne znaczenie miłości bliźniego. Rosyjski myśliciel konsekwentnie zmierzał do tego celu, tworząc zarysy swej etyki, do której inspiracje czerpał z Kanta, Fichtego, Schellera, Sołowjowa i Dostojewskiego. Ten ostatni, od pewnego momentu, był dlań najważniejszym źródłem. Hessen uważał go za wielkiego myśliciela moralnego, który choć posługiwał się językiem literackich symboli, a nie ścisłych filozoficznych pojęć, podjął z powodzeniem fundamentalne zagadnienia, z którymi nie potrafiła się uporać „profesjonalna” filozofia<sup>28</sup>. Swoje poglądy Hessen wypracowywał więc po części w hermeneutycznym dialogu z wielkimi powieściami Dostojewskiego<sup>29</sup>. Streszczanie krok po kroku rozważań na temat poszczególnych wątków i postaci z *Braci Karamazow* lub z *Biesów* nie wydaje się jednak w tej chwili możliwe ani konieczne. W odpowiednim miejscu skupię się na przedstawieniu wniosków Hessena, jedynie w niezbę-

<sup>28</sup> Por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 435.

<sup>29</sup> Por. S. I. Giessien: *Tragedija dobra w „Bratjach Karamazowych”*; *Bor’ba utopii i awtonomii dobra w mirowozzrieni F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa*; *Tragedija zła (Filosofskij smysl obraza Stawrogina)* [w:] *idem: Izbrannyje sozczinienija*, *op. cit.*

nym zakresie ilustrując je odwołaniami do jego analiz literackich. Podobnie potraktuję jego interpretację Sołowjowa, choć tutaj w pewnym momencie pojawi się konieczność wyjaśnienia, na czym polega różnica między odczytaniem Hessena, a tym, co sami uznaliśmy w jednym z poprzednich rozdziałów za stanowisko Sołowjowa.

Omówienie Hessenowskiego projektu etyki autonomicznej najdogodniej jednak rozpocząć od streszczenia uwag o istocie powinności moralnej; wypowiedzi o naturze moralnego działania i o miłości bliźniego można bowiem potraktować jako ich rozwinięcie. Jedną z kilku specyficznych cech powinności moralnej – powiedział Hessen – jest jej maksymalizm, to, że stawia nam ona najwyższe, a być może nawet nieograniczone, wymagania (Kant miał więc rację, przedstawiając ją jako „okrutną i bezlitosną”)<sup>30</sup>. Hessen, o którego niechęci do kontemplatywizmu już wspominaliśmy, zwracał również uwagę, że powinność moralna ze swej istoty odnosi się do osoby innego, a więc ma charakter społeczny. Po stronie innego nie odpowiada jej jednak żadne konkretne, ściśle określone uprawnienie, a więc, jak wyrażał się rosyjski filozof, ma ona charakter *imperatywny*, lecz nie *imperatywno-atrybutywny*. Wiązało się to z jej kolejną niezwykle istotną cechą: otóż jest ona skrajnie zindywidualizowana – to jest w przypadku każdej osoby inna, a także inna w każdym momencie życia tej samej osoby. Tak rozumiana powinność może być oczywiście uchwytna jedynie intuicyjnie i raczej nie może być zwerbalizowana. Intuicyjne uchwycenie powinności jest przy tym równoznaczne z jej zaakceptowaniem, choć nie jest równoznaczne z zastosowaniem się do niej. Innymi słowy: możemy nie wypełnić tego, co dyktuje nam sumienie, lecz nie możemy nie przyznać mu słuszności.

Jest zrozumiałe, że przedstawivszy taką charakterystykę moralnej powinności, Hessen dochodził do wniosku, iż jej wypeł-

<sup>30</sup> S. Hessen: *Prawo i moralność*, op. cit., s. 292.

nianie wiąże się zazwyczaj ze skrajnym wysiłkiem. Nie dotyczy to tylko stosunkowo niewielu osób, które osiągnęły najwyższy poziom moralnych kwalifikacji. Jednakże zawsze – nawet w wypadku nielicznych „zahartowanych” w czynieniu dobra jednostek – wypełnianie powinności ma w sobie coś heroicznego, a że każdy ma do spełnienia swą specyficzną powinność, każdy też zobowiązany jest do heroizmu. Trudności, jakie nastęrcza moralna aktywność, są tym większe, że skrajne zindywidualizowanie powinności wyklucza rutynę, a czyn moralny musi mieć charakter twórczy, „[...] jest często znalezieniem wyjścia w sytuacji, z której – zdawałoby się – wyjścia nie ma”<sup>31</sup>. Nic dziwnego zatem, że za naczelną dewizę swej filozofii moralnej Hessen skłonny był uznać imperatyw Fichtego: „bądź niezastąpiony na swoim miejscu”<sup>32</sup>.

Podobne spojrzenie na istotę moralnego działania bardzo ułatwiało zrozumienie moralnej doniosłości zlekceważonej przez Kanta miłości bliźniego. W ujęciu Hessena okazywała się ona zarazem motywem i warunkiem skuteczności etycznych czynów. Hessen, podobnie jak Scheler, uznawał, że jeśli do wypełniania powinności nie motywuje miłość, pobudką staje się chęć bycia moralnym, a wówczas nasze działanie właśnie zatracca etyczny walor. W takim wypadku przeobraża się ono w wyrafinowaną, lecz przez to jeszcze groźniejszą, imitację etycznej aktywności, którą ludzkość zna i potępia od dawna pod nazwą faryzeizmu. Miłość umożliwia też, czy co najmniej ułatwia, rozpoznanie powinności, stanowiące wstępny warunek wszelkiej aktywności moralnej, jest bowiem nastawiona na konkret, zdolna do uchwycenia tego, co jednostkowe i niepowtarzalne. I wreszcie wyłącznie miłość jest w stanie skutecznie motywować do nieustannego wysiłku, jakiego wypełnianie powinności wymaga. Obecność wszystkich tych wątków upoważnia do stwier-

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 306.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 304.

dzenia, że w refleksji Hessena dokonywało się wyraźne utożsamienie etyki konkretnej z etyką miłości<sup>33</sup>.

Hessen uważał przy tym, że miłość jest najwyższą formą dobra, które ma niejako kilka stopni. Może przybierać postać bezrefleksyjnej emocji; postać racjonalnej refleksji, której reprezentatywnym wytworem jest etyka obowiązku; czy wreszcie, i jest to właśnie jego „najwyższy stopień”, postać miłości. W *Braciach Karamazow* tym trzem poziomom dobra odpowiadają postaci Dymitra, Iwana i Aloszy, reprezentujące trzy piętra ludzkiego ja – „zmysłowo-witalne”, „psychiczno-racjonalne” i „duchowo-wolicjonalne”<sup>34</sup>. Jednakże na każdym piętrze dobro okazuje się nieuchronnie powiązane z określoną, odpowiadającą mu odmianą zła, co stanowi istotę „tragedii dobra”, której Hessen poświęcił jeden ze swoich szkiców. Na najniższym poziomie zło przybiera postać destrukcyjnych namiętności, takich jak lubieżność czy zazdrość. To, czym staje się na wyższym piętrze, gdzie odpowiada racjonalnemu dobru etyki autonomicznej, właściwie opisaliśmy już dość dokładnie przed chwilą, gdy omawialiśmy kolejne fazy jej degenerowania się. Niezbędne jest tu tylko jedno uściślenie: jeśli mówiąc o degeneracji etyki autonomicznej, Hessen podkreślał, że czynnikiem zapoczątkowującym ten proces jest „zapomnienie miłości”, to jako zło zagrażające racjonalnemu dobru wskazywał pychę [*gordynia*]. Różnica jest dość subtelna (zwłaszcza że produktami rozkładu etyki autonomicznej były koncepcje Schopenhauera i Nietzschego, w których dostrzegaliśmy właśnie manifestacje pychy), nie jest to jednak to samo. Modyfikacja taka była jednak konieczna, gdyż miłość stanowiła tu trzecią, najwyższą formę dobra, a więc i wyrzeczenie się miłości w ścisłym znaczeniu – *acedia* [*unynije*], mogło być tylko trzecią, sprzężoną z nią formą zła. Polegało ono na głębokim zwąt-

<sup>33</sup> Por. S. I. Giessien: *Lew Tołstoj jak myslitel*, op. cit., s. 567; *Tragedija dobra w „Braciach Karamazowych” Dostojewskiego*, op. cit., s. 592–595.

<sup>34</sup> Por. S. I. Giessien: *Tragedija dobra w „Braciach Karamazowych” Dostojewskiego*, op. cit., s. 597.



pieniu w sens własnej egzystencji i w sens stworzenia, które jawiło się jako całkowicie i nieodwracalnie wyzute z wartości. Rosyjscy myśliciele chętnie nazywali ten stan „ateizmem serca”. Moment *acedii* przeżył Alosza Karamazow po śmierci starca Zosimy, jednakże prawdziwym uosobieniem tej kondycji w powieściach Dostojewskiego był oczywiście Mikołaj Stawrogin. Tej niepokojącej postaci, obok której żaden rosyjski filozof religijny nie mógł przejść obojętnie<sup>35</sup>, także Hessen poświęcił osobny, obejmujący szkic. Stawrogin był dlań studium ontologicznego wręcz rozkładu osoby towarzyszącego *acedii*. Hessen podkreślał, że uznaje on rozumowo „konieczność wiary”, lecz „wyzbyty wszelkiej miłości i zapалу”<sup>36</sup> nie jest w stanie zmienić swego sposobu egzystencji. Stawrogin stanowił więc egzemplum zła tragicznego – zdolnego do osiągnięcia samowiedzy, lecz nie do przewyciężenia własnej kondycji.

Teza o „sprzężeniu” dobra ze złem stanowiła oczywiście istotny element w opisie empirii: jej stałą cechą okazywało się współistnienie tych dwóch sfer, przekreślające chociażby wszelkie nadzieje na realizację utopii. Jednakże – jak pamiętamy – zachowania etyczne (i nieetyczne) z definicji odnoszą się do innego. Samo przeciwieństwo dobra i zła zakłada więc dezintegrację rzeczywistości i znikłoby wraz z przywróceniem jej jedności. Radykalna etyka miłości, wymagająca, by w pełni identyfikować się z innymi, wskazywała zatem drogę do przewyciężenia etyczności i wykroczenia, oczywiście nie w znaczeniu nietzscheańskim, poza dobro i zło. W *Braciach Karamazow* propagował ją starzec Zosima, wzywający, by każdy przed wszystkimi czuł się za wszystko odpowiedzialny. Zosima był jednak świętym – czło-

<sup>35</sup> Na temat interpretacji postaci Stawrogina przeprowadzonych przez rosyjskich myślicieli por. S. Mazurek: *Osoba i nicość (Stawrogin – interpretacja rosyjska)* [w:] *idem: Filantrop, czyli Nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.

<sup>36</sup> S. I. Giessen: *Tragedija zła (Filosofskij smysl obraza Stawrogina)*, op. cit., s. 686.

wiekim, który już za życia znalazł się co najmniej w przedsiönku Królestwa, i to właśnie tam dokonuje się ostateczne przezwycięzenie zarówno wielości, jak i etyczności wraz z właściwymi jej rozróżnieniami. Znając sposób rozumowania Hessena, domyślamy się, że przezwycięzenie dobra w wyniesionej ponad empirię sferze nie prowadzi do jego unicestwienia i że trwa ono jako moment Absolutu, który jest „więcej niż dobrem” [*Swierchdobro*] i „więcej niż bytem” [*Swierchbytyje*]<sup>37</sup>. A zarazem na odwrót: owo „ponad-dobro” w warunkach naszego świata maleje do wymiarów dobra po prostu. To, że dobro uwikłane w sferę etyczności, nie mogące uwolnić się od zła, które Hessen nazywa jego „cieniem” i „sobowtórem”, ma źródło w Absolucie, nie oznaczało oczywiście, że warunkiem czynienia dobra jest poznanie Absolutu. Hessen podkreślał, że pozostaje on niepoznawalny, choć właśnie dzięki moralnej aktywności można się do niego zbliżyć i stopniowo uzyskać pewność jego istnienia. Stwierdzenie to miało dlań ogromną wagę, umożliwiało bowiem rozwiązanie podstawowego dylematu etyki autonomicznej, który można określić jako dylemat autonomii i absolutyzmu. Etyce autonomicznej niezależnej od metafizyki, zagraża arbitralność („samowola”); z kolei etyka absolutna, znajdująca podstawę w metafizyce, nie jest już autonomiczna – jej normy są wyrowadzane z teorii bytu. W pierwszym wypadku to, co jest, nie przesądza o tym, co powinno być, pojawia się jednak niebezpieczeństwo, że wyobrażenia o tym, co powinno być, staną się zupełnie dowolne; w drugim – nie są już one dowolne, ale to, co jest, przesądza o tym, co być powinno. Jednakże jeśli dobro jest specyficzną emanacją Absolutu, umożliwiającą dotarcie doń z pominięciem wiedzy teoretycznej, autonomia dobra zostaje zachowana, a jednocześnie nie może być już ono, właśnie z racji swojego zakorzenienia w Absolucie, traktowane jako arbitralne, względne czy „samowolne”.

<sup>37</sup> S. I. Giessen: *Bor'ba utopii i awtonomii dobra w mirowozzrienii F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa, op. cit.*, s. 622.

Połączenie tezy o niepoznawalności Boga z myślą o boskim pochodzeniu dobra, którego praktykowanie otwiera w jakiś sposób dostęp do Boga, Hessen kojarzył wprost z tradycją teologii negatywnej<sup>38</sup>. Było to ze wszech miar słuszne, jednakże wymaga jeszcze uściślenia: jakkolwiek dziwnie mogłoby to zabrzmieć, neokantysta Hessen, chyba nie zdając sobie z tego sprawy, ulegał tu wpływowi hezychazmu, wielkiej prawosławnej tradycji mistycznej, która narodziła się w Bizancjum i w odstępie kilkuset lat, dwukrotnie zyskiwała w Rosji popularność. Najpierw w wieku XV za sprawą św. Niła Sorskiego (1433–1508) i ruchu *niestiażatielej*, któremu przewodził<sup>39</sup>, a potem, na przełomie wieku XVIII i XIX, za sprawą św. Paisjusza Wieliczkowskiego, który w walnie przyczynił się do rozkwitu w Rosji instytucji *starczestwa*. Rdzeń hezychastycznej teologii stanowiło przekonanie, że Bóg jest wprawdzie niepoznawalny w swej istocie, ale staje się obecny w świecie i jest dla człowieka dostępny pod postacią *niestworzonych energii*<sup>40</sup>. Dobro zakorzenione w niepoznawalnym Absolutie, znajdującym się „po tamtej stronie” bytu wraz ze wszelkimi jego zróżnicowaniami, Hessen opisywał w terminach niedwuznacznie przywodzących na myśl energie hezychastów: było ono emanacją Absolutu, której absorpcja umożliwiała zjednoczenie się z nim, bez poznawania jego istoty. Nie należy jednak wyciągać stąd wniosku, że etyka Hessena przypominała mistyczną etykę hezychastów z właściwym jej ideałem osobowej doskonałości. Było wręcz odwrotnie: Hessen był zwolennikiem aktywizmu, podczas gdy hezychazm propagował postawę skrajnie kontemplatywną (gwoili ścisłości wypada jednak dodać, że w rosyjskiej tradycji hezychastycznej kontemplatywizm równoważyła większa tolerancja dla zainteresowania światem i względne

<sup>38</sup> Por. *ibidem*, s. 673–677.

<sup>39</sup> Na ten temat por. G. P. Fiedotow: *Światyje driewniej Rusi*, Paris 1985, s. 154–163.

<sup>40</sup> Por. W. Łoski: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczyńska, Warszawa 1989, s. 59–79.

przyzwolenie na aktywność)<sup>41</sup>. Wskazana przez nas analogia, w pierwszej chwili może zaskakująca, wyda się mniej kontrowersyjna, jeśli będziemy pamiętali, że Hessen wypracowywał swe poglądy, komentując między innymi *Braci Karamazow*, i nie stronił w swoich esejach od bezpośredniego cytowania nauk starca Zosimy<sup>42</sup>, postaci wzorowanej przez Dostojewskiego na współczesnych mu duchowych mistrzach prawosławia. W tej sytuacji trudno się dziwić, że i do filozofii moralnej samego Hessena przeniknęły elementy, tak zdawałoby się odległego od niej, hezychazmu.

Hessen był przekonany, że w filozofii późnego Sołowjowa, zwłaszcza w *Apologii dobra*, można odnaleźć te same idee, które udało mu się wydobyć z powieści Dostojewskiego. Wydaje się jednak, że pragnąc zbliżyć ich obu, wykazał się pewną dozą interpretacyjnego woluntaryzmu. Zdaniem Hessena Sołowjow stopniowo przewycięzał swój wczesny utopizm, by w końcu dojść do stanowiska będącego dyskursywnym wykładem poglądów, którymi Dostojewski, raczej podświadomie, nasycił swe wielkie powieści. Jest to bliskie, ale tylko bliskie prawdy. Sołowjow nie tylko, jak starałem się wykazać w jednym z poprzednich rozdziałów, nie był nigdy utopistą, ale i – co w tym kontekście o wiele ważniejsze – jego późne stanowisko miało mniej wspólnego z teologią negatywną, niż sądził Hessen. Jeśli tylko przyjęta przez nas metoda interpretowania poglądów tego ostatniego jest poprawna, można też powiedzieć, że miało z nią mniej wspólnego niż stanowisko samego Hessena. Sołowjow uważał, że Bóg jest bezpośrednio dostępny w przeżyciu religijnym – przez które, jak się zdaje, rozumiał doświadczenie bardziej pospolite i powszechniej osiągalne niż mistyczna ekstaza – a ponadto widome oznaki jego działania dostrzegał w historii. Ten

<sup>41</sup> Por. G. P. Fiedotow: *op. cit.*, s. 153, 162.

<sup>42</sup> Por. S. I. Giessen: *Tragedija dobra w „Bratjach Karamazowych” Dostojewskiego*, *op. cit.*, s. 559, 601, 603, 607; *Bor’ba utopii i autonomii dobra w mirowozrzenii F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa*, *op. cit.*, s. 626, 632.

co najmniej surogat dowodu na istnienie Boga był mu, czego bynajmniej nie ukrywał, potrzebny do ugruntowania filozofii moralnej. W konsekwencji myśl, że praktykowanie dobra jest specyficzną, odmienną od poznania teoretycznego, metodą upewnienia się o istnieniu Boga, nie odgrywa u niego pierwszoplanowej roli. Nie pojawia się u Sołowjowa także idea „nad-dobra” w znaczeniu, jakie nadawał temu określeniu Hessen. Sołowjow mówił wprawdzie, iż „Bóg jest ponad przeciwieństwem między dobrem i złem”, ale ma to w istocie sens o wiele banalniejszy niż u Hessena i oznacza jedynie, że Bóg daje przyzwolenie na zło i zawsze jest w stanie wkomponować je w swój opatrnościowy plan<sup>43</sup>. Wreszcie podstawowy dylemat etyki autonomicznej Sołowjow widział także niezupełnie tam, gdzie widział go Hessen. Podczas gdy dla Hessena problemem było zagwarantowanie, że nie będzie ona arbitralna, Sołowjowowi – o czym więcej mówiliśmy w poświęconym mu rozdziale – chodziło o upewnienie się, że jej postulaty będą w ogóle wykonalne.

Interpretacje Hessena, ze względu na swą oryginalność, stanowiłyby więc interesujący przyczynek do rosyjskiej debaty etycznej i zasługiwałyby na uwzględnienie w historycznym studium, nawet gdyby nie były przezeń traktowane jako wehikul własnych myśli. Jest to zresztą tylko hipotetyczna ewentualność. Zestawienie etyki miłości, wpisanej w szkice o dobru i złu w dociekaniach rosyjskich myślicieli, z innymi wypowiedziami Hessena stanowi poważny argument na rzecz przyjętej przez nas wstępnej opcji interpretacyjnej, w myśl której były one raczej autorskimi wypowiedziami Hessena niż tylko glossami do cudzych dzieł. Okazuje się, iż ta właściwie już religijna etyka Hessena stanowi naturalne rozwinięcie i uzupełnienie rozważań o ewolucji europejskiej filozofii moralnej czy o naturze moralnej powinności. Wiele wątków z rozpraw o charakterze mniej hermeneutycznym a bardziej teoretycznym powraca w studiach o Dostojewskim i Sołowjowie. I odwrotnie: sposób, w jaki Hes-

<sup>43</sup> Por. W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, Moskwa 1996, s. 184.

sen powołuje się na Dostojewskiego, przedstawiając gdzie indziej swoje stanowisko, pokazuje, do jakiego stopnia identyfikuje się z jego poglądami, czy też z tym, co za jego poglądy uważa. Nie ulega też wątpliwości, że rosyjski filozof był wyjątkowo przywiązany do idei dobra jako „niezależnej, samoistnej drogi do Boga”<sup>44</sup>, o czym świadczy fakt, że odnajdywał ją nie tylko u Dostojewskiego i Sołowjowa, ale i u Kanta.

Co więcej, niektóre wątki charakterystyczne dla neokantowskiego wariantu jego antropologii i filozofii kultury dają się zinterpretować w kategoriach religijnej etyki miłości, a już na pewno są z nią niesprzeczne i pod pewnymi względami paralelne w stosunku do niej. Aby się o tym przekonać, wystarczy w ślad za Wasilijem Zieńkowskim, zwrócić uwagę na to, że w transcendentalistycznej filozofii Hessena realizacja wartości duchowych jest zawsze dobrem, a w konsekwencji „zło nie ma natury duchowej”<sup>45</sup>. Prowadzi to do wniosku, że zło może polegać tylko na tym, iż w empirii istnieją jeszcze obszary „nie uszlachetnione”, nie objęte sublimującym działaniem wartości. Jednakże ze względu na „niewyczerpalność” wartości, o której Hesen nieustannie przypomina, wszystkie ich empiryczne realizacje muszą mieć charakter cząstkowy i nigdy całkowicie nie wyrugują zła. I tutaj więc daje o sobie znać „tragedia dobra” immanentnie sprzęgniętego ze złem. Sama sfera wartości duchowych wyniesiona ponad empirię okazuje się zaś dobrem „czystym”, a więc dobrem w innym znaczeniu niż spojone na zawsze ze złem dobro empiryczne. Jest zatem kategorią wyraźnie analogiczną do pojawiającego się w innym kontekście pojęcia Boga jako wykraczającego poza etyczne zróżnicowania „nad-dobra”.

<sup>44</sup> Por. S. I. Giessien: *Bor'ba utopii i awtonomii dobra w mirowozzrieni F. M. Dostojewskiego i Wł. Sołowjowa*, *op. cit.*, s. 676.

<sup>45</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 3, s. 248.

## Od strony moralności

Zagadnienia filozofii moralnej, zwłaszcza rozważania o naturze powinności i działalności moralnej, w pismach Hesse-  
na – o czym dotąd nie powiedzieliśmy – były dość ściśle powią-  
zane z refleksją nad naturą prawa i z próbami wyjaśnienia,  
na czym polega różnica między moralnością i prawem. Filozofia  
polityczna (filozofia państwa i prawa) w ogóle zajmuje więcej  
miejsca w dorobku Hesse-  
na niż filozofia moralna, nie należy  
stąd jednak wyciągać pochopnych wniosków. Nie oznacza to  
w szczególności, że prawo było dlań dziedziną ważniejszą niż  
moralność, czy też, że jego optyka była bardziej „legalistyczna”  
niż „moralistyczna”.

Stanie się to bardziej zrozumiałe, jeśli o owej filozofii poli-  
tycznej powiemy kilka słów. Swe przemyślenia z tej dziedziny  
Hessen zawarł przede wszystkim w obszernej pracy *Państwo pra-  
wa i socjalizm*, w której już w latach dwudziestych postawił pyta-  
nie o przyszłość tradycji lewicowej po upadku komunizmu. Sta-  
rał się w niej wykazać, że najważniejszym składnikiem tej tradi-  
cji był zawsze socjalizm, stanowiący zjawisko jakościowo od-  
mienne od komunizmu. Tożsamość socjalizmu została wpraw-  
dzie poważnie zaburzona w okresie wpływów komunistycznych,  
jednakże właśnie dlatego historyczny i teoretyczny krach komu-  
nizmu umożliwia socjalizmowi właściwe rozpoznanie swego po-  
wołania i wypełnienie dziejowej misji. W przeciwieństwie do ko-  
munizmu, socjalizm nigdy nie przeszedł na pozycje jednoznacz-  
nego nihilizmu prawnego, a w drugiej połowie XIX wieku stop-  
niowo dochodził do zrozumienia, iż państwo i prawo są pozytyw-  
nymi wartościami i mogą odegrać kolosalną rolę w walce z wyzy-  
skiem. (W podobnym kierunku ewoluował równocześnie tak  
zwany nowy liberalizm, którego przedstawiciele uznali w końcu,  
iż prawo nie może się ograniczać do ochrony wolności negatyw-  
nej, lecz ma do spełnienia także pozytywne zadania społeczne.)  
Hessen, który uważał, że wyzysk, będący niekwestionowanym  
faktem, może być zniesiony tylko poprzez poddanie własności

kontroli prawa, lecz nie poprzez prostą zmianę podmiotu własności (zastąpienie podmiotu prywatnego państwowym) z rozwojem socjalizmu prawnego wiązał wielkie nadzieje. Uważał, iż przyszłość należy do socjalizmu gildyjnego, będącego syntezą reformizmu i syndykalizmu, którego ideałem było społeczeństwo złożone z wielu przenikających się samorządnych wspólnot, zakładające skomplikowany pluralizm porządków prawnych. Z naszego punktu widzenia najistotniejsze jest to, że socjalizm gildyjny Hessen traktował nie tylko jako najwyższe stadium socjalizmu prawnego, ale i jako kulminację pewnej tendencji charakterystycznej dla nowoczesnej praktyki i teorii politycznej. Właściwe mu uznanie niezbędności pluralizmu porządków prawnych i skonfederowanych wspólnot wynikać miało z charakterystycznego dla nowoczesności przekonania, że osoba transcenduje wszelkie porządki prawne i wspólnoty. Oznaczało to jednak, że tym, co ostatecznie decyduje o kształcie społeczeństwa i powodzeniu jego przebudowy jest twórczość moralna osoby, użytek, jaki czyni ona ze swej, nieuchwytniej dla żadnych struktur, wolności. „Prawo – pisał Hessen – może tylko uchylić przeszkody, które stoją na drodze twórczości duchowej, usunąć to, co pomniejsza i ogranicza tę twórczość, ale nigdy nie zastąpi tej twórczości przez masowe produkowanie tego samego wzorca”<sup>46</sup>. Wyraźnie dając do zrozumienia, że warunkiem przemiany społecznej jest przemiana duchowa, Hessen zastrzegał jednak, że nie zwalnia nas to z obowiązku poszukiwania odpowiedzi na praktyczne pytania. W tym momencie dawało o sobie znać ograniczenie, które możemy nazwać *paradoksem etyki konkretnej*, a które u żadnego z interesujących nas myślicieli nie jest tak widoczne jak właśnie u Hessena. Filozof propagujący etykę konkretną w pewnym momencie musi po prostu zamilknąć, gdyż z założenia jest to etyka twórcza i indywidualna, zaprzeczająca możliwości sformułowania ogólnych zasad dla wszystkich – rozprawiając o niej nie moż-

<sup>46</sup> S. Hessen: *Prawo i moralność*, op. cit., s. 313.



na zejść poniżej pewnego poziomu ogólności. Filozofia państwa i prawa nie natrafia oczywiście na podobne ograniczenia.

Z pewnością na filozofię Hessena można spojrzeć zarówno „od strony prawa”, jak i „od strony moralności”, a my już ze względu na temat tej książki, zmuszeni byliśmy wybrać drugą optykę. Wybór ten – jak sądzę – byłby jednak usprawiedliwiony w każdym wypadku, skoro Hessen, jakkolwiek wiele miejsca poświęcałby refleksji nad państwem i prawem, właśnie aktywność moralną uważał za czynnik ostatecznie przesądzający o kształcie ludzkiego świata. Filozofia moralna Hessena, którą staraliśmy się tu zrekonstruować, jest tworem niejednorodnym – wątki transcendentalistyczne sąsiadują w niej z religijnymi – lecz mimo to wolnym od synkretyzmu i spójnym. Rosyjski myśliciel opowiadał się za aktywistyczną etyką konkretną, którą utożsamiał z etyką miłości i traktował jako dopełnienie wielkiego przewrotu w wyobrażeniach moralnych, dokonanego niegdyś przez chrześcijaństwo. Wierzył także w moralny postęp, a choć jego potwierdzenie widział już w samej niezmienności moralnych kwalifikacji człowieka, z pewnością nie uważał, że musi się on do tego ograniczać, i co najmniej żywił nadzieję, że świat zostanie w przyszłości przeobrażony przez dobro. Wszystko to skłania do stwierdzenia, że jego myśl jest całkiem wyrazistym przykładem moralnego rewolucjonizmu. Nietrudno to jednak przeoczyć. W przeciwieństwie do większości interesujących nas tu rosyjskich myślicieli religijnych, Hessen nigdy, nawet wówczas, gdy przekraczał granicę filozofii religijnej, nie stawał się zwolennikiem etyki eschatologicznej<sup>47</sup>, co tak bardzo sprzyja radykalizacji stanowiska, wszystkie jego rysy czyni ostrzejszymi i łatwiej uchwytnymi. Nigdy też, choćby mówił rzeczy naprawdę dużej wagi, nie przybierał póz proroka, po których tak łatwo rozpoznaje się rewolucjonistę.

<sup>47</sup> Por. A. Walicki: *op. cit.*, s. 436; por. też S. Hessen: *Państwo prawa i socjalizm*, przeł. S. Mazurek, Warszawa 2003, s. 80.

# Charis i charisma

(BORYS WYSZESŁAWCEW)

## Intuicja i dialektyka

Podobnie jak miało to miejsce w wypadku Łoskiego, recepcja filozoficznych dokonań Borysa Wyszesławcewa (1877–1954) zawsze była nieco jednostronna i w niezamierzony sposób tendencyjna. Tym razem nie polegało to jednak na faktycznym lekceważeniu filozofii moralnej, ale na jej nadmiernym wyeksponowaniu, a co za tym idzie na niedocenianiu dokonań Wyszesławcewa w innych dziedzinach. Zastrzeżenia budzi przy tym nie tyle samo wyróżnianie filozofii moralnej w poświęconych mu opracowaniach, ile towarzyszące temu bagatelizowanie jego filozofii społecznej<sup>1</sup>. Tymczasem w dziejach rosyj-

<sup>1</sup> Por. A. F. Zamalejew: *Lekcyi po istorii russkoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 1994; W. W. Zieńkowskij: *Istorija russkoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991; A. Niebolsin: B. P. Wyszesławcew [w:] *Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl XX wieka. Sbornik statiej*, [red.] N. Poltorackij, Pittsburg 1975; W. Sapow: *Filosof priobrazonnogo Erosa* [w:] B. P. Wyszesławcew: *Etika priobrazonnogo Erosa*, Moskwa 1994; S. A. Lewickij: *Boris Pietrowicz Wyszesławcew* [w:] B. P. Wyszesławcew: *Krizis industrialnoj kultury* [w:] *idem: Soczinenija*, Moskwa 1995; H. Paprocki: *Wyszesławcew Borys* [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 2, [red.] A. de Lazari, Łódź 1999, s. 66; także hasło *Wyszesławcew* [w:] *Filozofy Rossii XIX – XX stoletij. Biografii, idieji, trudy*, [red.] P. W. Aleksiejew, Moskwa 1993.

skiej myśli zajmuje ona miejsce zupełnie wyjątkowe: jest ostatnim ogniwem w ewolucji specyficznie rosyjskiego pojęcia *sobornosti* i niejako dialektycznym finałem jego przeobrażeń. Wyszesaławcew doszedł do wniosku, że stosunkowo najpełniejszą realizację ideału *sobornosti* stanowi demokratyczne państwo prawa. Była to dokładna antyteza poglądów słowianofilów, którzy przez *sobornost'* rozumieli wspólnotę pod każdym względem będącą przeciwieństwem panujących w Europie stosunków opartych na prawie i wprowadzili to pojęcie z myślą o krytyce cywilizacji zachodniej.

Z pewnego punktu widzenia spór o to, czy w dorobku Wyszesaławcewa miejsce poczesne zajmuje filozofia moralna czy filozofia społeczna, może się zresztą wydać jałowy, bo choć dziedziny te filozof dość wyraźnie rozgraniczał, trudno nie spostrzec, że rozważania z filozofii moralnej i filozofii społecznej uzupełniają się i są ze sobą na wiele sposobów powiązane. To, że Wyszesaławcew był przede wszystkim myślicielem moralnym, nie ulega jednak wątpliwości. Zagadnieniom filozofii moralnej poświęcone było już jego debiutanckie dzieło – monumentalna *Etyka Fichtego* [*Etika Fichtie*] z roku 1914. Także najśłynniejsza praca filozofa – *Etyka przemienionego Erosa* [*Etika priobrażonnego Erosa*] z roku 1931 dotyczy tej właśnie problematyki, która powróci jeszcze w ostatnim, wydanym już pośmiertnie traktacie – *To, co wieczne w rosyjskiej filozofii* [*Wiecznoje w ruskoj filozofii*] (1955). Główne dzieło z filozofii społecznej ukazało się w roku 1953 i nosiło tytuł *Kryzys kultury industrialnej* [*Krizis industrialnoj kultury*].

Wyszesaławcew zdobył najpierw wykształcenie prawnicze – przez jakiś czas praktykował nawet jako adwokat – a dopiero później filozoficzne. Szczegół to istotny, którego wymowę zrozumieemy w pełni, dopiero zapoznawszy się z jego stanowiskiem filozoficznym. Wydalony z Rosji w 1922 przebywał w Niemczech i we Francji, gdzie wraz z Bierdiajewem redagował słynne pismo „Put”. W czasie wojny znalazł się w Niemczech i tu – jak wynika ze wzmianek w niektórych opracowaniach – zbliżył się

do kręgów aktywnej politycznie antysowieckiej emigracji<sup>2</sup>. Po wojnie przeniósł się do Szwajcarii, gdzie zmarł w roku 1954.

Choć wykładał w paryskim Instytucie Św. Sergiusza, ponad wszelką wątpliwość nie był akademickim uczonym; zbliżał się raczej do znanego z historii dziewiętnastowiecznej Rosji typu uczonego-arystokraty brylującego w życiu towarzyskim (Czaadajew, klasyczni słowianofile, Hercen, poniekąd także Sołowjow). W oczach współczesnych uchodził za lekkomyślnego, nie stawiającego sobie zbyt wysokich wymagań etycznych, utalentowanego dyletanta<sup>3</sup>. W przeciwieństwie do Łosskiego, Bierdiajewa, Sołowjowa i innych pisał niewiele, co zresztą bardzo mu zaszkodziło. To, że był przez lata, i właściwie jest nadal, filozofem niedocenianym, który nie doczekał się ani jednej monografii, wynikało właśnie stąd, że stosunkowo rzadko publikując, nie zaznaczył w porę, z odpowiednią siłą swej obecności i nie zdołał „narzucić się” odbiorcy. Taki stan rzeczy w żadnym wypadku nie może być jednak miernikiem merytorycznej wartości jego dokonań.

Wyszestawcew często czerpał z tych samych źródeł, co większość myślicieli rosyjskiego renesansu – chętnie powoływał się na patrystykę, na Mikołaja z Kuzy czy klasyczną filozofię niemiecką. Podobnie jak Łoski wysoko cenił Maxa Schelera, a jeszcze wyżej Nicolaią Hartmanna, którego uważał za najwybitniejszego współczesnego myśliciela moralnego. Jest jednak charakterystyczne, że i na początku swej drogi, i później nieustannie wychodził poza ten krąg typowych dla rosyjskiego renesansu odwołań. Sygnalizowaliśmy już, że we wczesnym okresie zainteresował się Fichtem, a więc tym akurat niemieckim klasykiem, który nigdy nie cieszył się w Rosji zbyt dużą popularnością. W późniejszych latach trwale oddziaływała nań psychoanaliza, zwłaszcza w wariacie Jungowskim. Silny wpływ wywarła na Wy-

<sup>2</sup> Por. S. A. Lewickij: *op. cit.*, s. 7.

<sup>3</sup> Por. W. Sapow: *op. cit.*, s. 6; S. W. Dworjanow: *Boris Wyszestawcew o poznaniu Absoluta*, [www.philosophy.ru/library/dvor/vysh.html](http://www.philosophy.ru/library/dvor/vysh.html).

szesławcewa także mało popularna w Rosji filozofia francuska, głównie Pascal i Kartezjusz – ten ostatni interpretowany w sposób szczególny, albowiem rosyjski filozof widział w nim przede wszystkim mistyka<sup>4</sup>. Zapożyczając się u myślicieli związanych z różnymi tradycjami i stylami filozofowania, należących do różnych, nieraz bardzo odległych od siebie epok, Wyszlesławcew pozostawał jednak autorem wyraźnie zwróconym ku współczesności – żywo interesującym się wszelkimi nowościami i szybko potrafiącym je właściwie ocenić. Dość powiedzieć, że w *Kryzysie kultury industrialnej*, wspomina już o koncepcjach Friedricha von Hayeka<sup>5</sup>; fakt, że przy okazji wyraźnie je dezinterpretuje, ma przy tym mniejsze znaczenie niż samo zwrócenie uwagi na autora, którego późniejszej nadzwyczajnej sławy na początku lat pięćdziesiątych nic jeszcze nie zapowiadało.

Wyszlesławcew był oczywiście filozofem religijnym, wiele pisał na temat doświadczenia mistycznego i uwzględniał jego wyniki w swoich dociekaniach, jednakże, w przeciwieństwie do większości myślicieli rosyjskiego renesansu, często podkreślał, że zależy mu na dość wyraźnym rozgraniczeniu perspektywy filozoficznej i religijnej. Jego celem nie było przy tym całkowite odseparowanie ich od siebie – uważał, że byłoby to w ogóle niemożliwe, jako że filozofia i religia na różne sposoby zajmują się tym samym Absolutem – ale zachowanie uniwersalności dyskursu filozoficznego, który w razie uzależnienia od religii, nie byłby już dla wszystkich w równym stopniu obowiązujący i dostępny<sup>6</sup>. Właściwa metoda filozofowania polegać miała na połączeniu intuicji z dialektyką. „Dzięki intuicji – pisał – dokonuje się odkryć, które prowadzą nas coraz wyżej – ku Absolutowi. [...] Myśl dławi się w zamkniętych systemach; pragnie wy-

<sup>4</sup> Por. A. Niebolsin: *op. cit.*, s. 227.

<sup>5</sup> Por. B. P. Wyszlesławcew: *Kryzys industrialnej kultury. Marksizm, nieosocjalizm, neoliberalizm* [w:] *idem: Soczinienija*, Moskwa 1995, s. 306, 323.

<sup>6</sup> Por. *ibidem*, s. 351–352; *idem: Etika priobrazonnogo Erosa*, *op. cit.*, s. 14; *idem: Wiecznoje w ruszskoj filosofii* [w:] *idem: Etika. priobrazonnogo Erosa*, *op. cit.*, s. 229.

rwać się z nich dzięki nowym odkryciom, które nieuchronnie okazują się nowymi intuicjami”<sup>7</sup>. Odkrycia te mogą być uzgodnione ze sobą i z dotychczasową wiedzą filozoficzną dzięki metodzie dialektycznej w taki sposób, by powstała spójna całość. Zdając sobie sprawę z zagrożeń towarzyszących uprawianiu dialektyki, z której łatwo zrobić zły użytek, grzęznąc w sofizmatkach, oraz z niedostatków jej konkretnych odmian, nie uwzględniających, iż harmonia przeciwieństw nie świadczy o ich tożsamości, Wyszesałcew posługiwał się metodą dialektyczną z wyjątkowym upodobaniem. Zapewne nawet z upodobaniem nadmiernym – uciekanie się do niej na każdym kroku i powtarzanie dziesiątki razy tego samego schematu rozumowania, w którym wychodzi się od wyostrenia antynomii po to, by później wykazać, że za „logiczną sprzecznością” „kryje się *realnie istniejący* [riealnyj] *harmonijny system* przeciwieństw”<sup>8</sup>, stanowi pewien mankament jego tekstów, odznaczających się poza tym precyzją sformułowań i żywym stylem.

## Paradoks prawa

Ktoś, kto chciałby dość szybko zapoznać się z filozofią Wyszesałcewa, powinien przeczytać przede wszystkim *Etykę przemienionego Erosa* i *Kryzys kultury industrialnej*. Gruntowniejsza prezentacja jego filozofii musi się jednak rozpoczynać od omówienia obszernej debiutanckiej monografii o Fichtem. Czytając ją, często odnosimy wrażenie, że to z Fichtego wywodzi się sporo idei głoszonych później przez samego Wyszesałcewa. W jakimś sensie na pewno jest to prawdą. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że przystępując do pisania monografii, Wyszesałcew miał już zapewne określone preferencje filozoficzne, co oczywiście wpływa-

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 299.

<sup>8</sup> B. P. Wyszesałcew: *Filosofskaja niszczeta marksizma* [w:] *idem*: *Soczinienija*, *op. cit.*, s. 28.

ło na jego optykę. Jakkolwiek by było, dylemat, z którego wyprowadzał całą swą filozofię moralną, nazywany tu przez nas paradoksem prawa, w żadnej postaci nie pojawia się u Fichtego.

We wstępie do swej pracy rosyjski myśliciel stwierdza jednoznacznie, że właśnie Fichtego, któremu udało się wykroczyć poza ograniczenia Kanta i Hegla, uważa za najwybitniejszego w gronie „niemieckich klasyków” myśliciela moralnego. Wyszłaślawcew pedantycznie rekonstruuje poszczególne fazy w ewolucji poglądów Fichtego oraz kolejne, nakładające się na siebie, warianty jego filozofii. Początkowo – powiada – Fichte tworzył filozofię transcendentálną, która cechowała się znaczną oryginalnością i pod wieloma względami zasadniczo różniła od Kantowskiej. Dążąc do wyprowadzenia całego systemu z jednej zasady, zajął stanowisko subiektywnie idealistyczne, które słusznie lub nie, uchodzi za najbardziej dlań reprezentatywne, a jednocześnie, ze względu na swe solipsystyczne uwikłania, budzi najwięcej kontrowersji. Ze względu na moralistyczną orientację swej filozofii nie mógł jednak na nim poprzestać: transcendentálne „ja” przybrało w jego filozofii postać ideału moralnego, pojmowanego w sposób charakterystyczny dla ówczesnej filozofii niemieckiej, to jest jako nieskończone zadanie. Ideał ten Fichte wyposażał w treści tak uniwersalne, że obejmował on w istocie wszystkie dające się pomyśleć ludzkie aspiracje – „ureczywistnienie” „ja” wymagało uczynienia świata rozumnym i moralnym, a więc ustanowienia doskonałej wspólnoty wolnych podmiotów, to zaś byłoby niemożliwe bez dogłębnego poznania świata oraz ekonomicznego i technicznego nad nim zapanowania. Generalizując w ten sposób ideę ja, nadając jej coraz szerszą wykładnię, Fichte przekształcił ją w ideę Absolutu. Był to bodaj najważniejszy z wielu aspektów złożonego procesu przeobrażania się Fichteńskiego subiektywnego idealizmu w filozofię wszechjedności, kontynuującą tradycję Plotyna i Mikołaja z Kuzy.

Postulowana przez Fichtego doskonała wspólnota wolnych podmiotów miała być zarazem maksymalnie zróżnicowana we-

wewnętrznie i spójna. Miało być to uniwersum niepowtarzalnych osób, z których każda wypełniałaby sobie tylko właściwe, specyficzne powołanie. Wspólnota taka mogła się jednak wyłonić jedynie pod warunkiem, że każdy rozwijać będzie w sobie to, co niepowtarzalne i specyficzne. Uświadomienie sobie tego było już równoznaczne ze sformułowaniem nowatorskiej koncepcji *etyki konkretnej*, przewyższającej ograniczenia Kantowskiej etyki obowiązku. „Gdy przyjmie się taki punkt widzenia – pisze Wyszelsławcew, komentując ten wątek rozważań Fichtego – zmienia się cała etyka. Nie mówi już ona: bądź taki, jak wszyscy; mówi: bądź taki, jaki nikt nie jest”<sup>9</sup>.

Wspólnotę osób kierujących się etyką konkretną, czyli tak zwaną „etyką wyższą”, Fichte nazywał „systemem inteligencji”. System to słowo brzmiące dość groźnie w kontekście filozofii społecznej, zwłaszcza w przypadku Fichtego, zaliczanego do prekursorów totalitarnych teorii politycznych. Wyszelsławcew nie ignoruje pojawiających się u niego elementów pretotalitarnych, jednakże stara się uwypuklić przede wszystkim wątki liberalne. Podkreśla więc, że wedle Fichtego system inteligencji nie mógł zaistnieć bez oparcia w gwarantującej uprawnienia jednostek, zapewniającej im bezpieczeństwo i niezbędny dobrobyt, sferze państwa i prawa, czyli „etyki niższej”. Państwo i prawo stanowiły tu jednak tylko środek do najwyższego celu, którym wciąż pozostawała doskonała personalna wspólnota, a indywidualium było dla Fichtego ważniejsze od obywatela i nie dawało się doń sprowadzić. Zdaniem Wyszelsławcewa, zajmując takie stanowisko, Fichte przewyższał z kolei ograniczenia filozofii moralnej Hegła, który państwo absolutyzował.

W tym momencie dochodzimy do kwestii niezwykle istotnej, mającej dla zrozumienia filozofii Wyszelsławcewa podstawowe znaczenie, na którą całe zamieszczone tu omówienie książki o Fichcie miało nas w istocie naprowadzić. Otóż Fichte uważał,

<sup>9</sup> B. Wyszelsławcew: *Etika Fichtie. Osnovy prawa i nrawstwiennosti w sistemie transcendentalnoj filosofii*, Moskwa 1914, s. 387.



iż doskonała wspólnota wylania się z połączenia moralności i prawa, etyki wyższej i etyki niższej – że innymi słowy, są to komplementarne, uzupełniające się piętra moralności w szerszym znaczeniu. Używając terminu „moralny” w znaczeniu węższym, mógł nawet powiedzieć, że państwo i prawo istnieją po to, by możliwe stały się zachowania moralne. Stosunki między obiema sferami postrzegał w zasadzie jako harmonijne, a już na pewno nie uważał, że są one z istoty antagonistyczne i że na styku prawa i moralności rodzi się konflikt zmuszający nas do zrewidowania całości naszych przekonań moralnych. Nie absolutyzował prawa, ale i nie uważał, by niesło ono ze sobą jakieś zasadnicze zagrożenie. Jednakże tam, gdzie Fichte nie widział konfliktu ani trudności, Wyszelsławcew, skądinąd tak zafascynowany niemieckim filozofem i tak empatycznie go interpretujący, dostrzegł prawdziwy przekłety problem, który stał się centralnym zagadnieniem i dramatycznym węzłem całej jego filozofii moralnej. W odróżnieniu od Fichtego Wyszelsławcew był bowiem filozofem religijnym, który głęboko przejął się ewangeliczną krytyką prawa i w Pawłowym „Bo gdy nie ma prawa, grzech jest w stanie śmierci” (Rzym 7.8) dostrzegł prawdę o podstawowym znaczeniu dla wszelkiej myśli moralnej, z jakichś względów od stuleci nie zrozumianą i zlekceważoną.

Zdaniem Wyszelsławcewa punktem wyjścia wszelkiej godnej tego miana refleksji moralnej musi być stwierdzenie będące filozoficzną transpozycją przytoczonych słów Apostoła: zło pojawia się w świecie wraz z prawem. Należy je przy tym rozumieć jak najbardziej dosłownie – rzecz nie w tym, że wraz z prawem zyskujemy świadomość zła, które nie zdając sobie z tego sprawy, czyniliśmy już wcześniej, ale w tym, że prawo, raz ustanowione, do czynienia zła popycha. Pojęcie prawa, którym operuje Wyszelsławcew, jest przy tym bardzo szerokie – przez prawo rozumie on wszelką normę etyczną, obyczajową, religijną czy prawną w węższym znaczeniu, zwłaszcza jeśli nadano jej formę zakazu. W tym sensie złowrogim, demoralizującym prawem jest zarówno zakon Mojżesza, jak i etyka stoików, zarówno prawo rzymskie, jak i imperatyw kategoriyczny Kanta.

Wyszestławcew nigdy nie stworzył historiozofii we właściwym znaczeniu tego słowa, choć wiele zagadnień historiozoficznych podjął i interesująco opracował w znakomitym *Kryzysie kultury industrialnej*, nietrudno jednak spostrzec, iż samo odnotowanie moralnego paradoksu prawa miało ważkie konotacje historiozoficzne. Skłaniało do wniosku, że ludzkość, która od stuleci usiłuje zwalczać zło przeciwnym orężem prawa, od stuleci również trwa w stanie moralnej dezorientacji. Wyszestławcew dodawał jednak, że w jej dziejach wydarzyły się dwie rewolucje moralne, świadczące o dążeniu do zmiany tego stanu rzeczy, które moglibyśmy, choć on sam nigdzie tak się nie wyraża, nazwać „małą” i „wielką”. „Małą rewolucję” przyniósł ze sobą judaizm, jednakże – co należy podkreślić – judaizm proroków, a nie sędziów. Jego nowatorstwo polegało na krytycznym zdystansowaniu się od tego, co cieszy się estymą w doczesnym świecie, choć w istocie może zasługiwać na surowe potępienie ze względów moralnych. Prorocy byli kontestatorami, którzy odkryli, że hierarchia „prestżu” i „sukcesu” nie pokrywa się z hierarchią kwalifikacji moralnych, czystości i bogobożności. „Taka jest właśnie – pisał Wyszestławcew w „Tym, co wieczne w rosyjskiej filozofii” – starotestamentowa dialektyka proroków unieczystwiająca wartość Wieży Babel i Nabuchodonozora”<sup>10</sup>. Drugą, „wielką” rewolucją moralną stało się z kolei chrześcijaństwo, które nie tylko, dopełniając krytycyzm proroków, potrafiło dostrzec wielkość i świętość w tym, co poniżone i sponiewierane, ale i odkrywając moralny paradoks prawa, zaproponowało nową, umożliwiającą zneutralizowanie go, etykę. Chrześcijaństwo było przy tym rewolucją moralną nie tylko najgłębszą i najbardziej radykalną, ale i w pełni świadomą swych celów. Charakterystycznym elementem „dyskursu Jezusa” – zwraca uwagę Wyszestławcew – jest posługiwanie się figurą: „...słyszeliście, że powiedziano przodkom... a ja wam powiadam...”<sup>11</sup>. Trudno chyba

<sup>10</sup> B. P. Wyszestławcew: *Wiecznoje w ruszskoj filozofii*, op. cit., s. 227.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 185.

o bardziej czytelną i dobitniej sformułowaną deklarację moralnego rewolucjonizmu. W tej perspektywie uporanie się, choćby tylko teoretyczne, z paradoksem prawa przez filozofię moralną, musiało jawić się jako wydarzenie o ogromnym znaczeniu – jako filozoficzne dopełnienie i sfinalizowanie największego w dziejach przewrotu moralnego.

Rozwiązanie owego paradoksu wymagało najpierw wyjaśnienia, jak dochodzi do tego, że prawo staje się katalizatorem zła, a następnie wskazania skutecznych metod walki ze złem. Pierwsze pytanie było pytaniem o mechanizm (psychologiczny? aksjologiczny? ontologiczny?) czyniący z szeroko rozumianego prawa przyczynę zła; drugie – dotyczyło sposobu na sparaliżowanie owego mechanizmu.

## Rebelia ciała i ducha

Skoro zło pojawia się jako reakcja człowieka na prawo, odpowiedź na pytanie o źródła zła musiała iść w parze z wypracowaniem antropologii filozoficznej. Punktem wyjścia dla Wysześlawcewa stała się pełna polotu antropologia patrystyczna, zwłaszcza Grzegorz z Nyssy. Charakterystyczną cechą patrystycznej filozofii człowieka – powiada rosyjski myśliciel – było jednoczesne potraktowanie go jako mikrokosmosu, jako osoby transcendującej porządek doczesny oraz jako „ikony Boga”. W tradycji tej człowieka opisywano jako strukturę wielopoziomową, wyróżniając ciało, duszę i ducha. Wysześlawcew w zasadzie akceptuje to stanowisko, zastrzega jednak, że należy je rozwinąć zgodnie z ustaleniami nowoczesnej nauki, a zwłaszcza „psychologii analitycznej”. Nie uważa przy tym, by oznaczało to sprzeniewierzenie się antypsychologizmowi, który jego zdaniem powinien być wyróżnikiem współczesnej filozofii: nowa psychologia jest ponad wszelką wątpliwość bardziej filozoficzna od psychologizycznej filozofii, zdominowanej przez wpływy psychologii klasycznej. Po uwzględnieniu najnowszego stanu

wiedzy trzy poziomy patrystycznej struktury niejako rozwarstwiają się, a liczba wszystkich „stopni ontologicznych”<sup>12</sup> zwiększa się do siedmiu. Człowiek jest zatem hierarchiczną strukturą, na którą składają się: energia fizyczno-chemiczna, energia biologiczna, nieświadomość zbiorowa, nieświadomość indywidualna, świadomość, duch oraz *jaźń* [*samost'*]. Pewne niejasności przy takim wyliczeniu mogło budzić rozróżnienie na świadomość i ducha. Wysesławcew zaznaczał, że charakterystyczną cechą ducha, za którego pośrednictwem uczestniczymy w kulturze wysokiej, jest bezinteresowność, podczas gdy świadomość pozostaje na usługach jednostkowego egoizmu. Jednakże tak naprawdę kluczowe znaczenie w całej koncepcji antropologicznej miało pojęcie jaźni. To jaźń jest „najwyższym piętrem” czy też najbardziej „tajemną głębią”<sup>13</sup> osoby, wykraczającą poza wszystkie jej uchwytny wymiary i z tego powodu często nie dostrzeganą przez refleksję. Już to, że mówiąc o niej, sięgamy po różne metafory, nie decydując się ostatecznie na żadną z nich, jest nad wyraz symptomatyczne: jaźń wymyka się wszelkim pojęciowym określeniom, a określenia metaforyczne i symboliczne – takie na przykład, jak występujący w Biblii symbol serca – zawsze pozostają jedynie przybliżeniem. Można ją oczywiście charakteryzować negatywnie (apofatycznie), powiadając, czym nie jest – wówczas trzeba będzie stwierdzić, że nie jest żadnym z wymienionych tu „stopni” osoby ani też ich sumą. W gruncie rzeczy wszyscy, najczęściej nie zdając sobie z tego sprawy, to właśnie stwierdzamy, powiadając „moje ciało”, „moja dusza”, „mój umysł” – w tego rodzaju wyrażeniach zaimek dzierżawczy wskazuje na podmiot, przekraczający wszystko, co możemy pomyśleć jako jego uchwytną reprezentację, i właśnie ten podmiot jest jaźnią. Jest ona oczywiście uchwytna w różnego rodzaju doświadczeniach wewnętrznych, których specyficzną właściwością jest to, że byt jaźni staje się dzięki nim czymś

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 284.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 285.

oczywistym, ale jej istota, natura, ona sama nadal pozostaje zagadką. Charakterystycznym doświadczeniem pozwalającym uchwycić jaźń, w tym wypadku jaźń innego, jest miłość. Wyszelsławcew powołuje się tu na Pascala, który zauważył, że tam, gdzie mamy do czynienia z prawdziwą miłością, żadna zmiana zachodząca w ukochanej osobie (utrata urody, zalet umysłu, zmiana charakterologiczna) nie może wpłynąć na nasze uczucie, bo też nie jest ono nakierowane na żadną z jej konkretnych cech, ale właśnie na wykraczającą poza nie jaźń.

Jak zauważa Wyszelsławcew, intuicja jaźni jest zarazem intuicją jej niesamodzielności, zależności od czegoś, co ją przekracza. W tym kontekście rosyjski filozof powołuje się między innymi na *Medytacje* Kartezjusza, dowodząc, że uświadomienie sobie, iż nieredukowalne *ego* nie jest Absolutem, było już równoznaczne z odkryciem Absolutu – to, co względne, można bowiem pomyśleć tylko wraz z tym, co bezwzględne. Kartezjusz doskonale zdawał sobie z tego sprawę – wedle Wyszelsławcewa był wielkim myślicielem mistycznym, który niepotrzebnie racjonalizował swoje bezcenne intuicje. Innymi słowy, Wyszelsławcew uważa, że Absolutu, tak jak i *ego*, nie można objąć redukcją fenomenologiczną, i tym samym uznaje prawomocność ontologicznego dowodu na istnienie Boga, zawsze bardzo poważnie traktowanego przez rosyjską myśl religijną<sup>14</sup>. O zależności jaźni od Absolutu przekonują nas ponadto różnego rodzaju doświadczenia wewnętrzne, w których nasze ja spotyka się z „czymś innym”, co wyraźnie je przerasta i nad nim zapanowuje: „[...] sztuka przeżywana jest jako natchnienie, nauka jako odkrycie, aktywność moralna jako powołanie, religia jako objawienie”<sup>15</sup>.

Doświadczenie zależności jaźni od Absolutu może być jednak różnie interpretowane i właśnie odmienne potraktowanie tej kwestii stanowi o różnicy między dwiema wielkimi tradycja-

<sup>14</sup> Por. N. Łoskij: *B. Wyszelsławcew. Etika priebrożonnogo Erosa*, „Nowyj Grad” 1932, nr 3, s. 90–91.

<sup>15</sup> B. P. Wyszelsławcew: *Wiecznoje w ruszkiej filozofii*, op. cit., s. 270.

mi mistycznymi: wschodnią i zachodnią, indyjską i europejską. Wyszewciewicz bardzo wysoko ocenia dokonania tej pierwszej, powiada nawet, że to mistyka hinduska najwcześniej, w *Upaniszadach* i *Bhagavadgicie*, wprowadziła pojęcie jaźni (Atmana). Charakterystyczną cechą arcybogatej i rozwijającej się w wielu nurtach mistycznej tradycji hinduskiej był niewątpliwie jednostronny transcendentyzm: uwikłanie jaźni w doczesność, w świat, w empirię zawsze oceniano w niej jako zło, wskazując jako sposób uwolnienia się od niego zjednoczenie z Absolutem (Brahman). Sam Absolut mógł być jednak pojmowany co najmniej na dwa sposoby. W niektórych doktrynach utożsamiano go z najgłębszą jaźnią człowieka, w innych – z jakimś odrębnym od niej bytem, jednakże zjednoczenie z Absolutem zawsze polegało na całkowitym rozplynięciu się w jego bezmiarze. Wyszewciewicz zwraca przy tym uwagę, że o nadzwyczajnej popularności mistyki indyjskiej w świecie zachodnim przesądza obecność pierwszego nurtu, na swój sposób ateistycznego i antropocentrycznego, a więc odpowiadającego głównym tendencjom kultury zachodniej. W tradycji judeochrześcijańskiej, z którą rosyjski autor się identyfikuje, Absolut pojmowano, dla odmiany, zawsze jako coś różnego od ludzkiego ja, a zjednoczenie z nim miało charakter *coincidentio oppositorum* i autonomii „ja” nie uchylało. W tym sensie mistyka zachodnia była zawsze dialektyką.

Relacja jaźni do Absolutu, czyli tak zwana *transcendentalna zależność* [*transcendentalnaja zawisimost'*] nie może być jednak dokładniej charakteryzowana w terminach dyskursywnych, na przykład „za pomocą kategorii przyczynowości, substancji i celu”<sup>16</sup>. Wydaje się to zrozumiałe, skoro w obu wypadkach mamy do czynienia z istnościami dającymi się opisywać jedynie apofatycznie. To, że rozprawiając o jaźni, i szerzej: o osobie i człowieku, skazani jesteśmy na język apofatyki, daje o sobie znać także przy próbie ustalenia, na czym polega nasze bogopo-

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 305.

dobieństwo. Wyszesaławcew zwraca uwagę na szczególną logikę, wedle której w tym wypadku musi rozwijać się nasza odpowiedź: otóż zaczynamy od wskazania pewnych cech mających świadczyć o bogopodobieństwie człowieka – takich na przykład jak rozumność czy wolność – po czym, wciąż niezadowoleni z kolejnych odpowiedzi, stale je uzupełniamy, aby na końcu stwierdzić, że jaźń i Absolut podobne są do siebie w swojej niepoznawalności.

Przeciwnokuteczność norm i zakazów jest przejawem działania *zasady autonomicznego sprzeciwu* [*princip awtonomnego protivoborstwa*], czy też *prawa irracjonalnego sprzeciwu* [*zakon irracjonalnego protivoborstwa*], dającego o sobie znać na różnych poziomach ludzkiego „ja”. W gruncie rzeczy wszyscy zdajemy sobie sprawę z jego istnienia, gdy powiadamy, że ludzie bywają źli i złośliwi z przekory, a fakt, iż obserwacja ta wydaje nam się banalna, wynika głównie z nagminności zjawiska. Na poziomie podświadomości przybiera ono postać tzw. *loi de l'effort converti*, odkrytego i opisanego przez francuskiego psychologa Charleśsa Baudouina, na którego eksperymentalne badania powołuje się rosyjski filozof. Zgodnie z ustaleniami Baudouina świadomeму dążeniu, by zastosować się do normy, towarzyszy sprzeciw ze strony podświadomości, „tym silniejszy, im większy jest wysiłek woli, pragnącej wypełnić imperatyw”<sup>17</sup>. O zjawisku tym doskonale wiedział już, tak ceniony przez Wyszesaławcewa, św. Paweł, tyle że w swym specyficznym języku sferę podświadomości nazywał *ciałem* [*plot'*]. Nie przypadkowo zresztą, jako że jest to rozległa „podświadoma sfera popędów i instynktów”, należąca do psychiki, lecz „powiązanych ze światem cielesno-zmysłowym”<sup>18</sup>, o której szczególnym statusie wiele mówi użyty przez Apostoła zwrot – „myśli ciała”<sup>19</sup>. Wyszesaławcew nie ma

<sup>17</sup> B. P. Wyszesaławcew: *Etika priebrożonnogo Erosa*, op. cit., s. 43.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 42; por. B. P. Wyszesaławcew: *Wiecznoje w russoj filozofii*, op. cit., s. 187.

<sup>19</sup> B. P. Wyszesaławcew: *Etika priebrożonnogo Erosa*, op. cit., s. 42, 44.

wątpliwości, że w Biblii, a zwłaszcza w pismach św. Pawła, „pierwszego i największego chrześcijańskiego filozofa”<sup>20</sup>, zawarta jest przebogata wiedza antropologiczna, antycypująca odkrycia współczesnej psychoanalizy, i na poparcie tej tezy rzeczywiście przytacza sporo sugestywnych cytatów<sup>21</sup>.

Jednakże ta sama zasada autonomicznego sprzeciwu ujawnia się także na poziomie dokonującej wolnych wyborów świadomości. Człowiek nie tylko, wskutek swej słabości, czyni zło którego nie chce, zamiast dobra, którego chce, ale i często czyni zło, bo zła zapragnął<sup>22</sup>. „Duch, rozum, człowiek wewnętrzny, najwyższe utajone »ja« może zapragnąć zła i zbrodni, tak samo jak stawiające opór ciało”<sup>23</sup>. Możemy dokonać takiego wyboru, w sposób najzupełniej swobodny zwrócić się ku złu, ponieważ jako istota bogopodobna dysponujemy wolnością. W wyborze takim jest jednak coś tajemniczego, a nawet – jak wyraża się Wyszelsławcew – satanicznego [*djawolskoje*]<sup>24</sup>; coś, co na przykład humanistycznej starożytności uniemożliwiło dostrzeżenie tego rodzaju zła i w konsekwencji filozoficzną nad nim refleksję. Jest to zagadka czystej złej woli. Chwilami odnosimy wrażenie, że Wyszelsławcew gotów byłby zadowolić się właśnie skonstatowaniem jej zagadkowości i zrezygnować z dalszych dociekań. Nie jest w tym jednak konsekwentny i proponuje co najmniej jedno wytłumaczenie tego tajemniczego zjawiska. Otóż można powiedzieć, że czysta zła wola jest manifestacją pychy bogopodobne-

<sup>20</sup> B. P. Wyszelsławcew: *Wiecznoje w ruszkoj filozofii*, op. cit., s. 257.

<sup>21</sup> B. P. Wyszelsławcew: *Etika priobrażonnogo Erosa*, op. cit., s. 43–45; np. „A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech” (Rzym 7,17);

„Dobry człowiek z dobrego skarbcza swego serca wydobywa dobro, a zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa zło” (Łk 6,45). Zdaniem Wyszelsławcewa, w tych i w wielu podobnych miejscach Biblia mówi w istocie o sferze podświadomości, do której między innymi odnosi się też określenie „wewnętrzny człowiek” (Rzym 7,22).

<sup>22</sup> Por. B. P. Wyszelsławcew: *Wiecznoje w ruszkoj filozofii*, op. cit., s. 187–188.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 187.

<sup>24</sup> Por. B. P. Wyszelsławcew: *Etika priobrażonnogo Erosa*, op. cit., s. 42.



go „ja”, które w podporządkowaniu się wyższej normie widzi zagrożenie dla swojej autonomii i obawia się przekształcenia w narzędzie dobra. Zdaniem Wyszesaławcewa, objaśniając zagadkowy bunt świadomego ja przeciwko dobru, nie możemy wyjść poza to stwierdzenie.

## „Eros ukrzyżowany”

W jakim to sposób człowiek, będący wielopoziomową strukturą, z którą powiązana jest immanentna – bo „tkwiąca” jakoś w tej strukturze i za jej pośrednictwem działająca w świecie – ale i transcendentna – bo wykraczająca poza nią i odniesiona do Absolutu – jaźń, może przeciwstawić się złu? Zło, jak już mówiliśmy, wtargnęło w świat wraz z prawem, nie wynika stąd jednak, choć może w pierwszym odruchu chciałoby się tak odpowiedzieć, że prawa należy się wyrzec. Wyszesaławcew nie jest bynajmniej „nihilistą prawnym” ani „moralnym anarchistą” – państwo prawa uważa za wielką wartość, która jest we współczesnym świecie śmiertelnie zagrożona, i wielokrotnie daje wyraz przekonaniu, że jego załamanie się oznaczałoby dziejową katastrofę. W *Kryzysie kultury industrialnej* szczegółowo analizuje charakterystyczny dla współczesności konflikt między tendencjami technokratycznymi, którym właściwa jest logika wydajności, akceptacja przemocy i autokracji, oraz tendencjami liberalnymi, które odwołują się do logiki wolności i zasad prawa. Zwycięstwu logiki wydajności, które w praktyce oznaczałoby tryumf totalitarnego komunizmu lub skrajnego leseferyzmu, zapobiec można, jedynie ochraniając i rozbudowując demokratyczne państwo prawa i obejmując prawnymi regulacjami dziedziny życia pozostające dotąd „poza prawem”, w szczególności stosunki między pracodawcą i pracownikiem<sup>25</sup>. W państwie demokratycznym, gdzie podlegamy prawom ustanowionym przez

<sup>25</sup> Por. B. P. Wyszesaławcew: *Kryzys industrialnej kultury*, op. cit., pass.

nas samych, a nie narzuconym, nawet fatalne *loi de l'effort converti* daje o sobie znać z mniejszą siłą. Demokratyczne państwo prawa Wyszelsławcew uważa zresztą – a w ustach każdego rosyjskiego myśliciela stwierdzenie takie miałyby wielką wagę – za ucieleśnienie ideału *sobornosti*. To wszystko nie oznacza jednak, że jakkolwiek formę państwa prawa gotów byłby uznać za wystarczający środek zaradczy przeciwko paradoksowi prawa. Prawo jest niezbędne jako mechanizm chroniący naszą podmiotowość przed zewnętrzną przemocą, jednakże chroniąc nas w pewnym zakresie, w innym nas korumpuje, stawiając tamę określonego rodzaju zła, które okiełznane być musi, gdyż inaczej pograżyłoby nasz świat w chaosie, rodzi zarazem nowe zło. Odpowiedź, jakiej udziela filozof na postawione przed chwilą pytanie, można by tak oto zwięźle streścić: skoro prawo nie zmienia skażonej złem ludzkiej natury, powinna być ona zmieniona przez łaskę. Łaska jest kategorią religijną, i to następcząca ogromne trudności, odpowiedź taka pozostawałaby więc zupełnie niezadowolająca, gdyby Wyszelsławcew nie zaproponował filozoficznej reinterpretacji tej kategorii. Było to zresztą postępowanie zgodne z jego filozoficzną metodą, kładącą nacisk na „autonomię”, ale i „paralelność” filozofii i religii. Filozoficzną reinterpretacją religijno-teologicznego pojęcia łaski okazywało się filozoficzne pojęcie sublimacji. Przewycięzenie zła wymagało zatem sublimacji naszego „ciała”, to jest pozostających poza kontrolą świadomości emocji i pragnień, oraz sublimacji „ducha”, czyli dokonującej wyborów wolności. W pismach Wyszelsławcewa znajdziemy wiele, niekiedy uzupełniających się, a niekiedy różniących w szczegółach, określeń sublimacji. Wszystkie one wyrażają jednak w istocie tę samą myśl: struktura bytu jest zarazem hierarchiczna i dialektyczna, co umożliwia „przeobrażenie”, „uszlachetnienie”, „przemienienie” określonego elementu poprzez włączenie go w całość należącą do wyższego poziomu i wolną od występujących o szczybel niżej sprzeczności<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Por. B. P. Wyszelsławcew: *Wiecznoje w ruskiej filozofii*, op. cit., s. 202.

W taki sposób procesy mechaniczne i chemiczne ulegają sublimacji, stając się momentami życia organizmu, a popęd płciowy, stając się składową wzniosłej miłości erotycznej. To wyłonienie się nowej, wyższej całości jest jakościowym skokiem, w gruncie rzeczy niewytłumaczalnym, lecz niewątpliwie dokonującym się w niezliczonych procesach.

Tak rozumianą sublimacją Wyszesaławcew zajmuje się już w pracy o Fichcie, gdy mówi o kształtowaniu popędów przez wolność, choć nie jest to, jak można się domyślić, jedyny filozof przywoływany przezeń w tym kontekście. Rosyjski autor powołuje się rzecz jasna na Platona, który zjawisko to odkrył; lecz także na Arystotelesa, który właśnie sublimację miał na myśli, powiadając, że to, co w odniesieniu do niższego poziomu bytu jest formą, na wyższym staje się materią. Na szczególną uwagę zasługują jego spostrzeżenia na temat pojęcia sublimacji w mityce wczesnochrześcijańskiej. Wyszesaławcew podkreśla, że u części chrześcijańskich myślicieli religijnych (Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Metody Patarski) dochodzi w tym okresie do zatarcia różnicy między pojęciami *erosa* i *agape* czy nawet do wysunięcia na plan pierwszy swoiście rozumianego mistycznego *Erosa*, w którym widzą oni siłę przeobrażającą człowieka i świat aż po najwyższy stopień *theosis*<sup>27</sup>. Niektóre ich formuły i idee, przytoczone przez rosyjskiego filozofa, są rzeczywiście nadzwyczaj sugestywne: Chrystusa nazywają na przykład „ukrzyżowanym *Erosem*”<sup>28</sup>. Wszystkie te dawne koncepcje sublimacji, zdaniem Wyszesaławcewa, trafnie rozpoznają jej istotę, choć w jej opisie posługują się różnymi określeniami i symbolami. Nie można tego jednak powiedzieć o stanowisku, które współcześnie najbardziej przyczyniło się do spopularyzowania pojęcia sublimacji, to jest o freudyzmie. Wedle Wyszesaławcewa Freud w istocie zagubił w swojej koncepcji sublimacji to, co najważniejsze i co przesądza o znaczeniu tego pojęcia dla współ-

<sup>27</sup> Por. A. Niebolsin: *op. cit.*, s. 228.

<sup>28</sup> B. P. Wyszesaławcew: *Etika przeobrażonnego Erosa*, *op. cit.*, s. 47.

czesnej filozofii. Sublimacja jest dążeniem wzwyż, zakłada istnienie wyższych sfer bytu i bez nich byłaby nie do pomyslenia; w koncepcji Freuda, która wszystko sprowadza do elementarnego poziomu libido, nie ma dla niej żadnego uzasadnienia – samo zjawisko sublimacji okazuje się tu czymś niewytłumaczalnym. Wyszelsławcew uważał redukcjonizm pod każdą postacią, zarówno naturalistyczny (freudyzm), jak i ekonomistyczny (marksizm), za zjawisko tyleż charakterystyczne dla współczesnej kultury, co niezwykle groźne, godzące w same jej podstawy, i właśnie swą koncepcję sublimacji pragnął mu przeciwstawić.

W procesie sublimacji podświadomości, pragnień, popędów, czyli koniec końców w procesie sublimacji Erosa, decydującą rolę, zdaniem Wyszelsławcewa, odgrywają obrazy i symbole. To one powodują przeobrażenie wszystkich irracjonalnych sił, pozostających poza kontrolą operujących pojęciami świadomości, zmieniają ich kierunek, sprawiają, że pociągające i piękne zaczyna wydawać się to, co dotąd było obojętne lub zgoła odrażające. Nie przypadkiem w greckich słowach *charis* (piękno, radość) i *charisma* (łaska) występuje ten sam rdzeń. Konsekwencją takiego stanowiska jest położenie nacisku na znaczenie sztuki, która z istoty swej operuje obrazami i symbolami – okazuje się, iż sprzyja ona moralnemu przeobrażeniu i jest ważnym czynnikiem sublimującym. Nie najważniejszym jednak, gdyż jeszcze większą „siłą sublimującą” odznacza się, będąca „łańcuchem obrazów”<sup>29</sup>, religijna liturgia, którą Wyszelsławcew z jednej strony przeciwstawia sztuce, a z drugiej skłonny jest traktować jako jej najwyższą formę. Istotna różnica między liturgią a sztuką polega na tym, że w przeciwieństwie do liturgii sztuka nie zawsze musi być narzędziem dobra – zdarza się, że zamiast prowadzić do sublimacji pragnień deformuje je i wypacza. Oddziaływanie wszelkiego rodzaju symboli, artystycznych i liturgicznych, uwznioślających i degenerujących, rosyjski filozof objaśnia, odwołując się do psychologicznego pojęcia sugestii [*wnuszenije*].

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 67.

Jest to istotne z tego względu, że zgodnie z ustaleniami psychologii, poddanie się sugestii wymaga wewnętrznego przyzwolenia (każda sugestia jest autosugestią). Nikt zatem nie może zadać nam gwałtu i wbrew nam samym przeobrazić nas za pomocą symbolu (nie istnieje łaska nieodparta), a to, czy nasze irracjonalne popędy ulegają uwzniośleniu czy nie, jest skutkiem naszych własnych decyzji. Tym bardziej że symbole, które sami z kolei wytwarzamy, także nie mogą mieć charakteru sprzecznego z naszymi głębokimi dążeniami. Symbole wydobywają się z nieświadomości i powracają do niej, a cały ten cykl prowadzi do przeobrażenia naszych irracjonalnych pragnień, jednakże kierunek owego przeobrażenia jest zależny od naszej woli. Proces sublimacji – tak należy to podsumować – odbywa się poza kontrolą świadomości, ale pod kontrolą wolnej woli.

Wyszelsławcew musi więc zająć się zagadnieniem sublimacji wolności, a ponieważ – jak stwierdza – dokonuje się ona za pośrednictwem wartości, prowadzi to do rozważań na temat ontologii wartości oraz ich stosunku do wolności. Rosyjski myśliciel próbuje uporać się z tymi kwestiami, odwołując się do koncepcji Schelera i Hartmanna, w owym czasie najwybitniejszych w europejskiej filozofii ekspertów od problematyki aksjologicznej. Zdaniem Wyszelsławcewa ich propozycje mają ogromną wagę, ponieważ obaj uznawali istnienie obiektywnej sfery wartości i kładli nacisk na jej wewnętrzne zróżnicowanie i zhierarchizowanie, są jednak – każda na swój sposób – jednostronne i należałoby doprowadzić do ich syntezy. Scheler rozumiał znaczenie emocji, poprzez które ujmujemy i rozpoznajemy wartości, ale nie docenił znaczenia wolności; Hartmann, na odwrót, skoncentrowawszy się na wolności podmiotu etycznego, zlekceważył rolę irracjonalnych emocji i popędów. „Można przypuszczać – konkluduje autor *Etyki przemienionego Erosa* – że jeden z filozofów miał doświadczenie bogatego życia emocjonalnego i wzniosłej kontemplacji intelektualnej, ale absolutnie nie miał doświadczenia woli, wyboru, swobodnego decydowania; zaś drugi – przeciwnie – miał głębokie doświadczenie wolności,

swobody, wyboru, wolnej woli i oczywiście osiągnął wyżyny kontemplacji intelektualnej [...] ale zupełnie nie miał doświadczenia bogatego życia emocjonalnego”<sup>30</sup>. Tymczasem filozofia moralna i antropologia muszą uwzględniać obie te sfery. Ostateczną i decydującą instancją jest wolność, wolnych wyborów dokonujemy jednak jako istoty doznające namiętności, co w tym wypadku ma znaczenie dwojakie. Z jednej strony to wolny wybór decyduje koniec końców o sublimacji naszych emocji; z drugiej – wybieramy pomiędzy wartościami, ku którym kierują się nasze niekoniecznie przeobrażone przez sublimację emocje – wartości i nakierowane na nie, czy też udostępniające je nam, emocje „działają *jak kompas*, ale *nie jak ster*”<sup>31</sup>.

Dla zrozumienia sublimacji wolności, większe znaczenie miały dociekania Hartmanna. Kluczem do uporania się z kwestią sublimacji wolności jest bowiem tzw. *Sollensantynomie*, to jest antynomia powinności i wolności, nie dostrzeżona przez Kanta. Istotą owej antynomii stanowi sprzeczność między tezą, iż człowiek powinien zachować wolność, a tezą, iż powinien z niej zrezygnować, podporządkowując się powinności. W innym, ale równoważnym z poprzednim, sformułowaniu: jest to sprzeczność między przekonaniem, że osoba stanowi samoistną wartość i nie może być środkiem do czegokolwiek, a przekonaniem, że powinna podporządkować się wartościom i stać się środkiem do ich realizacji. Można również powiedzieć, że jest to dylemat skotyzmu i tomizmu, z których pierwszy absolutyzował *libertas minor*, a drugi *libertas maior*. Oba stanowiska wydają się równie uzasadnione. Rozwiązanie zaproponowane przez Hartmanna, który antynomię tę odkrył, wychodzi od rozróżnienia na determinację idealną i realną. Idealnie determinują wartości tworzące rozbudowany i dany raz na zawsze hierarchiczny system, „tablicę wartości”; realnie – wolność mogąca je urzeczywistnić w świecie empirycznym. W tym sensie wolność i ideal-

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 91–92.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 99.

na hierarchia wartości są w równym stopniu niezbędne do zaistnienia wartości w empirii. Oba te elementy okazują się również warunkami możliwości *libertas maior*. Wyszesaławcew akceptuje to rozwiązanie, choć nie udaje mu się uniknąć pewnych niekonsekwencji. Stwierdzając, że realizująca wartości wolność to właśnie sublimacja wolności negatywnej, *libertas minor*, początkowo stara się przedstawić takie rozwiązanie jako zasadniczo odmienne od Hartmannowskiego, co nie wydaje się do końca przekonujące; później nie kładzie już takiego nacisku na tę, rzeczywistą czy pozorną, rozbieżność<sup>32</sup>. Rozwiązanie dylematu wolności i powinności ma, zdaniem Wyszesaławcewa, ogromne znaczenie nie tylko ze względów teoretycznych. Przebieg toczącego się od wieków sporu o *libertas minor* i *libertas maior* przesądza o charakterze całych epok i sposobie działania historycznych podmiotów, takich jak kościoły czy państwa. Przewyciężenie opozycji skotyzmu i tomizmu nabiera szczególnego znaczenia we współczesnych czasach – „gdy autonomii osoby największe niebezpieczeństwo zagraża ze strony wszelkiego rodzaju dyktatur i tyranii”<sup>33</sup>.

Kategoria przeobrażonej wolności (*libertas maior*, wolności sublimowanej) zostaje przez Wyszesaławcewa wykorzystana w rozważaniach na temat twórczości, które w istotny sposób filozofię wolności uzupełniają. Już we wstępie do *Etyki przemiennej Erosa* myśliciel podkreśla, że jego koncepcja, będąca etyką twórczości, należy do tej samej rosyjskiej tradycji filozoficznej, co etyka Bierdiajewa, choć w mniejszym stopniu uzależniona jest od religijnego subiektywizmu<sup>34</sup>. W rzeczywistości różnic jest tu chyba więcej, a sam Wyszesaławcew, prezentując swe stanowisko, nie omieszkiał zwrócić uwagi na pewną, jego zdaniem istotną, słabość koncepcji Bierdiajewowskiej. Pojęcie

<sup>32</sup> Por. *ibidem*, s. 103; B. P. Wyszesaławcew: *Wiecznoje w russkoj filozofii*, *op. cit.*, s. 199.

<sup>33</sup> Por. B. P. Wyszesaławcew: *Etika priebrazonnogo Erosa*, *op. cit.*, s. 105.

<sup>34</sup> Por. *ibidem*, s. 14.

twórczości występuje w pismach Wyszesaławcewa co najmniej w dwóch wariantach. W *Kryzysie kultury industrialnej* używa się go w szerokim, i w istocie zbliżonym do potocznego, znaczeniu<sup>35</sup>. Przez twórczość rozumie się tu wszelką działalność o charakterze innowacyjnym i kreatywnym, a nie schematycznym i rutynowym. Specyficzną cechą twórczości jest też towarzysząca jej radość, ekscytacja, jaką wywołuje, w przeciwieństwie do monotonii i znużenia zawsze związanych z pracą. Nie ma przy tym działania – powiada Wyszesaławcew – w którym te dwa rodzaje aktywności nie współistniałyby ze sobą, tyle że mogą się one łączyć w różnych proporcjach. Jednakże i w twórczości geniusza takiego jak Michał Anioł było niemało zwykłego rzemieślniczego mozolu (nie bez powodu mówimy przecież o warsztacie artysty), i w pracy niejednego rzemieślnika jest sporo twórczego polotu. Dla tej wersji filozofii twórczości charakterystyczne jest położenie nacisku na immoralizm twórczego działania, które samo przez się nie jest ani dobre, ani złe. „Istnieje twórczość zła, a nie tylko twórczość dobra – pisze Wyszesaławcew. – Przy czym twórczość zła wciąż jest twórczością, a nie »pracą«, odznacza się wszystkimi cechami twórczości: wolnością, jednostkową inicjatywą, biegłością, wynalazczością”<sup>36</sup>. Przy sposobności Wyszesaławcew krytykuje Bierdiajewa, zarzucając mu zignorowanie fenomenu złej twórczości i uznanie wszelkiej twórczości za wartościową moralnie. Jest to zarzut tylko po części słuszny: Bierdiajew rzeczywiście często jest apologetą twórczości w każdej postaci, jednakże są i takie miejsca w jego pracach, gdzie wyraźnie rozróżnia twórczość dobrą i złą, „w imię Boga” i „w imię diabła”<sup>37</sup>.

O rozróżnieniu tym zdarza się zresztą zapominać także samemu Wyszesaławcewowi, o czym świadczy drugi wariant jego

<sup>35</sup> Por. B. P. Wyszesaławcew: *Kryzys industrialnej kultury*, op. cit., rozdz. *Trud i twórczość* (s. 206–217) oraz *Dobroje i złoje twórczość* (s. 424–428).

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 425.

<sup>37</sup> N. Bierdiajew: *Smysł twórczości. Opyt oprawdanija czelowieka*, Paris 1985, s. 7.



filozofii twórczości, sformułowany w *Etyce przemienionego Erosa* i powtórzony w *Tym, co wieczne w rosyjskiej filozofii*. Tym razem na miano twórczości zasługuje tylko ta działalność, która jest przejawem wolności sublimowanej – nakierowanej na wartości, wolności, bez której niemożliwa jest także sublimacja erosa. Twórczość tak pojęta oznacza zawsze realizację wartości w empirii, a więc „przyrost życia, pojawianie się nowych, wcześniej nie istniejących jego form, przy tym form intensywniejszych i bardziej wartościowych”<sup>38</sup>. Wartości, jak już mówiliśmy, stanowią rozległą, zróżnicowaną i zhierarchizowaną idealną dziedzinę, mogą być realizowane w różnych „konstelacjach”, a do tego nie zawsze dają się ze sobą uzgodnić. Twórczość polega więc na urzeczywistnianiu różnych ich układów, jest – jak wyraża się Wyszewłow, nawiązując do Leibniza – *ars combinatoria*<sup>39</sup>. Jest to istotne spostrzeżenie pomagające zrozumieć proces sublimacji wolności negatywnej: oto okazuje się, że wolność negatywna nie musi wcale polegać na wyborze pomiędzy dobrem i złem – tam gdzie wybieramy „między różnymi kombinacjami wartości” [*razlicznyje kombinacii cennostiej*], jest wyborem w obszarze samego dobra<sup>40</sup>. To, że warunkiem tworzenia jest istnienie wyższej sfery wartości, ogranicza jednak autonomię człowieka; Wyszewłow jest w pełni świadomy, że jego koncepcja ma charakter esencjalistyczny – „[...] geniusz ludzkiej twórczości – stwierdza – niczego nie wynajduje, jedynie odgaduje i dostrzega [...]”<sup>41</sup>.

Powiedzieliśmy, że za sprawą sublimacji i twórczości w nasze życie wkraczają nowe wartości i formy. W wyniku tego procesu rzeczywistość jednak nie tylko wzbogaca się, ale i komplikuje. Wyszewłow powtarza Hartmannowską tezę, że „siła” wartości jest odwrotnie proporcjonalna do ich „rangi”. Im doskonalsi

<sup>38</sup> B. P. Wyszewłow: *Etika priebrazonnogo Erosa*, op. cit., s. 84.

<sup>39</sup> Por. *ibidem*, s. 100; por. przypis redakcyjny na s. 334.

<sup>40</sup> Por. *ibidem*, s. 101.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 85.

sze i bardziej wartościowe jest dane istnienie, tym bardziej jest ono podatne na zniszczenie. I odwrotnie, im niższe reprezentuje ono wartości, tym większą odznacza się empiryczną „siłą”. Norwid, jak pamiętamy, mówił o naszym świecie, iż „Dopełnienie?... go boli!...”, i ewokował obraz kłosa rozpadającego się pod ciśnieniem własnej doskonałości. Wyszesaławcew wyraża tę samą myśl, posługując się innym skrótem: „[...] Sokratesa łatwiej zabić niż tyrana Syrakuz [...]”<sup>42</sup>. Doskonalenie się moralne, sublimacja wystawiają nas zatem na realne niebezpieczeństwo, wymagają heroizmu i czynią świat bardziej tragicznym, wyższe wartości muszą bowiem zderzać się w empirii z wartościami niższymi i w zderzeniu tym ginąć. Ta przejęta od Hartmanna ontologia wartości w interesujący sposób uzupełnia spostrzeżenia Wyszesaławcewa na temat obu rewolucji moralnych, „judaistycznej” i „ewangelicznej”. Można ją potraktować jako filozoficzną reinterpretację intuicji proroków Starego i Nowego Testamentu, którzy, jak pamiętamy, nauczali, że to, co silne, nie musi być dobre, a to, co dobre, okazuje się bezbronne wobec przemocy (a więc w potocznym znaczeniu „słabe”) i symbolem najwyższego dobra – Bogoczłowieka uczynili stworzenie tak niegroźne jak *agnus*.

Intencją Wyszesaławcewa nie było oczywiście zniechęcenie do wejścia na drogę sublimacji, ale zwrócenie uwagi na tragiczny wymiar świata i ukazanie perspektywy jego przewyżczenia. Chrześcijańską soteriologię, której interpretacją czy też wariantem, była jego własna koncepcja, przeciwstawiał hinduskiej (takim samym zabiegiem – o czym była już mowa – posłużył się także, przedstawiając swą antropologię). Wschód i Zachód wypracowały jego zdaniem odmienne koncepcje tragizmu i zbawienia. W religiach i filozofiach Indii tragizm wiąże się z powszechnością i nieuchronnością cierpienia, jest doświadczeniem wszystkich istot, które muszą odradzać się i ginąć. Można by nawet powiedzieć, że ma charakter bardzo „egalitarny” i rozciąga

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 222.

się na wszystkie „kasty” stworzeń. W kulturze europejskiej, od czasów starożytnej Grecji, jest dla odmiany doświadczeniem „elitarnym” i wyraża się nie w nieuchronności zniszczenia w ogóle, ale w nieuchronności zniszczenia najwyższej wartości. Zbawienie w filozofii indyjskiej nie polega na przewyżczeniu tragizmu i „uzdrowieniu” świata – jest to w ogóle nie do pomyślenia – ale na „wyzwoleniu”, ostatecznym wycofaniu się ze świata w transcendencję. Inaczej rzecz się ma w soteriologii zachodniej. Już w głęboko pesymistycznej koncepcji greckiej trudno mówić o totalnej klęsce zniszczonych wartości – ich porażka jest tylko zewnętrzna, bohater tragiczny ginie, nie wyrzekając się siebie, jak Katon ze swoim *victrix causa diis placuit sed victa Catoni* (przykład nie cytowany przez Wyszesławcewa, lecz bardzo dobrze objaśniający jego intencje). Rosyjski filozof chyba nieco upraszcza sprawę, ma to jednak znaczenie drugorzędne, jeśli wziąć pod uwagę, że charakterystyka taka rzeczywiście odpowiada pewnemu typowi tragizmu pojawiającemu się w starożytnej myśli i literaturze i że wątek ten stanowi jedynie uzupełnienie rozważań o optymistycznym tragizmie chrześcijańskim. Optymistycznym, bo zakładającym przyszłe pojednanie sprzeczności we wszechogarniającej syntezie, w której zostaną one bez zacierania różnic zestrojone w doskonałą całość. Zapowiedzią takiej syntezy jest Bogocześnik, w którym dwie natury istnieją „nierozdzielnie, ale i bez zmieszania”<sup>43</sup>. „Chrystus jest prawdziwą syntezą przeciwieństw” – powiada Wyszesławcew<sup>44</sup>. I w innym miejscu: „Chrześcijaństwo jest na wskroś dialektyczne [...]”<sup>45</sup>. Wiemy już jednak, że godząca sprzeczności synteza powstaje dzięki sublimacji i że sublimacja to właśnie stworzenie nowej całości godzącej sprzeczne dotąd elementy. Zbawienie świata, *theosis* stworzenia, Królestwo, zreinterpretowane w terminach filozoficznych, okazuje się więc uniwersalną sublimacją.

<sup>43</sup> B. P. Wyszesławcew: *Wiecznoje w ruszkoj filozofii*, op. cit., s. 249.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 251.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 249.

Nasze dążenie do doskonałości, w planie doczesnym zawsze mające charakter partykularny, zaostrza antagonizmy i mnoży konflikty tragiczne, ale w ostateczności krok po kroku przybliża przeobrażenie świata.

Autor *Etyki przemienionego Erosa* nie wystąpił z własną wersją krytyki utopizmu, należał raczej do tych, którzy jego niedorzeczność i destrukcyjność uważali za już udowodnioną<sup>46</sup>. Jego filozofia moralna z łatwością jednak mogłaby posłużyć za oręż przeciwko utopizmowi, choćby dlatego, że wszelki zakaz – a żadna forma organizacji społecznej nie może się obejść bez zakazów – traktowała jako źródło demoralizacji<sup>47</sup>. Rosyjski myśliciel nieustannie podkreślał nowatorstwo swej etyki, związane z jej, nieuniknionym, skoro prawo zostało uznane za źródło zła, antynormatywizmem. Propagował kolejną wersję etyki konkretnej, kładącą nacisk na twórczość w ogóle, a autokreację w szczególności, i uwypuklającą rolę sztuki jako środka moralnego przeobrażenia. W jego przekonaniu etyka taka, będąca autentyczną etyką chrześcijańską, stanowiła dopełnienie i filozoficzny epilog „wielkiej” rewolucji moralnej zapoczątkowanej przed dwoma tysiącami lat w Galilei. Nie prowadziło to do nihilizmu prawnego, ponieważ Wyszesaławcew rozumiał ograniczoną społeczną użyteczność prawa, a nawet w określonym typie państwa prawa upatrywał remedium na wynaturzenia industrializmu. Podkreślał jednak, że żadna reforma nie może się powieść, jeśli nie będzie iść w parze z duchową i moralną przemianą, którą miała przyspieszyć nowa filozofia moralna. Wierzył, innymi słowy, że filozofia ta, oznaczająca nowy etap w rozwoju świadomości moralnej człowieka, stanie się zacznem jego duchowego przeobrażenia, po którym nastąpi przeobrażenie zbiorowości. Był ponad wszelką wątpliwość głóścicielem moralnego rewolucjonizmu. Wyrazistym, choć, jak się przekonamy, nie najbardziej radykalnym.

<sup>46</sup> Por. S. W. Dworjanow: *op. cit.*

<sup>47</sup> Por. *ibidem*.

# Ewangelia twórczości

(MIKOŁAJ BIERDIAJEW)

## System Schlegla

Mikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew (1874–1948) osiągnął światowy rozgłos, jakim przed nim i po nim nie cieszył się już żaden rosyjski filozof. Nie ma wątpliwości, że o sławę świadomie zabiegał, że lubił znajdować się w centrum uwagi i że był wyjątkowym egotykiem, co na każdym kroku daje się odczuć w jego autobiografii<sup>1</sup> – wszystko to jednak nie oznacza, że jego sława nie była zasłużona. Był wszechstronnym, podejmującym zagadnienia z różnych dziedzin – od gnoseologii przez historiozofię po filozofię moralną i filozofię bytu – doskonale obeznanym z europejską tradycją, wyrazistym myślicielem.

Przez kilkadziesiąt lat należał do najważniejszych postaci w rosyjskiej kulturze – współautor słynnych *Drogowskazów*, redaktor „Puti”, uczestnik wszystkich istotnych dyskusji. Wypędzony z Rosji wraz z innymi niemarksistowskimi filozofami w roku 1922, po krótkotrwałym epizodzie berlińskim, osiedlił się we Francji i szybko stał się postacią znaną w kręgach francuskiej, a później europejskiej, elity intelektualnej. Był człowiekiem odważnym, gotowym bronić swoich poglądów także w sy-

<sup>1</sup> Por. N. A. Bierdiajew: *Samopoznanije. (Opyt filososfskoj awtobiografii)*, Moskwa 1991, *pass.*

tuacjach, gdy wiązało się to z niemalym ryzykiem: do legendy przeszło przesłuchanie Bierdiajewa, podczas którego indagowany osobiście przez Dzierżyńskiego i Kamieniewa nie ukrywał krytycznego stosunku do władzy radzieckiej. Ten najsłynniejszy z rosyjskich myślicieli nie mógł jednak poszczycić się dyplomem uniwersyteckim – filozofii nigdy nie studiował, a ze studiów prawniczych na uniwersytecie kijowskim został relegowany za udział w rozruchach.

Mówiąc o swoich źródłach inspiracji, Bierdiajew wymieniał rozlicznych myślicieli, tak naprawdę ważny i trwały był wpływ Dostojewskiego, Solowjowa oraz mistyków niemieckich – Boehmego i, w mniejszym stopniu, Angelusa Silesiusa. Ci ostatni byli dlań głosicielami wielkiej, lecz na nieszczęście dla człowieka zapomnianej czy co najmniej zlekceważonej mądrości, a więc mniej więcej tym, czym chasydzi dla Bubera lub presokratycy dla Heideggera.

Bibliografia jego prac jest kolosalna i obejmuje kilkadziesiąt książek oraz bezlik artykułów. Zagadnieniom filozofii moralnej poświęcił kilka obszernych dzieł – *Filozofię wolności* [*Filosofija swobody*] (1911), *Sens twórczości* [*Smysł twórczestwa*] (1916), *O powołaniu człowieka* [*O naznaczeniu człowieka*] (1931), *O niewoli i wolności człowieka* [*O rabstwie i swobodzie człowieka*] (1939) i nimi będziemy się tu przede wszystkim zajmowali. Tak się zresztą składa, że są to również książki stanowiące stosunkowo najpełniejszą prezentację jego stanowiska filozoficznego.

Ogromna jest też biblioteka poświęconych mu prac – porównywalna z biblioteką opracowań na temat Nietzschego i Heideggera – co wskazywałoby, że łatwo o nim pisać. W rzeczywistości jest jednak inaczej, i to nie tylko dlatego, że pisząc, chciałoby się unikać powtórzeń, o co w tym wypadku naprawdę niełatwo. Trudności wiążą się przede wszystkim z wyborem odpowiedniej strategii interpretacyjnej dostosowanej do poetyki pism rosyjskiego filozofa. Często są to w istocie zapisywane pośpieszenie wewnętrzne monologi, „myślenie na głos” utrwalone na piśmie, i ten, kto chciałby je czytać tak, jak czyta się uładzone

i przemyślane zawczasu rozprawy, szybko straci orientację w chrześcijańsko-gnostycko-egzystencjalistycznym labiryncie. Nie ma na dobrą sprawę takiej idei, której nie można by u Bierdiajewa znaleźć, toteż sam fakt, że wypowiedział on jakiś pogląd o niczym jeszcze nie świadczy. Należy raczej nastawić się na poszukiwanie ważnych dlań leitmotivów, które poprowadzą nas przez kolejne dzieła. W istocie bowiem wady pisarstwa Bierdiajewa są drugą stroną jego zalet jako filozofa. Rosyjski myśliciel, często wymieniany jako przykład zerwania z systemowością w filozofii XX wieku, tak naprawdę stanowi doskonałą egemplifikację systemowości pojętej na sposób romantyczny – jako projekcja spójnej, dochowującej wierności samej sobie i umiejącej zdobyć się na szczerą ekspresję, osobowości. W taki sposób wedle Fiodora Stiepuna pojmował systemowość Friedrich Schlegel przeciwstawiający „bezduszny system” „duchowi systemu”<sup>2</sup>. Filozofię Bierdiajewa próbowano porządkować i systematyzować, proponując różnorakie, mniej lub bardziej udane, periodyzacje, co brało się z przeświadczenia, że ulegała ona ciągłym zmianom. W rzeczywistości zmian tych było znacznie mniej, niż może się wydawać, a rosyjski autor zawsze pozostawał wierny swoim najważniejszym intuicjom. Sprzeczności, które u niego zauważamy, świadczą nie tyle o braku konsekwencji, ile o niechęci do pozbywania się sprzeczności w zbyt łatwy sposób. Filozof ten wydaje się nad wyraz konsekwentny, jeżeli tylko nie przemieniając się w badaczy litery, staramy się dotrzeć do ducha jego pism.

## Prorok wolności

Niemal wszyscy piszący o Bierdiajewie zaczynają od stwierdzenia, że był on filozofem, czy też „prorokiem”, wolności. Jest to w pełni zrozumiałe, a opinia taka znajduje oparcie w samej fi-

<sup>2</sup> F. Stiepun: *Tragedia twórczości (Friedrich Schlegel)* [w:] *idem: Życie a twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999, s. 57.

lozofii Bierdiajewa i w jego niezliczonych deklaracjach na temat własnej twórczości. Ostatecznym źródłem wiedzy o istnieniu wolności, o jej naturze i o tym, że człowiek jest istotą twórczą, było dla Bierdiajewa własne doświadczenie duchowe – na które powoływał się nieustannie, także wówczas gdy nie było to wcale niezbędne – oraz świadectwa podobnych doświadczeń pozostawione przez innych. Owo doświadczenie stanowiło podstawową rację jego filozofii wolności. Nie była to jednak racja jedyna. W sukurs doświadczeniu duchowemu (wewnętrznemu, egzystencjalnemu, mistycznemu) przychodziła spekulacja, nieraz bardzo subtelna, choć jej wyniki prezentowane były na ogół w sposób mocno chaotyczny.

Istotę Bierdiajewowskiej, radykalnej koncepcji wolności stanowiła teza, iż wolność poprzedza Boga, człowieka, byt i konieczność – poprzedza wszystko, jest bowiem prapodstawą, nie mającą już własnej podstawy (*Ungrund*). Rosyjski myśliciel nawiązywał tu do nauki Jakuba Boehmego o wolności niestworzonej, wprowadzając jednak pewne modyfikacje: u Boehmego niestworzona, irracjonalna wolność jest momentem Boga, u Bierdiajewa – czymś wobec Boga „zewnętrznym”<sup>3</sup>.

Uznanie wolności za nie stworzoną prapodstawę czyniło z niej pojęcie nad wyraz wieloznaczne. W rozważaniach Bierdiajewa zdaje się ono przechodzić proteuszowe przemiany – zależnie od kontekstu staje się synonimem nicości, przedwiecznego chaosu lub pramaterii; wielokrotnie też zwracano uwagę, że rosyjski myśliciel substancjalizuje i ontologizuje wolność<sup>4</sup>. Na taki zarzut miał on jednak gotową odpowiedź: niestworzona wolność, tak jak osoba i Bóg, należy do rzeczywistości noumenal-

<sup>3</sup> Por. P. P. Gaidenko: *The Philosophy of Freedom of Nikolai Berdiaev* [w:] *Russian Thought After Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage*, [red.] J. P. Scanlan, Armonk–New York–London 1994, s. 113–114; por. E. Matuszczyk: *O wolności według M. A. Bierdiajewa* [w:] M. Bierdiajew: *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995, s. XI.

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



nej, której w zasadzie nie da się opisać w języku „skrojonym” na miarę znanej nam empirii. Nie znaczy to, że nie mamy prawa o niej mówić, powinniśmy jednak pamiętać, że czyniąc tak, operujemy jedynie symbolami i analogiami zaczerpniętymi z rzeczywistości „niższej” i przez to wprowadzającymi w błąd (przykładem takiego postępowania jest chociażby mówienie o „narodzinach Boga-Syna”)<sup>5</sup>.

Jakkolwiek wieloznaczna i trudno zrozumiała byłaby taka koncepcja wolności, zdaniem myśliciela, tylko wychodząc od niej, można było skonstruować zadowalającą teodyceę. Gdyby to Bóg stworzył wolność i wyposażył w nią człowieka – rozumował Bierdiajew – byłby pośrednio odpowiedzialny – a więc po prostu odpowiedzialny – za jego upadek i wynikające stąd zło. Myśl taka była dla rosyjskiego filozofa absolutnie nie do przyjęcia. Wolał uznać, że Bóg stworzył człowieka wolnym, co niosło ze sobą groźbę, a nawet pewność upadku, gdyż innym stworzyć go nie mógł. I tutaj wprawdzie wyłaniała się trudność, albowiem nadal można było zapytywać, czy i w takim wypadku Bóg, nawet jeśli nie ponosił już odpowiedzialności za istnienie wolności, bez której nie zaistniałoby popełnione przez człowieka zło, nie powinien był raczej powstrzymać się od stworzenia człowieka. Nie była to jednak trudność nieprzewyciężona, jeśli przyjęło się, że akt stworzenia człowieka był jedynie początkiem procesu stwórczego, u którego kresu, choć człowiek nadal będzie wolny, nie będzie już zła, gdyż wcześniej zostanie ono przewyciężone wspólnym wysiłkiem Boga i człowieka. Bóg, który nie kontroluje wolności tającej w sobie możliwość zła, stwarzał tu człowieka po to, by z jego pomocą doprowadzić do końca

<sup>5</sup> Warto zwrócić uwagę, że Bierdiajew, pod wieloma względami uformowany przez rosyjski „wiek srebrny”, w interesujący sposób modyfikuje tu powstałą wówczas teorię symbolu. Symbol, który dla ówczesnych poetów i teoretyków był przede wszystkim środkiem wglądu w rzeczywistość nadnaturalną, odsłaniał i prowadził *a realibus ad realiora*, u Bierdiajewa tyleż odsłaniał, co przesłaniał, był częścią niższego świata, w której odbijał się zniekształcony obraz świata wyższego.

dzieło stworzenia i ostatecznie wykorzeń zło. Schemat ten zakładał oczywiście – i rosyjski myśliciel kładł na to ogromny nacisk – powszechne zbawienie, albowiem, gdyby którakolwiek z osób została potępiona, oznaczałoby to, że zło nadal istnieje i że proces stwórczy nie dobiegł końca. Myśl, że Bóg mógłby zgodzić się na to, by „wspierająca” go w procesie stworzenia osoba, uległa zniszczeniu, przepadła, a tym przecież byłoby potępienie, była dla rosyjskiego filozofa niemożliwym do przyjęcia, przejmującym zgrozą absurdem.

W koncepcji tej człowiek był współtwórcą świata i jedynym sprawcą zła. Aby wyjaśnić, czym było samo zło, należy przywołać jeden ze specyficznie Bierdiajewowskich terminów i powiedzieć, iż polegało ono na *obiektywacji*. Obiektywacja była dla Bierdiajewa terminem pierwotnym, którego znaczenia nigdy chyba ostatecznie nie zdefiniował, lecz raczej starał się je uściślić, używając tego słowa w różnych kontekstach. Sądzę jednak, że bez obawy zniekształcenia jego intencji możemy powiedzieć, iż obiektywacja polegała na wyłonieniu się sfery tego, co bezosobowe w wyniku uczynienia przez człowieka niewłaściwego użytku z własnej wolności. Sfera ta obejmuje wszystko, co stawia nam opór, uprzedmiotawia nas, ma w najszerszym znaczeniu tego słowa charakter bezwładny i mechaniczny – począwszy od materii poprzez depersonalizujące nas mechanizmy społeczne aż po właściwą ludzkiemu intelektowi skłonność do hipostazowania. Wszystko to są charakterystyczne właściwości tego oto świata, który wyłonił się wskutek upadku człowieka i jest złem. Bierdiajew mógłby więc powiedzieć, że byt jest złem, i niekiedy tak właśnie czynił, choć często dawał, do zrozumienia, że bytem we właściwym znaczeniu jest wyłącznie wykraczająca poza sferę obiektywacji osoba.

## Zapomniana antropologia

Filozofia, która wprowadzała pojęcie wolności ściśle powiązane z teodyceą wyposażającą z kolei człowieka w prerogatywy współtwórcy świata, musiała oczywiście przybrać charakter antropologiczny i moralistyczny. Dotychczasowy dorobek antropologii filozoficznej Bierdiajew oceniał bardzo surowo. W istocie większość stworzonych przez nią koncepcji grzeszyła jednostronnością i redukcjonizmem i właściwie nie zasługiwała na to, by brać je pod uwagę. Literatura piękna, a nawet współczesna psychopatologia – Bierdiajew doceniał odkrycia psychoanalizy, co nie znaczy, że odnosił się do niej bezkrytycznie – wejrzały w naturę człowieka znacznie głębiej i miały o nim do powiedzenia nieporównanie więcej niż dotychczasowa filozofia. Prawdziwej wiedzy antropologicznej należało jednak szukać jeszcze gdzie indziej – w chrześcijaństwie, które trafnie rozpoznało kondycję ludzką, lecz wciąż nie zostało właściwie zrozumiane. Zadaniem antropologii filozoficznej z prawdziwego zdarzenia miało być wydobycie na jaw i rozwinięcie wiedzy o człowieku wpisanej w chrześcijański przekaz, wyinterpretowanie go do końca, zaktualizowanie zawartego w nim antropologicznego potencjału.

Mocną stroną antropologii chrześcijańskiej, zapewniającą jej przewagę nad wszystkimi antropologiami filozoficznymi, była zdaniem Bierdiajewa jej paradoksalność – to, że ujmowała ona człowieka jako istotę bogopodobną, a jednocześnie zdeformowaną przez grzech, wewnętrznie sprzeczną, schorzałą (właśnie w tym punkcie chrześcijaństwo i psychoanaliza, głosząca, że człowiek jest udręczonym wewnętrznymi konfliktami neurotykiem, okazywały się mniej więcej zgodne). „Człowiek jest istotą stworzoną przez Boga, istotą odpadłą od Boga, istotą otrzymującą od Boga łaskę. Oto krąg chrześcijańskiej antropologii”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> N. A. Bierdiajew: *O naznaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 1993, s. 56.

O głębi religijnej antropologii przesądzała także właściwa jej orientacja personalistyczna. Zdaniem Bierdiajewa, wpisana w chrześcijaństwo antropologia nie była jednak gotową filozofią personalistyczną, jej immanentny personalizm nigdy nie mógł się w pełni rozwinąć, dławiony przez teologię i dogmatykę, w których aż nazbyt często dawały o sobie znać wręcz przeciwne, antypersonalistyczne tendencje. Pojęcie osoby, jeśli pominąć niektóre przeczucia stoików, było właściwie nieznanie antycznej filozofii, toteż „odkrycie osoby” okazało się duchowym doświadczeniem przerastającym siły zhellenizowanej teologii, która usiłując je opracować teoretycznie, w istocie coraz bardziej zafalszowywała. Jednakże to właśnie chrześcijańska antropologia – i tylko ona – uznawała większość przesłanek autentycznego personalizmu: tezę o bogopodobieństwie człowieka, o jego wolności, o odniesieniu osoby do Boga, nawet jeśli nie chciała ich ze sobą powiązać i wyprowadzić z nich stosownych konkluzji. Nie można już było tego powiedzieć o najwartościowszych współczesnych personalistycznych etykach Schelera i Hartmanna. Każda z nich na swój sposób uszczuplała kanon koniecznych przesłanek personalizmu. „Wyraźnie personalistyczna” etyka Hartmanna kładła nacisk na wolność człowieka, słusznie występowała przeciwko nie dającym się z nią pogodzić teleologicznemu determinizmowi, ale odrzucała istnienie Boga, nie miała oparcia w przekonującej ontologii osoby i nie była w stanie objaśnić fenomenu wolności<sup>7</sup>. Schelerowska filozofia osoby, bardzo wnikliwa, traktująca konkretną osobę jako mikrokosmos i umieszczająca ją na szczycie hierarchii wartości, była z kolei niedialogiczna – Scheler nie uwzględnił tego, że osoba zawsze istnieje w odniesieniu do „innego”<sup>8</sup>.

Bierdiajewowska filozofia osoby miała być wolna od podobnych mankamentów i równie radykalna jak filozofia wolności. W pochodzących z różnych okresów wypowiedziach rosyjskiego

<sup>7</sup> Por. *ibidem*, s. 59.

<sup>8</sup> Por. *ibidem*, s. 63–64

myśliciela na temat osoby dopatrzeć się można wprawdzie nie-konsekwencji<sup>9</sup>, nie sędzę jednak, by należało przypisywać im nadmierne znaczenie. Niezależnie od tego, jakich używa on określeń – czy nazywa osobę bytem czy też nie-bytem<sup>10</sup> – jego intencja pozostaje niezmienna: pragnie powiedzieć, że osoba to jedyne, co *jest* naprawdę, i że jeśli nie stosuje się do niej określenie *byt*, to dzieje się tak na mocy paradoksu sprawiającego, że *być naprawdę* znaczy *być inaczej*, niż *jest* byt zobiektywowany. Osoba – powiada myśliciel – nie jest więc bytem, nie jest też częścią czegokolwiek, ale niezależnym od wszelkich całości, jedynym w swoim rodzaju duchowym konkretem-mikrokosmosem. Ów duchowy konkret nie jest jednak czymś wyizolowanym, ale istnieje w odniesieniu do innych konkretnych osób oraz w odniesieniu do osobowego Boga, którego jest obrazem i do którego może się coraz bardziej upodabniać, transcendując swój doczesny status. Zdolność ta należy do istoty człowieka, przeto im bardziej transcenduje on samego siebie, tym bardziej staje się sobą. Proces transcendowania „wzwyż” jest jednak bolesnym wysiłkiem; cierpienie zdaniem rosyjskiego filozofa towarzyszy zresztą wszelkiemu rozwojowi i wszelkiej twórczości. Dlatego uzupełnia on swój opis, powiadając, że osoba to „egzystencjalne centrum”, któremu właściwa jest „zdolność doznawania radości i cierpienia”<sup>11</sup>.

Śladem francuskiego neotomizmu, którego jednak nie lubił i z łatwych do odgadnięcia przyczyn polubić nie mógł, Bierdiajew wprowadza rozróżnienie na osobę i indywiduum<sup>12</sup>. W odróżnieniu od duchowej osoby „indywiduum jest kategorią naturalistyczną, biologiczną i socjologiczną” i nie daje się pomyśleć

<sup>9</sup> Por. P. P. Gaidenko: *op. cit.*, s. 113.

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

<sup>11</sup> N. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodzie człowieka. (Opyt personalistycznej filozofii)*, Paryż 1972, s. 25.

<sup>12</sup> Por. N. A. Bierdiajew: *Samopoznaniye. (Opyt filozofskoj awtobiografii)*, Moskwa 1991, s. 265.

inaczej niż jako składnik obejmującej je całości<sup>13</sup>. Każdy z nas jest zarazem osobą i indywiduum – wolnym, nieśmiertelnym duchem oraz dzieckiem biologicznych rodziców, osobnikiem należącym do określonego gatunku biologicznego, członkiem danej klasy społecznej<sup>14</sup>. Indywiduum jest oczywiście pojęciem łatwiej uchwytnym; osobę definiować można także jako to, co w człowieku wykracza poza tak pojęte indywiduum i w przeciwieństwie do niego jest naprawdę jednostkowe i niepowtarzalne.

Uznanie cierpienia za *differentia specifica* bytu personicznego oraz położenie nacisku na to, że jest on mikrokosmosem, pozwalało Bierdiajewowi wyraźnie przeciwstawić personalizm egzystencjalistyczny, zdający sprawę z kondycji człowieka i służący jego wyzwoleniu, personalizmowi hierarchicznemu. Charakterystyczną cechą tego ostatniego stanowiska, traktowanego przez Bierdiajewa jako niebezpieczne nieporozumienie, było rozpatrywanie jednostki jako jednego z wielu szczebli w bytowej hierarchii i podporządkowywanie jej osobom wyższego rzędu (osobom symfonicznym) – państwu, narodowi, Kościołowi. Personalizowanie tego rodzaju kolektywów Bierdiajew uważał za niedopuszczalne właśnie dlatego, że nie są one cierpiącymi egzystencjalnymi konkretami (mówienie o cierpieniach narodu ma sens wyłącznie przenośny). Za przedstawicieli personalizmu hierarchicznego, który jego zdaniem nie jest bynajmniej filozoficzną osobliwością, lecz stanowiskiem mającym wielu adherentów, uznawał Karsawina, Łoskiego, Leibniza oraz – z zastrzeżeniami – Maxa Schelera. Kwestia ta miała dla Bierdiajewa znaczenie szczególne, gdyż – jak przyznawał – pod koniec lat dwudziestych, przez krótki czas sam był zwolennikiem tej fałszywej, a ze względu na możliwe konsekwencje polityczne i ideologiczne, wręcz złowroziej antropologii.

<sup>13</sup> Por. N. A. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodzie człowieka*, op. cit., s. 31.

<sup>14</sup> Por. *ibidem*, s. 31–32.

## Trzy stadia

Transcendująca samą siebie w wymiarze wertykalnym (odniesienie do Boga) i horyzontalnym (odniesienie do innych ludzi), zakorzeniona w niestworzonej wolności, transcendentna wobec tego, co bezosobowe, i powołana do zaprzeczania mu, niepowtarzalna osoba jest wartością. Jej odniesienie do innego jest więc odniesieniem do wartości, a jej bolesny rozwój, autoafirmacja, teoandryczna wspinaczka – to urzeczywistnianie wartości. Wystarczy to powiedzieć, by uświadomić sobie nieuchronność ścisłego powiązania antropologii i etyki w ramach Bierdiajewowskiej filozofii moralnej. Dla rosyjskiego filozofa rozwój świadomości antropologicznej jest zarazem rozwojem świadomości etycznej – są to w istocie dwie strony tego samego procesu. Kolejne stadia rozwoju świadomości antropologicznej – odkrycie grzeszności człowieka, zrozumienie, że jest istotą bogopodobną, wreszcie dostrzeżenie w nim twórcy – odpowiadają trzem stadiom rozwoju świadomości moralnej – *etyce prawa, etyce odkupienia i etyce twórczości*.

Bierdiajew niezachwianie wierzy w postęp świadomości moralnej. Zastrzega wprowadzić, że trzy etyki mogą współistnieć i że nie są to kategorie ściśle chronologiczne, nie zmienia to jednak istoty rzeczy, ponieważ owe trzy etyki nie pojawiły się równocześnie, lecz sukcesywnie. Bierdiajewowi, gdy mówi o współistnieniu etyk, chodzi wyłącznie o to, że w wyższych stadiach świadomości moralnej stadia niższe nie zostają uchylone, lecz zachowane i dopełnione. Tak pojęty rozwój świadomości moralnej w żadnym wypadku nie jest jednak równoznaczny z moralnym postępek ludzkości. Nie oznacza on przeobrażenia świata, lecz tylko wyostrenie świadomości człowieka, czyli spotęgowanie dramatyizmu ludzkiej egzystencji w świecie, który wciąż pozostaje zły.

Według rosyjskiego filozofa etyczną historię ludzkości otwiera stadium etyki prawa. Ma ona charakter ściśle normatywny, „podmiotem ocen moralnych”, najwyższym sędzią czynów jed-

nostki, jest w niej zbiorowość<sup>15</sup>, która właśnie za pomocą etyki prawa organizuje się, przeciwdziała złu i zapewnia sobie przetrwanie. Etyka ta pełni więc ochronną funkcję socjalnego regulatora i ze względu na trwałe skażenie człowieka przez grzech nie sposób się bez niej obejść, tak jak nie sposób obejść się bez wymiaru sprawiedliwości czy prawa w potocznym znaczeniu (będącego zresztą szczególnym przypadkiem etyki prawa). Jest to jednak etyka w jakimś sensie „drakońska” – Bierdiajew nie używa wprawdzie takiego określenia, ale myślę, że dobrze streszcza ono jego poglądy – niewrażliwa na to, co jednostkowe i personalne, bezwzględnie podporządkowująca osobę całości i nie znająca pobjaźnienia dla jakiegokolwiek nonkonformizmu. Dlatego Bierdiajew powiada, że uświęca ona powszedniość i przeciętność, sankcjonuje Heideggerowskie *das Man*.

Tak pojęta etyka prawa istnieje w wielu, mniej lub bardziej wysublimowanych wariantach – niektóre z nich są wytworem kultur pierwotnych, a inne należą do najwyższej cenionych dokonania myśli filozoficznej. Przykładem etyki prawa są więc zwyczajowe normy regulujące życie ludów prymitywnych, wymagające poszanowania dla tabu i nakładające obowiązek krwawej rodowej zemsty; wyrafinowana rytualna kazuistyka Faryzeuszy, zdaniem Bierdiajewa będąca wytworem zaawansowanej, choć ograniczonej przez religijną tradycję, świadomości etycznej i nie zaśługująca na pośpieszny osąd; etyka stoików czy autonomiczna etyka Kanta. Ta ostatnia była tylko z pozoru personalistyczna, bo choć prawo moralne ustanawiała tu jednostka, wciąż zachowywało ono charakter powszechnie obowiązującej, uniwersalnej normy. Wbrew własnym założeniom Kant zinstrumentalizował osobę i uczynił z niej „narzędzie urzeczywistnienia abstrakcyjnego, bezosobowego, ogólnie obowiązującego prawa”<sup>16</sup>.

Zdaniem Bierdiajewa, pomimo niezwykłego bogactwa kultury filozoficznej dawnej Grecji, etyka prawa nie została w niej

<sup>15</sup> Por. N. A. Bierdiajew: *O naznaczeniu człowieka*, op. cit., s. 87.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 95.



przewyciężona – nie dokonali tego nawet Sokrates i Platon, choć obaj uczynili bardzo wiele dla wyemancypowania jednostkowego sumienia. Postępem w stosunku do etyki prawa i próbą wyjścia poza jej granice stało się więc dopiero chrześcijaństwo. Przeciwno etyce prawa występowali myśliciele – prorocy, którzy w rozwoju tej religii odegrali epokową rolę: św. Paweł, a w kilkanaście wieków później Marcin Luter. Należy jednak pamiętać, że zgodnie z Bierdiajewowskim schematem postępu moralnego – właściwą intencją chrześcijaństwa nie było uchylenie etyki prawa, ale jej dopełnienie.

Rosyjski myśliciel podkreślał zresztą, że z różnych względów cechuje się ona znaczną trwałością, a nawet niebezpieczną ekspansywnością. Trwałość etyki prawa wynika choćby z jej, wspomnianej już, niezbędności dla życia społecznego – nie można się bez niej obejść, a próba jej odrzucenia musiałaby się skończyć rozkładem zbiorowości i chaosem: w tym sensie konsekwentny anomizm etyczny jest dla Bierdiajewa po prostu groźnym utopizmem, którego przykładami są w równym stopniu średniowieczna teokracja i sowiecki totalitaryzm, jako że w obu systemach los osoby uzależniony został od nie skrępowanej przez prawo, a więc skrępowanej jedynie przez łaskę, woli wyposażonego w pełnię władzy innego.

O trwałości etyki prawa decyduje także mechanizm psychologiczny, który sprawia, że to, co było jej treścią we wcześniejszych stadiach rozwoju społecznego i historycznego, nie zostaje całkowicie przewyciężone, lecz odkłada się w podświadomości i staje destrukcyjnym instynktem, który musi być z kolei „okiełznany” przez wyższe formy etyki prawa<sup>17</sup>. W taki sposób rasowe, społeczne czy seksistowskie uprzedzenia, które kiedyś były przez nią sankcjonowane, i zazwyczaj dodatkowo uświęcone przez prawo pisane, z pozoru potępione i odrzucone, wciąż trwają w zbiorowej i indywidualnej podświadomości. Bierdiajew

<sup>17</sup> Por. *ibidem*, s. 89–90.

mówi o „atawizmie instynktów moralnych”, który ze straszną siłą ujawnia się w chwilach historycznych kryzysów i katastrof, gdy przestają działać hamulce nakładane przez etykę prawa „wyższej generacji”.

Etyka prawa oddziałuje wreszcie na wyższe formy etyki, które mają ją przewyżczać i dopełniać, „przenika” do nich i „korumpuje” je od wewnątrz, tak iż zostają one zinterpretowane w duchu normatywizmu i gruntownie zafałszowane. W historii chrześcijaństwa nigdy nie działo się inaczej, przy czym odpowiedzialność za to ponosili nie tylko związani z instytucjonalnym Kościołem teologowie, ale i występujący przeciwko jego władzy reformatorzy i zbuntowani moralisci, tacy chociażby jak Tołstoj, który nadał Ewangelii wykładnię skrajnie normatywistyczną. Przyłączając się do chóru rosyjskich filozofów krytykujących autora *Zmartwychwstania*, Bierdiajew pisał, że u Tołstoja „urzeczywistnienie Królestwa Bożego upodabnia się do powstrzymywania się od picia i palenia”<sup>18</sup>.

O znaczeniu chrześcijaństwa w etycznej historii ludzkości, zdaniem rosyjskiego myśliciela, przesądzało jednak to, co było jego swoistą, nowatorską i oryginalną treścią, nie zaś sposób, w jaki ową treść zafałszowywano. *Novum* chrześcijaństwa polegało między innymi na tym, że proklamowało ono etykę odkupienia. Było to najradykałniejsze „przewartościowanie wszystkich wartości”, jakie kiedykolwiek miało miejsce i jeśli na co dzień nie zdajemy sobie z tego sprawy, wynika to z jednej strony z oswojenia się z następstwami tego faktu, a z drugiej ze wspomnianego przed chwilą zdeformowania chrześcijaństwa przez wpływy etyki prawa. Można to ująć jeszcze inaczej, powiadając, że zdaniem Bierdiajewa, ta największa duchowa rewolucja w dziejach wciąż nie dobiegła końca, a chrześcijaństwo ujawniło dotąd tylko część swego wywrotowego potencjału. Tak czy owak charakterystyka etyki odkupienia sprowadzała się

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 95.

u rosyjskiego filozofa do charakterystyki etyki autentycznie chrześcijańskiej. Inaczej niż w wypadku etyki prawa, Bierdiajew nie wskazywał żadnych koncepcji, które można byłoby uznać za jej filozoficzną transpozycję.

Istotę etyki odkupienia stanowiła jego zdaniem idea Bogoczości, umożliwiająca nadzwyczajne dowartościowanie człowieka oraz „złagodzenie” problemu teodycei.

Uznanie człowieka za boską istotę, nawet jeśli istota ta została zdeformowana przez upadek, było już równoznaczne z zakwestionowaniem etyki prawa – nie może ono przecież ograniczać tego, co boskie. Prowadziło to do wyraźnego przesunięcia w hierarchii wartości: wartością najwyższą stawała się odtąd konkretna teoandryczna osoba uzyskująca pierwszeństwo przed „abstrakcyjną ideą dobra”. Etyka odkupienia – powiadał rosyjski myśliciel – nie uznaje żadnych uniwersalnych norm i jako taka stanowi całkowite przeciwieństwo etyki Kantowskiej. Zasada obowiązku zostaje w niej zastąpiona zasadą miłości – tę ostatnią można w ogóle zdefiniować jako takie nastawienie wobec konkretnej osoby innego, które zakłada, iż jest ona najwyższą wartością. Etyka odkupienia jest więc również przeciwieństwem wszelkich „prometejskich” etyk rewolucyjnych, usprawiedliwiających poświęcanie konkretnych osób w imię szczęścia ludzkości, na ogół zresztą pojmowanej jako zbiorowość mających się dopiero narodzić indywiduów. Ich zwolennicy mogą rozprawiać o miłości rodzaju ludzkiego, jest to jednak tylko wprowadzające w błąd, „puste” wyrażenie – miłość może być nakierowana wyłącznie na konkretną osobę.

Jeżeli jednak każda osoba stanowi samoistną wartość, to jest nią także osoba grzesznika – tego, który z punktu widzenia etyki prawa zasługiwałby na potępienie i wykluczenie ze wspólnoty. Z pozycji etyki odkupienia niemożliwe jest ostateczne potępienie jakiegokolwiek konkretnej osoby, gdyż musiałoby to prowadzić do uznania jej za „bezwartościową” i nie zasługującą na miłość. Przeświadczenie, że nie ma osób „godnych potępienia”, łączy się tu ze skrajnie „dynamiczną” koncepcją osoby,

w myśl której człowiek w każdej chwili może przeistoczyć się moralnie, dokonać zwrotu unieważniającego całą jego, chwalebna lub haniebną, przeszłość. Tak ważny dla etyki prawa podział na sprawiedliwych i występnych, czystych i nieczystych, zatracą w związku z tym właściwy sobie rygoryzm, nabiera charakteru prowizorycznego i wreszcie przestaje obowiązywać.

Wpisana w ideę Bogoczłowieczeństwa wiara w kenozę Boga umożliwiała z kolei zrewolucjonizowanie poglądów na temat cierpienia i związanych z nimi ocen etycznych. Bierdiajew stwierdzał, że chrześcijańska etyka odkupienia jest jedyną filozofią moralną, która przekonanie o nieusuwalności cierpienia łączy z afirmacją stworzenia. Uważał, że pod tym względem wyraźnie różni się ona zarówno od etyk antycznych, w których akceptacja kosmosu szła w parze z tendencjami eudajmonistycznymi lub hedonistycznymi, jak i od wielkich religijno-filozoficznych systemów hinduskich, w których utożsamienie bytu z cierpieniem prowadziło do negacji świata. W optyce etyki odkupienia nieusuwalność cierpienia nie czyniła świata bezsensownym, ponieważ samo cierpienie mogło mieć sens. Chodziło właśnie o to, by wyrzekłszy się pogoni za widmem ataraksji czy nirwany, w sens taki je wyposażyć. Nie trzeba dodawać, że Bierdiajew, bardzo wyczulony na wszelkie dwuznaczności i pułapki myślenia religijnego, doskonale zdawał sobie sprawę z pojawiającej się tu groźby nadużyć i podkreślał, że teza o odkupicielskim sensie cierpienia w żadnym wypadku nie usprawiedliwia godzenia się z cierpieniami innych.

Pisząc o stosunku etyki odkupienia do etyki prawa, rosyjski myśliciel zwracał prócz tego uwagę jeszcze na dwie kwestie. Przypominał o niemożności uniknięcia sytuacji, w których zmuszeni jesteśmy dokonywać wyboru między obiema etykami oraz o związanym z tym ryzyku. Całkowite przeobrażenie naszego świata przez łaskę oznaczałoby jego koniec i przejście w wymiar eschatologiczny, a zatem jak długo ów świat istnieje w obecnej postaci, tak długo nie może obejść się bez etyki prawa. W konkretnych sytuacjach prawie nigdy nie mamy pewności, do której

z dwóch etyk należy się odwołać. Prawie, bo mimo wszystko istnieją łatwe do zidentyfikowania okoliczności, w których bez większego ryzyka możemy kierować się etyką odkupienia, a nawet czynimy to niemal instynktownie. Są to wszelkiego rodzaju „nadzwyczajne, katastroficzne sytuacje życiowe, kiedy to właśnie odsłania się głębia życia, prawo zupełnie nie znajduje zastosowania, a jego ocena okazuje się bezwartościowa [nicztożnyj]”<sup>19</sup>. W takich chwilach nawet „faryzeusz” Karenin wyrzekłszy się swych „zasad”, dostrzega osobę w Annie<sup>20</sup>.

Powiedzieliśmy już, że antynormatywistyczny charakter odwracającej wszelkie zasady i hierarchie etyki odkupienia wynikał z uznania człowieka za medium łaski i miłości: nikt nie staje się dobry dzięki czynieniu dobra, odwrotnie – kto jest dobry, ten czyni dobro. Założenie takie umożliwiała Bierdiajewowi, odparcie antychrześcijańskiej argumentacji Nietzschego, której, broniąc tezy o przełomowym znaczeniu etyki ewangelicznej, nie mógł przecież zignorować. Zdaniem rosyjskiego filozofa Nietzsche nie zrozumiał, że to właśnie chrześcijaństwo było prawdziwie „arystokratyczną” etyką ludzi wolnych od resentymentu, wewnętrznie silnych i szczerze dzielących się swymi duchowymi zasobami z innymi.

Etykę odkupienia Bierdiajew uważał za ostatnie stadium w dotychczasowej historii świadomości moralnej, nie wątpił jednak, że historia ta będzie miała ciąg dalszy: etykę odkupienia miała dopełnić „nowa etyka twórczości”. Bierdiajew kreśli jej projekt co najmniej w dwóch książkach, zajmujących poczesne miejsce w jego dorobku – w często przywoływanej tu pracy *O powołaniu człowieka* oraz we wcześniejszym o kilkanaście lat *Sensie twórczości*<sup>21</sup>. Samo pytanie o naturę twórczości powraca w jego pracach w ciągu kilku dziesięcioleci. Wydaje się też, że

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>20</sup> Por. *ibidem*.

<sup>21</sup> Por. N. Bierdiajew: *Smysł twórczestwa. Opyt oprawdanija czelowieka*, Paris 1987.

jego filozofia twórczości jest bardziej dopracowana i bardziej spójna od etyki twórczości.

Twórczość definiuje on w pewnym momencie jako „przejście niebytu w byt za pośrednictwem aktu wolności”<sup>22</sup>. Wprowadzenie kategorii twórczości umożliwia, między innymi, odpowiedź na pytanie o istotę rozwoju. Przy okazji Bierdiajew przeciwstawia kategorię twórczości innym filozoficznym koncepcjom rozwoju, co znacznie ułatwia samo jej zrozumienie. Twórczość nie jest więc emanacją ani ewolucją, ponieważ, w odróżnieniu od nich obu, wyklucza determinację i zakłada pojawienie się pewnej absolutnie nowej jakości, w żaden sposób nie zawierającej się w tym, co już istnieje. Choć człowiek wykorzystuje w swej twórczości istniejącą już „materię” świata, sam akt twórczy o tyle, o ile jest przejawem niestworzonej wolności, ma charakter *creatio ex nihilo*.

Już tutaj jednak ujawnia się fatalna dwoistość aktu twórczego – ma on aspekt „wewnętrzny” i „zewewnętrzny”, „duchowy” i „materialny”. Właściwym momentem twórczym są narodziny „idei” dzieła w „głębi ducha”, jej realizacja z wykorzystaniem takiej lub innej materii (a do sfery materialnej wypada zaliczyć również talent, czyli samą zdolność manipulowania materią) przychodzi później i nigdy nie odpowiada w pełni pierwotnemu zamysłowi. Na tym właśnie polega nieuchronny tragizm twórczości. Ów moment narodzin, właściwy akt twórczy, jest manifestacją autentycznej wolności człowieka, który wykracza wówczas poza podległą konieczności sferę upadłego stworzenia i wkracza w inny wymiar bytu. Dlatego też Bierdiajew powiada – i jest to idea mająca podstawowe znaczenie dla całej jego filozofii – że każdy akt twórczy ma w najbardziej dosłownym sensie wymiar eschatologiczny i soteryczny – przybliża przeobótwienie świata. Dzieła wypełniające muzea i biblioteki są śladami ekstaz, z których każda przybliżała nas o krok do powszechnej *theosis*.

<sup>22</sup> N. A. Bierdiajew: *O naznaczeniu człowieka*, op. cit., s. 45.

Przejście od filozofii twórczości do etyki twórczości wymagało przede wszystkim odpowiedzi na pytanie o moralną wartość aktu twórczego. Jak zawsze u Bierdiajewa, gdy w grę wchodzi pytanie fundamentalne, odpowiedź przybiera postać paradoksu. Z jednej strony – stwierdza rosyjski myśliciel – twórczość jest w oczywisty sposób „immoralna”. Talent twórczy pozostaje niezależny od kwalifikacji etycznych twórcy, a sam akt twórczy – co jeszcze istotniejsze – nie wymaga jako warunku swej możliwości rozróżnienia na dobro i zło, będącego już następstwem upadku. W wyniku aktu twórczego pojawiają się bowiem wartości spoza porządku moralnego, np. wartości estetyczne. Zarazem jednak tworzenie „wyższych wartości”, niezależnie od ich charakteru, jest działaniem moralnym, nie wspominając już o tym, że każdy akt twórczy przybliża najwyższe dobro, jakim jest przeobstwienie świata; i odwrotnie: działanie prawdziwie moralne ma charakter aktu twórczego – nie może polegać na automatycznym zastosowaniu uniwersalnej normy.

Te dwie tezy stanowią podstawę postulowanej przez Bierdiajewa nowej etyki twórczości, która miała być „wyższą i najbardziej dojrzałą formą świadomości moralnej”<sup>23</sup>. Miała ona absolutyzować twórczość, a jednocześnie zdecydowanie wystąpić przeciwko normatywizmowi, uwypuklając niepowtarzalność każdej osoby i sytuacji. Bierdiajew nie posługuje się jednolitym pojęciem twórczości. Gdy mówi o dwóch aspektach, nieuchronnej porażce i tragizmie aktu twórczego, ma na myśli przede wszystkim twórczość artystyczną i intelektualną, pozostając w zgodzie z codzienną praktyką językową. To dość wąskie pojęcie twórczości ulega jednak znacznemu rozszerzeniu tam, gdzie kreśli projekt przyszłej etyki twórczości. W tym wypadku bardzo zbliża do siebie, czy wręcz skłonny jest utożsamiać, pojęcia twórczości, kontemplacji i miłości. Z punktu widzenia etyki twórczości wartość ma to, co przeobraża upadły, zobiektywowany świat, zmniejsza dystans dzielący go od autentycznego życia

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 129.

duchowego, w rzeczywistości bezwładnej i podległej determinacji otwiera prześwity ducha. Miłość pełni oczywiście taką funkcję, podobnie jak kontemplacja mistyczna, będąca miłością Boga, oraz twórczość w węższym znaczeniu, niemożliwa bez aktu wolności. Rozszerzając w ten sposób pojęcie twórczości, Bierdiajew unika pułapki źle pojętego „artystowskiego” elitaryzmu, choć z całą mocą podkreśla, że nowa etyka ma w innym sensie charakter „rycerski” i elitarny, jest indywidualistyczną i heroiczną etyką ofiarności.

I właśnie to ostatnie pojęcie służy filozofowi do oddzielenia etyki twórczości od etyki odkupienia. Niejednokrotnie odnosiśmy wrażenie, że o ile etyka prawa jest bardzo wyraźnie oddzielona od etyki odkupienia, o tyle granica między etyką odkupienia a etyką twórczości pozostaje zatarta. Obie mają charakter chrześcijański, Bierdiajew próbuje nawet wykazać, że wezwanie do twórczości znalazło się w Ewangeliu, i w takim duchu interpretuje przypowieść o talentach. Rozważania o twórczym charakterze miłości i jednostkowej naturze aktów etycznych nie są także niczym nowym – pojawiały się już przy omawianiu etyki odkupienia. Istotna różnica polega, zdaniem myśliciela, na tym, że w etyce twórczości znika dążenie do indywidualnego zbawienia, obecne jeszcze w etyce odkupienia: twórca jest całkowicie bezinteresowny.

Nie zmienia to faktu, że etyka twórczości ma charakter w najwyższym stopniu eschatologiczny i soteriologiczny – taka jest przecież specyfika aktu twórczego – i wręcz może być potraktowana jako radykalizacja etyki odkupienia. Widać to doskonale na przykładzie rozważań Bierdiajewa o śmierci i potępieniu. Rosyjski myśliciel uważał, że im silniejsze poczucie wartości konkretnej osoby, tym silniejsze również odczucie absurdalności i tragizmu śmierci. Szczególne uwrażliwienie personalistycznej etyki chrześcijańskiej na groźbę śmierci było zatem czymś naturalnym; jeśli ponadto była ona etyką twórczości, nieuniknione stawało się również pytanie o możliwości twórczego przewyciężenia śmierci.



Zdaniem rosyjskiego myśliciela idea indywidualnej nieśmiertelności pojawiła się już w filozofii greckiej, jednakże chrześcijaństwo – i siłą rzeczy obie wywodzące się z niego „wyższe” etyki – zaproponowało nową koncepcję nieśmiertelności. W orfizmie i nawiązującym doń platonizmie nieśmiertelność wiązała się z niezniszczalnością obecnego w człowieku boskiego pierwiastka. Dla chrześcijaństwa było to rozwiązanie zbyt proste, nie dość twórcze właśnie – wołało ono przyjąć, że osoba wprowadzie powołana jest do nieśmiertelności, ale jej nieśmiertelność nie jest wcale w „naturalny” sposób zagwarantowana i musi być dopiero „wywalczona” (np. przez wcielonego Boga składającego samego siebie w ofierze). Wiemy już, że do idei Fiodorowa, Bierdiajew odnosił się z respektem, a nawet z podziwem, lecz nie bezkrytycznie. Mówiąc o zadaniach etyki w pewnym momencie wyrażał się jednak w sposób ze wszech miar „fiodorowski”: „Imperatywem etyki – pisał – pozostaje zaś afirmowanie [utwierdzenie] wieczności, wiecznego życia każdej istoty, wszelkiego stworzenia. Postępuj tak, by otworzyło się przed tobą życie wieczne i tak, by energia wiecznego życia promieniowała z ciebie na całe stworzenie”<sup>24</sup>.

Jednakże nawet tak radykalna formuła nie zadowalała jeszcze filozofa, stanowiła jedynie pewną fazę wyводу i została zakwestionowana jako nazbyt ostrożna. Wzywała ona do przecięcia śmierci, jednakże – przynajmniej z religijnego punktu widzenia – właściwą śmiercią osoby jest „śmierć wtóra”, czyli potępienie. Toteż świadomie radykalizując stanowisko Fiodorowa – nie bez zaskoczenia stwierdzam, że jest to w ogóle możliwe – Bierdiajew „ostateczne zadanie” etyki upatrywał w „twórczym wyzwoleniu całego stworzenia od tymczasowych i »wiecznych« piekielnych męczarni”<sup>25</sup>.

Rozważań o możliwości istnienia piekła i jego naturze filozof nie uważał bynajmniej za jałowe. Zlekceważenie tej problematy-

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 227.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 228.

ki byłoby przykładem ignorującego doświadczenie egzystencjalne, nieuzasadnionego optymizmu, ponieważ w doświadczeniu wewnętrznym dane jest nam niekiedy przecucie stanu potępienia: podobnie jak przeżywamy wykraczające poza czas ekstazy, zdarza się nam również przeżywać momenty rozpacz, w których doznajemy zawrotu głowy nad otchłanią – są to niejako ekstazy ze znakiem minus. Pytanie o piekło jest więc pytaniem poważnym, ale i natychmiast prowadzącym do aporii: piekło jest czymś nie do pomyślenia, ponieważ miłujący Bóg nie może skazać na wieczne udręki żadnej osoby, i piekło musi istnieć, ponieważ osoby są wolne i mogą, wyrzekłszy się miłości i transcendowania, „wybrać potępienie”, to jest stan całkowitej izolacji, „zamknięcia się w sobie” i duchowego wyjałowienia. Innymi słowy: „człowiek ma moralne prawo do piekła”, ale Bóg nie może tego tolerować<sup>26</sup>.

Ów dylemat wolności i powszechnego zbawienia jest wręcz obsesją Bierdiajewa, który sam przyznaje, że nie widząc satysfakcjonującego filozoficznego rozwiązania problemu, zadowala się w tym wypadku wiarą w nieograniczone możliwości Bogoludzkiej synergii.

W ten oto sposób okazywało się, że to ludzka twórczość – moralna, artystyczna, religijna, społeczna – stanowi konieczny warunek powszechnego zbawienia. Filozof nieustannie o tym przypominał, choć nigdy właściwie w zadowalający sposób nie wyjaśnił, jak jest to możliwe, toteż jego filozofia twórczości, a więc i eschatologiczna etyka twórczości, nie otrzymała nigdy zadowalającej metafizycznej podbudowy. Zaopatrzona w nią czy też jej pozbawiona, głosiła, iż zadaniem człowieka jest działać na rzecz powszechnego zbawienia – na rzecz *theosis*.

<sup>26</sup> Por. *ibidem*, s. 229.

## Pareneza duchowego arystokraty

Filozofia moralna Mikołaja Bierdiajewa otwierająca zawrotne perspektywy eschatologiczne i mistyczne, nie ignorowała bynajmniej zagadnień praktycznych. Wręcz przeciwnie – jej cechą charakterystyczną stanowi właśnie połączenie wysoce abstrakcyjnych rozważań antropologicznych i eschatologicznych z refleksją nad kwestiami praktycznymi czy wręcz ze swoistą egzystencjalistyczną parenezą. „Konkretnym problemom etycznym” poświęcony został nie tylko obszerny rozdział w często przywoływanej tu rozprawie *O powołaniu człowieka*, ale i spore partie niezwykle efektownej w swym radykalizmie książki *O niewoli i wolności człowieka*.

Cokolwiek filozof mówiłby o konieczności zachowania etyki prawa i o płynących stąd pożytkach, jego refleksja moralna w znacznym stopniu ukształtowana została właśnie przez bunt przeciwko wszelkim jej historycznym formom. Etyka prawa stanowi wytwór zbiorowości i zapewnia jej przetrwanie, jednakże dla rosyjskiego myśliciela podstawą wszelkich istniejących w historii społeczeństw i odpowiadających im etyk prawa jest przybierające różne formy kłamstwo. Powszechnie akceptowane oceny moralne, konformistyczne praktyki, uznawane za naturalne hierarchie społeczne, kolektywne byty i struktury organizacyjne – wszystko to jest osadem kłamstwa, który błędnie uznajemy za fundament społeczeństwa<sup>27</sup>. Pod tym względem Bierdiajew był nieodrodnym uczniem Ibsena, na którego chętnie się powoływał, a także Lwa Tołstoja, któremu przy innych okazjach niejedno miał do zarzucenia<sup>28</sup>.

Przyznawanie którejkolwiek z wymienionych przed chwilą fikcji pierwszeństwa przed osobą jest postępowaniem jawnie „nieontologicznym”, o czym świadczą między innymi wpływ

<sup>27</sup> Por. *ibidem*, s. 145.

<sup>28</sup> Por. *ibidem*, s. 144, 149; N. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodzie człowieka*, *op. cit.*, s. 15.

społecznie akceptowanych „prawd” na jednostkowe sumienie. W egzystencjalnym personalizmie Bierdiajewa sumienie, na równi z trwogą, jest ważnym wymiarem osoby, poświadczającym jej nadnaturalny charakter czy też jej, co najmniej potencjalne, Bogoczłowieczeństwo. Zarówno przeżycie trwogi, jak i fenomen sumienia polegają w istocie na uświadomieniu sobie związków łączących uwięzioną w zobiektywowanym świecie osobę z autentyczną, duchową rzeczywistością, która stanowi jej przeznaczenie – z tą różnicą, że w przeżyciu trwogi skupiamy się raczej na obcości otaczającego nas wrogiego świata i dzielącym go od „duchowej ojczyzny” dystansie, podczas gdy zaktywizowanie się sumienia przypomina nam, że wciąż przynależymy do sfery ducha. W tym sensie przebudzenie sumienia jest chwilą *anamnezis*, ujawniającą naszą duchową genealogię. Sumienie może być jednak do pewnego stopnia zgłuszone właśnie przez „zsocjalizowane” kłamstwo, toteż moralnym obowiązkiem człowieka jest ciągle wyzwalanie się od konformistycznych pseudo-prawd oraz kryjących się za nimi i trwających dzięki nim pseudobytów. Wyzwolenie sumienia od presji tego, co socjalne, nie ma oczywiście na celu wyłączenia osoby ze zbiorowości ani postawienia jej poza społeczeństwem – przeciwnie: deformujące wpływy społeczeństwa należy usunąć właśnie po to, by lepiej rozpoznając dobro, można było skuteczniej działać na rzecz przeobrażenia zbiorowości i wyzwolenia innych. „[...] Twoje sumienie – powiada rosyjski myśliciel – nigdy nie powinno być determinowane przez to, co społeczne [*socjalnost'*], przez społeczne grupy, opinię ogółu, powinno wyrastać z głębin ducha, to jest powinno być wolne, powinno stanąć twarzą w twarz z Bogiem, ale ty sam powinieneś pozostać istotą społeczną, to jest korzystając z duchowej wolności określić swój stosunek do społeczeństwa i kwestii socjalnych”<sup>29</sup>. Taką właśnie postawę – podobnie jak postawę prawdziwie chrześcijańską – Bierdiajew nazywał chętnie autentycznym arystokratyzmem lub arystokratyzmem

<sup>29</sup> N. A. Bierdiajew: *O naznaczeniu człowieka*, op. cit., s. 151.

duchowym. Pochodzący ze znakomitej rodziny filozof nie miał przy tym najmniejszych skłonności do idealizowania historycznej arystokracji rodowej: uważał ją za środowisko niezwykle uzależnione właśnie od zsocjalizowanego kłamstwa, podporządkowujące jednostkę zbiorowości i bezkrytyczne wobec złej tradycji. Ten „zły” arystokratyzm mógł zresztą w mniejszym lub większym stopniu cechować i inne grupy społeczne pretendujące do szczególnego znaczenia i elitaryzmu – artystów, uczonych, polityków.

Stanowiąca przeciwieństwo duchowego arystokratyzmu skrajna socjalizacja osoby i sumienia mogła występować w dwóch odmianach, którym odpowiadały pojęcia *burzua* i *proletariusza*. Jak łatwo przewidzieć, dla Bierdiajewa były to, przynajmniej w tym wypadku, raczej ponadczasowe kategorie ontologiczne i etyczne niż kategorie socjologiczne związane z opisem określonej historycznej formy społeczeństwa. Burzua to zadowolona ze swej pozycji materialnej istota bez reszty wtopiona w istniejące społeczeństwo, której sumienie zostało całkowicie stłumione przez panujące kłamstwo<sup>30</sup>. To, innymi słowy, człowiek ostatecznie zimmanentyzowany, a więc wolny od trwogi i w konsekwencji szczęśliwy. Z ontologicznego punktu widzenia burzua jest jednostką, która na skutek braku duchowej aktywności, zniszczyła własną osobę, wzmacniając zarazem dzięki aktywności materialnej swe indywidualium – jest to indywidualium bez osoby. Proletariusz to z kolei jednostka, w przypadku której osoba została straszliwie okaleczona w wyniku zniszczenia indywidualium przez skrajnie niesprzyjające warunki społeczne. Nic dziwnego, że wyzwalając się z zależności, koncentruje się on na ogół na „odtworzeniu” samego siebie jako indywidualium i łatwo przekształca w burzua.

Bierdiajew w istocie stawiał sobie za cel przekształcenie duchowych burzua i proletariuszy w duchowych arystokratów; w tym sensie jego etyka miała charakter emancypacyjny. Wzy-

<sup>30</sup> Por. N. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodzie człowieka*, op. cit., s. 152.

wała do uniezależnienia się od społecznych fikcji, widząc w tym warunek konieczny wyzwolenia się od społecznego zła. Przemiana moralna i duchowa stawała się przesłanką naprawy społecznej; naprawa społeczna zaś traciła wszelkie szanse powodzenia bez moralno-duchowej przemiany. Wizja przeobrażonej moralnie wspólnoty przybierała przy tym kształt zaskakujący i paradoksalny – gdyż nie miała być to wspólnota szczęśliwa. Bierdiajew wielokrotnie podkreślał, że nienawidzi eudajmonizmu, a szczęścia, do którego ludzie zresztą wcale nie dążą, nie uważa za wartość. Rosyjski filozof dostrzegał w rzeczywistości tragiczne konflikty wartości, uważając przy tym, że niektóre z nich są uwarunkowane historycznie, inne zaś nie – rozróżniał zatem tragizm „relatywny” i „absolutny”. Historia Antygony jest przykładem tragizmu relatywnego polegającego na zderzeniu wartości absolutnych (prawo moralne) z normami konkretnego, historycznego społeczeństwa<sup>31</sup>, natomiast historia Tristana i Izoldy to przypadek tragizmu absolutnego, przyczyna ich katastrofy tkwiła w samej naturze miłości erotycznej<sup>32</sup>. Uniezależnienie się osoby od fałszywej moralności konformistów aktywizuje sumienie i co najmniej sprzyja ograniczeniu niesprawiedliwości w życiu społecznym, jedno i drugie sprawia jednak, że wyraźniej uświadamiamy sobie istnienie tragizmu absolutnego<sup>33</sup>. W tym sensie emancypacja osoby, społeczny postęp i rozbudzenie sumienia czynią więc ludzkie życie coraz bardziej dramatycznym i tragicznym.

Tak pojęta przemiana zbiorowości i emancypacja osoby – zdaniem Bierdiajewa – musi oczywiście iść w parze z dogłębnym „personalistycznym przewartościowaniem wartości”. O ile dotąd całe nasze myślenie moralne obracało się wokół tego, co ogólne i ponadjednostkowe, teraz w centrum powinno znaleźć się to, co osobowe i konkretne. Należy wyzwolić się od widmo-

<sup>31</sup> Por. N. A. Bierdiajew: *O naznaczeniu człowieka*, *op. cit.*, s. 140.

<sup>32</sup> Por. *ibidem*, s. 141.

<sup>33</sup> Por. *ibidem*, s. 141–142.

wych ponadosobowych bytów, nie popadając przy tym w zależność od innych bytów tego rodzaju.

Bierdiajew z pasją zaatakował więc fałszywe, ujarzmiające osobę wyobrażenia o wartości cywilizacji, państwa, narodu i rodziny.

Podporządkowanie człowieka cywilizacji ściśle łączyło się jego zdaniem z panującym w niej ekonomizmem, stanowiącym dla osoby śmiertelne zagrożenie, podporządkowującym ją procesowi produkcji i odwracającym hierarchię wartości. Proletariusz, jak już mówiliśmy, był wprawdzie zjawiskiem ponadczasowym, jednakże zjawisko proletaryzacji nigdzie nie występowało na taką skalę jak we współczesnym kapitalizmie oraz – często przypominającym go do złudzenia i pod wieloma względami przejmującym jego system wartości – sowieckim komunizmie. Kult przemysłowej wydajności, absolutne prawo własności, uznanie pracy za towar, redukcja człowieka do kategorii *homo oeconomicus*, przekształcanie przewagi ekonomicznej we władzę nad osobą myśliciel krytykował więc po prostu jako nieetyczne.

Innym zniewalającym osobę, nadindywidualnym, rzekomo „wyższym” bytem było dla Bierdiajewa państwo. Zwracał on uwagę na historyczną trwałość powracającego w coraz to nowych wcieleniach („imperia starożytnego Wschodu, imperium rzymskie, papieska teokracja, święte imperium bizantyńskie, carstwo moskiewskie – Trzeci Rzym, imperium Piotra I, imperium komunistyczne, niemiecka Trzecia Rzesza”<sup>34</sup>) mitu uniwersalnego imperium, czyli państwa uosabiającego prawdę i z tej racji wyposażonego w prerogatywy absolutnego suwerena. Totalitaryzm był dla rosyjskiego myśliciela zjawiskiem ponadczasowym także dlatego, iż jego zdaniem państwo z natury swej dążyło do podporządkowania sobie wszystkich dziedzin życia. Jeśli nie osiągało tego celu, działało się tak wyłącznie za sprawą

<sup>34</sup> N. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodzie człowieka*, op. cit., s. 117.

przeciwdziałających temu zewnętrznym okoliczności. W państwie – powiadał – jest coś zbrodniczego i nieludzkiego, zmierza ono do całkowicie przedmiotowego traktowania człowieka, o czym świadczy stosowanie kary śmierci i lekkomyślne wszczynanie wojen.

Jest zrozumiałe, że formułując podobną krytykę państwa, w której rzeczywiście było coś z ducha Tołstoja, Bierdiajew nie mógł wyróżniać żadnego ustroju politycznego. Nie znaczy to oczywiście, że nie dostrzegał różnic między np. demokracją parlamentarną a stalinowską dyktaturą, lecz raczej, że z pewnego punktu widzenia traciły one na znaczeniu wobec podobieństw. Wszystkie ustroje polityczne zdradzały tendencję do degenerowania się i przekształcania w systemy oparte na ucisku osoby. Współczesna demokracja, w której codzienną praktyką była przemoc ekonomiczna, manipulowanie opinią publiczną, alienacja klasy politycznej – wszystkie te zjawiska filozof przenikliwie odnotowywał – nie stanowiła pod tym względem wyjątku. W ludzkiej rzeczywistości – stwierdzał – nie sposób obejść się bez państwa, tak jak nie sposób obejść się bez policji czy prawa, wysnuwanie stąd wniosku, że państwo jest wyższą wartością, należy jednak uznać za kolosalne aksjologiczne nieporozumienie: między praktyczną przydatnością a pozycją w aksjologicznej hierarchii istnieje zależność odwrotna – to, co konieczne do przetrwania, nie jest wartością wyższego rzędu, a wartości wyższego rzędu nie są czymś niezbędnym z praktycznego punktu widzenia.

Idolem jeszcze groźniejszym od państwa, bo powszechniej uznawanym za „wyższą”, ponadosobową wartość, a przez to bardziej deformującym struktury świadomości, był naród. Zdaniem rosyjskiego filozofa nacjonalizm był wyjątkowo niebezpiecznym wariantem kolektywizmu, którego barbarzyństwo łatwo można było wydobyć na jaw, dokonując porównania z kolektywizmem socjalistycznym. Socjalizm mający rodowód chrześcijański, traktujący społeczeństwo – przynajmniej w teorii – jako środek emancypacji jednostki i marzący o powszechnym bra-



terstwie przyswoił sobie coś z ducha personalizmu. Nacjonalizm miał dla odmiany rodowód pogański, w konsekwencji był skrajnie antyindywidualistyczny i antyuniwersalistyczny. Nie tylko bezwzględnie podporządkowywał osobę trybalnej wspólnoty, ale i nie widząc możliwości harmonijnej koegzystencji narodów, wspólnotę tę stawiał ponad dobrem i złem – przyznawał jej prawo do wszelkich, choćby najbardziej niemoralnych działań.

Zagrożeniem dla osoby mogły być jednak nie tylko przekształcone w fetysze i hipostazowane „wielkie wspólnoty” obejmujące miliony ludzi, ale i mała wspólnota, jaką jest tradycyjna rodzina, podobnie jak one wspierająca się na kłamstwie i „moralnym przesądzie”. Bierdiajew wielokrotnie podkreślał, że dopiero wiek XX dostrzegł „metafizyczne” znaczenie fenomenu płci i uczynił z seksualizmu i erotyzmu przedmiot poważnej refleksji humanistycznej. Doceniając rolę rosyjskich myślicieli, którzy podjęli tę problematykę jako jedni z pierwszych – Rozanowa i Sołowjowa, oraz zachodnich pisarzy, którzy wprowadzili ją do literatury – D. H. Lawrence’a i H. Millera, nie miał słów krytyki dla całej europejskiej tradycji filozoficznej, przez stulecia traktującej ją w sposób niewiarygodnie powierzchowny. „W istocie – pisał – rozprawy o płci i małżeństwie św. Augustyna i innych są rozprawami na temat organizacji życia gatunkowego i bardzo przypominają książki o hodowli bydła”<sup>35</sup>. Konsekwencją tego stanu rzeczy stało się w kulturze Zachodu upowszechnienie fałszywego, antypersonalistycznego ideału rodziny. Rodzinę z jednej strony podporządkowano funkcji prokreacyjnej, a z drugiej przekształcono w instytucję ekonomiczną, podczas gdy jedyną racją jej istnienia może być autentyczna miłość erotyczna, której celem nie jest prokreacja, bo oznaczałoby to przekształcenie osoby w narzędzie gatunku, ale reintegracja człowieka – odtworzenie pierwotnego androgyne. Bierdiajew przejawiał wyraźną skłonność do rozpatrywania kobiecości i mę-

<sup>35</sup> N. A. Bierdiajew: *O naznaczeniu człowieka*, op. cit., s. 203; por. także *idem: O rabstwie i swobodzie człowieka*, op. cit., s. 189.

skości jako pewnych kategorii metafizycznych, a nie psychologicznych czy kulturowych. Dlatego, pisząc ze zrozumieniem o wyzwoleniu kobiet, nieustannie przypominał, że mężczyzna jest z istoty nastawiony bardziej twórczo, a kobieta bardziej kontemplacyjnie.

Nacisk, jaki wywierają na osobę widmowe, ponadindywidualne byty, i wynikające stąd zniewolenie są tak dotkliwe, że człowiek od dawna się przeciwko nim buntuje. Ponieważ bunt taki nie wymaga jako swej przesłanki w pełni ukształtowanej, personalistycznej świadomości, może powoływać do życia nowe fikcje i prowadzić do nowych form zniewolenia.

Najbardziej spektakularną formą buntu przeciwko ujarzmiającym osobę bytom jest bez wątpienia rewolucja, będąca na ogół jednoczesnym wystąpieniem przeciwko państwu, narodowi i rodzinie. Z oczywistych przyczyn rewolucja była zjawiskiem nieustannie analizowanym przez Bierdiajewa; tematem, do którego powracał w sposób obsesyjny. Zajmiemy się więc tutaj tylko tymi aspektami Bierdiajewowskiej filozofii rewolucji, które wydają się istotne z naszego punktu widzenia, to jest tymi, które są „relevantne” dla Bierdiajewowskiej filozofii moralnej.

Filozof wielokrotnie stwierdza, że rewolucja jest paradoksalna (tragiczna, katastroficzna, skazana na porażkę), albowiem zrodzona z buntu przeciwko ujarzmieniu osoby, ponownie na różne sposoby ją zniewala. Przede wszystkim, dążąc za wszelką cenę do zwycięstwa, uznaje, iż cel uświęca środki, a w konsekwencji instrumentalizuje osobę. Ponadto choć występuje przeciwko panującym do niedawna zmitologizowanym instytucjom i kolektywnym bytom, sama staje się natychmiast przedmiotem mitologizacji, jest hipostazowana i traktowana jak wyższa wartość, której bez wahania można złożyć osobę w ofierze. Trudno zresztą, by było inaczej, jako że zmierza ona zawsze do urzeczywistnienia pewnej legitymizującej ją utopii, tymczasem utopie, o czym już mówiliśmy, traktują osobę i osobową wolność jako wielkości nieistotne, pozostające bez wpływu na stan społeczeństwa.

Mimo to Bierdiajew nie uważa jednoznacznego moralnego potępienia rewolucji za uzasadnione; powtarza, że jest ona zjawiskiem „etycznie niejednoznacznym”. Rewolucja, zbrodnicza i brutalna, ma w sobie coś z *katharsis*, bo choć stwarza nowe formy zniewolenia i obiektywacji, usuwa przynajmniej niektóre zmurszałe fikcje i umożliwia awans upośledzonym wcześniej grupom społecznym. „Pewne formy zniewolenia podczas rewolucji mimo wszystko zostają zniesione [*unicztożajutsja*]”<sup>36</sup>.

Inną opisywaną przez filozofa formą buntu przeciwko zniewalającym osobę obiektywacjom, nie mającą już takiego znaczenia dla politycznej i społecznej sytuacji współczesnego świata, ale mogącą odgrywać kolosalną rolę w życiu jednostek, jest „pokusa kosmizmu”, czyli odwrócenie się od cywilizacji i poszukiwanie autentyczności egzystencji w unii z wyidealizowaną na sposób romantyczny naturą. Różne odmiany takiej postawy reprezentowali: Rousseau, Tolstoj, Rozanow, D. H. Lawrence. Pragnienie wtopienia się w kosmos może przybierać postać neopogańskiej, naturalistycznej mistyki płci lub – co łatwo się z nią łączy – orgiastycznego kultu. Błąd kosmizmu polega na całkowicie sprzecznym z duchem personalizmu uznaniu osoby za moment przyrodniczej całości, na zignorowaniu faktu, że jest ona autonomicznym mikrokosmosem, a nie częścią makrokosmosu. Dlatego kosmistyczna ekstaza („mistyka naturalna”) nie wyzwala osoby, lecz oznacza jej chwilowy, tak jak chwilowe jest doznanie mistyczne, rozpad. „Zniewoleniu człowieka przez społeczeństwo – konkluduje filozof – należy przeciwstawić nie rozum racjonalizmu czy uznawaną za dobroczynną przyrodę, ale ducha, wolność ducha i osobę, jako to, co duchowe [*w swoim duchownom ka-czestwie*], niezależną od społeczeństwa i przyrody”<sup>37</sup>.

Jeśli błąd kosmizmu polegał na poszukiwaniu w naturze azylu przed społeczeństwem i jego obiektywującymi mechanizmami, to estetyzm, będący jeszcze jedną formą chybionego buntu przeciw-

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 87.

ko depersonalizacji, skłonny jest poszukiwać go w kulturze. Analizując sprzeczności postawy estetycznej, czy raczej „estetycznej”<sup>38</sup>, Bierdiajew mógł z powodzeniem odwołać się do własnych obserwacji i biograficznych doświadczeń, podobnie jak czynił to w swej filozofii rewolucji. Choć sam nigdy nie uległ „pokusie estetyzmu”, obracał się w środowisku rosyjskiej moderny „wieku srebrnego” – wśród jej geniuszy i histryków musiał spotkać wielu takich, którzy nie zdołali się jej oprzeć. Estetyzm był dlań właśnie tą formą zniewolenia osoby, która zagraża przede wszystkim członkom wąskich elit kulturalnych. Polega on na wyróżnieniu jednego tylko aspektu osoby, co prowadzić musi do zlekceważenia wartości osoby jako takiej. W analogiczny sposób może też deformować różne dziedziny kultury – sztukę, filozofię, religię – za każdym razem odwracając ich uwagę od wartości, ku którym powinny dążyć, i zastępując je wartościami estetycznymi. W tym sensie – choć esteci z pewnością bardzo by się obruszyli na to porównanie – jest takim samym odwróceniem hierarchii wartości jak na przykład ekonomizm. Wbrew pozorom niewiele ma też wspólnego z twórczością – postawa estetyczna ma charakter pasywny i receptywny. Toteż esteta, podobnie jak burżua, będąc indywiduum, nie staje się osobą. W pierwszej chwili wydaje się, że w przeciwieństwie do burżua jest przynajmniej indywidualistą – i tu jednak pojawiają się wątpliwości, ponieważ w jego elitarnym *milieu* ogromną rolę odgrywają snobizmy i grupowy konformizm. Dodajmy do tego wybujałe przekonanie o własnej wyższości, a będziemy mieli wyczerpujące studium rozkładu osoby. „Straszliwa autoafirmacja – stwierdza Bierdiajew – idzie tu w parze z utratą samego siebie”<sup>39</sup>.

Mogliśmy się przekonać, że emancypacja osoby od społeczeństwa, stanowiąca warunek uzdrowienia i przekształcenia samego społeczeństwa, była dla rosyjskiego filozofa pełną pułapek drogą indywidualnego rozwoju. Posuwając się nią, człowiek, niczym bo-

<sup>38</sup> Por. *ibidem*, s. 196–199.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 199.

hater mitycznej opowieści, musiał co chwila stawiać czoła kolejnym próbom, z których jego persona wychodziła wzmocniona lub osłabiona. Nie mógł się przy tym oprzeć na żadnych niepodważalnych, stałych regułach. Nic dziwnego – Bierdiajew nie ukrywał przecież, że chce stworzyć godną tego miana etykę twórczości będącą zarazem etyką twórczą. Celem – przynajmniej w planie doczesnym – było przeobrażenie ludzkiej świadomości i w ślad za tym przeobrażenie ludzkiego świata. „Podobnie jak w atomie uwięziona jest ogromna i straszliwa energia, która może być wyzwolona jedynie poprzez rozbitcie atomu (sposobu na to na razie jeszcze nie znaleziono) – pisał w latach trzydziestych – tak samo ogromna i straszliwa energia uwięziona jest w ludzkiej monadzie, a może być ona wyzwolona poprzez rozszerzenie [*raspławlenije*] świadomości i zniesienie jej granic”<sup>40</sup>.

Bierdiajew niejednokrotnie próbuje określić specyfikę swej myśli moralnej. Nigdzie jednak nie daje wyczerpującej, syntetycznej autocharakterystyki, poprzestając na rzucanych mimochodem oderwanych zdaniach. Jeśli zebrać wszystkie przymiotniki użyte przezeń dla scharakteryzowania własnego stanowiska etycznego, powstaje interesujące wyliczenie. Rosyjski myśliciel nazywa swą filozofię moralną teoandryczną, twórczą, ontologiczną, energetyczną, personalistyczną, eschatologiczną i ewangeliczną. Być może warto zwrócić uwagę na ostatnie określenie. Bierdiajew wpisuje się w tradycję chrześcijańską (ewangeliczną) także po to, by wyłączyć się ze wszystkich tradycji moralistycznych obecnych w filozofii europejskiej, by odciąć się od całego ich dziedzictwa. Nie jest to deklaracja zupełnie bez pokrycia. Ze swych pozycji może on rzeczywiście zakwestionować rozległe obszary tej tradycji. Odrzuca całą etyczną spuściznę antyku – ze względu na jej transcendentyzm (wartości są tu dane, a nie wytwarzane), eudajmonizm (cnota zapewnia tu szczęście) i impersonalizm (jednostka jest podporządkowanym *polis* „zwierzęciem politycznym”). Negacja ta rozciąga się siłą rzeczy także

<sup>40</sup> N. A. Bierdiajew: *O naznaczeniu człowieka*, op. cit., s. 137.

na koncepcje późniejsze, zależne od tradycji antycznej, zachowuje ważność np. w odniesieniu do spinozyzmu czy systemów etycznych wypracowanych w średniowieczu. Równie krytycznie filozof odnosi się do oryginalnych etyk nowożytnych. Odrzuca filozofię moralną Kanta, w której widzi skrajny przypadek normatywizmu i zwodniczy pseudopersonalizm. Występuje z krytyką Nietzschego, któremu ma do zarzucenia jedynie pozorne przewyciężenie normatywizmu i fałszywy, bo oderwany od wartości przekraczających człowieka, antropocentryzm. Koncepcji Schelera i Hartmanna, a więc wysoko cenionych przez siebie myślicieli współczesnych, nie może zaakceptować, znów z racji ich transcendentyzmu. W każdym stanowisku – to charakterystyczne dla jego stylu myślenia – potrafi znaleźć coś cennego, jego „prawdę”, ale też każde, chcąc pozostać przy swoich założeniach, musi wyraźnie zanegować.

Jest to na pewno niepokojący przejaw poczucia wyższości wobec całej tradycji, która zostaje tu zakwestionowana. Owszem, ów akt negacji łągodzą pewne zastrzeżenia. Bierdiajew podkreślał, że jego filozofia moralna ma charakter twórczy, nie jest więc systemem zamkniętym, ale czymś co z założenia musi być dopełniane. Istnieje też co najmniej jedna tradycja, z którą rosyjski moralista otwarcie się identyfikuje – wspomniana na wstępie mistyka niemiecka, Boehme i Angelus Silesius. To wszystko nie zmienia jednak faktu, że Bierdiajew z rozmysłem wchodzi w rolę proroka wypowiadającego słowo zupełnie nowe. Jednakże, jakkolwiek wielkie wiązałoby się z tym ryzyko, jakkolwiek pesymistycznie brzmiałoby stwierdzenie, że chrześcijańskie przesłanie było przez dwa tysiące lat ustawicznie fałszowywane, nie może postąpić inaczej, jeśli tylko chce przeobrazić świat – najpierw świat społeczny, a potem świat w ogóle – za pomocą nowej filozofii moralnej, nie ma zaś wątpliwości, że takie są właśnie intencje tego wyrazistego przedstawiciela moralnego rewolucjonizmu.

# Błogosławieństwo rozpaczy<sup>1</sup>

(LEW SZESTOW)

## Proroctwo z podziemia

Lew Isaakowicz Szwarzman (1866–1938), szerzej znany pod pseudonimem Lew Szestow, należał do pierwszego pokolenia myślicieli rosyjskiego renesansu. Był też jednym z pierwszych, którzy zyskali rozgłos na Zachodzie, zwłaszcza we Francji, gdzie przebijał się mniej więcej w tym samym czasie co Biediajew. Możliwe zatem, że stereotypowe wyobrażenie o rosyjskich myślicielach religijnych powstało częściowo poprzez zgeneralizowanie charakterystycznych cech jego osoby i twórczości. Jakkolwiek by było, Szestow nieźle do tego wyobrażenia przystaje, choć nie wydaje się postacią szczególnie reprezentatywną dla współczesnej sobie rosyjskiej myśli<sup>2</sup>. Szestow – i tu można mówić o zgodności ze stereotypem – był zbuntowanym przeciwko akademickim rygorom myślicielem, który z determinacją proroka głosił swą *idée fixe* – przewyciężenie grzesznej kondycji człowieka dzięki wyrzeczeniu się racjonalności i zwrotowi ku

<sup>1</sup> Rozdział ten jest zmienioną i rozszerzoną wersją szkicu *Dialektyka rozpacy* (*Krytyka etyki w filozofii Lwa Szestowa*), który ukazał się w: S. Mazurek: *Filantrop, czyli Nieprzyjaciół i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Warszawa 2004.

<sup>2</sup> Por. 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, New York, London 1994, s. 153.

wierze. Jednocześnie – i tu daje o sobie znać jego nietypowość w obrębie nurtu filozoficznego, z którym, skądinąd słusznie, jest kojarzony – nie pojawia się u niego większość idei wspólnych myślicielom rosyjskiego renesansu i stanowiących jego znak rozpoznawczy. Szestow był nie tylko jedynym rosyjskim filozofem religijnym odpornym na wpływy Włodzimierza Sołowjowa<sup>3</sup>, ale i wystąpił otwarcie z ostrą krytyką jego poglądów<sup>4</sup>. Sam Sołowjow z kolei bardzo źle wyrażał się o pisarstwie Szestowa i odradzał publikację książki będącej jego właściwym debiutem – *Dobra w nauczaniu bratniego Tołstoja i F. Nietzschego* [*Dobro w uczeniu gr. Tołstogo i F. Nitsze*] (1900)<sup>5</sup>. Nie znajdziemy więc u Szestowa, nawet w zredukowanej postaci, idei wszechjedności, syzygii czy Bogocłowieczeństwa. Innym charakterystycznym rysem jego postawy, już nie mającym związku z immunizowaniem na wpływy wielkiego prekursora rosyjskiego renesansu, był w zasadzie brak zainteresowania dla problematyki historiozoficznej i społecznej. Szestowa poza filozofią egzystencji niewiele interesowało i warto może od razu powiedzieć, że w przeciwieństwie do Bierdiajewa, udało mu się chyba stworzyć filozofię „czysto” egzystencjalną, to jest wolną od metafizycznych resztek. Nie musi to wcale ułatwiać zrozumienia jego myśli, albowiem cokolwiek złego mówilibyśmy o metafizyce, tak głęboko tkwi ona w naszych nawykach, że obecność jej relikwów nierzadko, przynajmniej na pozór, raczej ułatwia niż utrudnia zrozumienie. W wypadku Szestowa mamy niekiedy wrażenie, że zbyt wiele jest niedopowiedzeń, a wywód urywa się w istotnych momen-

<sup>3</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1995, s. 435.

<sup>4</sup> Por. L. Szestow: *Umozrienije i Apokalipsis. Rieligioznaja fitosofija Wł. Sołowjowa* [w:] *idem: Umozrienije i Apokalipsis. Rieligioznaja fitosofija Wł. Sołowjowa i drugije statji*, Paryż 1964. Na ten temat por. D. L. Klajn: *Spor o rieligioznoj fitosofii: L. Szestow protiv W. Sołowjowa* [w:] *Russkaja rieligiozno-fitosfskaja mysl XX wieka* [red.] N. P. Połtorackij, Pittsburg 1975.

<sup>5</sup> Por. R. A. Galcewa: *Oczerki russkoj utopieczeskoj mysli XX wieka*, Moskwa 1992, s. 108, 118.



tach, jednakże może to wynikać właśnie z czysto egzystencjalnego charakteru jego myśli, z braku tych lepiej lub gorzej zakamuflowanych pozostałości myślenia metafizycznego, które bywają przydatnym spoiwem, a zdarzają się jeszcze u Bierdiajewa. Religijna myśl Szestowa, pochodzącego z dość tradycyjnej rodziny żydowskiej, nie miała wreszcie charakteru chrześcijańskiego, w odróżnieniu od myśli pozostałych przedstawicieli rosyjskiego renesansu, aczkolwiek nie może być też zaklasyfikowana jako judaistyczna<sup>6</sup>. Zainteresowanie Lutrem, Pascalem czy Kierkegaardem upoważnia do stwierdzenia, że miała ona raczej oblicze judeochrześcijańskie. Wszystkie te uwagi należy zresztą traktować jedynie jako wstępną charakterystykę, która gdy przyjrzymy się lepiej twórczości Szestowa, zostanie jeszcze uzupełniona i skorygowana.

Szestow był synem zamożnego przedsiębiorcy i do rewolucji wiódł dość bezpieczną egzystencję pod osłoną rodzinnych milionów. Otrzymał bardzo staranne wykształcenie (był na pewno jednym z najrzetelniej wyedukowanych rosyjskich myślicieli), jednakże nie studiował filozofii, ale matematykę i prawo na uniwersytetach w Kijowie i w Moskwie. W jego pismach czuje się też na każdym kroku, że prawdopodobnie jeszcze ze szkoły, wyniósł solidną formację klasyczną, która pozwalała mu poruszać się ze znaczną swobodą wśród greckich i łacińskich oryginałów. Rosję opuścił w roku 1919, by po dwóch latach wędrówek osiąść na stałe w Paryżu, gdzie przez kilkanaście lat wykładał w Institut d'Etudes Slaves.

Powiedzenie, że Szestow „przez całe życie pisał jedną książkę”<sup>7</sup>, jest bliskie prawdy. W jego poglądach dają się oczywiście

<sup>6</sup> Na ten temat porównaj: P. A. Sapronow: *Russkaja filosofija. Opyt tipologičeskoj charakteristiki*, Sankt-Pietierburg 2000, s. 296–297.

<sup>7</sup> Por. L. M. Moriewa: *Lew Szestow*, Leningrad 1991, s. 6; także A. Filonienko: *Lew Szestow*, przeł. z franc. I. W. Radczenko [w:] *Istorija russkoj literatury XX wiek. Sieriebrianyj wiek* [red.] Ż. Niwa, I. Serman, W. Strada, Je. Etkind, Moskwa 1995, s. 226–227.

zauważyć pewne przeobrażenia, jednakże rozpatrywałbym je raczej w kategoriach dojrzewania i wzbogacania niezmiennego w zasadzie pierwotnego stanowiska niż w kategoriach, choćby tylko ewolucyjnych, przemian<sup>8</sup>. W literaturze przedmiotu można się zetknąć z opinią, iż w pierwszym okresie rozwijał on nihilistyczną filozofię tragedii, a w drugim, po opuszczeniu Rosji – filozofię religijną<sup>9</sup>. Nie sposób zgodzić się z tym bez zastrzeżeń. Już w miarę uważna lektura pierwszej istotnej książki Szestowa – wspomnianego „Dobra w nauczaniu hr. Tołstoja i F. Nietzschego” – dostarcza argumentów przeciwko takiemu ujęciu, jako że praca ta kończy się wyraźnym wezwaniem do stworzenia filozofii religijnej. „Należy szukać tego, co jest ponad współczuciem, ponad dobrem – podsumowuje swe rozważania Szestow. – Należy szukać Boga”<sup>10</sup>. Tak więc i w wypadku Szestowa nie będziemy mnożyć przełomów bez potrzeby, a nasze ujęcie okaże się jak zawsze „synchroniczne”.

Przed rewolucją ukazały się jeszcze dwie ważne książki Szestowa: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* [*Dostojewskij i Nicsze. Filosofija tragiedii*] (1903) oraz *Apoteoza nieoczywistości* [*Apofieoz biespoczwiennosti*] (1905). Do najważniejszych prac wydanych po opuszczeniu Rosji należą: *Na szalach Hioba* [*Na wiesach Jowa*] (1929), *Ateny i Jerozolima* [*Afiny i Jerusalim*] (1938), *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna* [*Kirkegard i ekzistencjalnaja filozofija*] (1939).

Wiadomo, że w roku 1895 zdarzyło się coś, co całkowicie zmieniło świadomość Szestowa, naznaczyło jego życie tragedią i na zawsze wytrąciło go poza obręb normalnej egzystencji<sup>11</sup>. Nie wiemy jednak, i prawdopodobnie nigdy nie będziemy

<sup>8</sup> Por. L. M. Moriewa: *op. cit.*, s. 7.

<sup>9</sup> Por. np. R. A. Galcewa: *op. cit.*, s. 78.

<sup>10</sup> L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tołstogo i F. Nitsze (Filosofija i propowied)*, Paris 1971, s. 209.

<sup>11</sup> Por. *Kalendarium życia i twórczości*, oprac. N. Karsov, Sz. Szechter [w:] L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, Sz. Szechter, Londyn 1983, s. 197.

wiedzieć, co dokładnie spowodowało ten przełom. Zdaniem Czesława Miłosza, aczkolwiek może on tu polegać wyłącznie na własnych intuicjach, katastroficznym wstrząsem stała się dla Szestowa niemożność zrealizowania ambicji poetyckich<sup>12</sup>. Nawet jeśli jest prawdą, że był on pozbawiony specyficznego daru poetyckiego, nie sposób odmówić mu talentu literackiego w szerszym znaczeniu. Wśród rosyjskich filozofów Szestow był jednym z najlepszych, czy wręcz najlepszym, pisarzem, wyróżniającym się umiejętnością przekazywania w bezpretensjonalnej formie swoich dramatycznych i paradoksalnych intuicji. Znamienne jest jego zamiłowanie do poetyki fragmentarycznej – nawet dzieła nie będące zbiorami fragmentów zbudowane są z wielu raczej krótkich rozdziałów. Poetykę tę zapożyczył oczywiście od Nietzschego, którego stylistyki poza tym nie usiłował, na szczęście, imitować. Szestow nie miał najmniejszych skłonności do patosu czy stylizatorstwa, z upodobaniem natomiast posługiwał się ironią, co jest wśród filozofów rzadko spotykane, choćby w teorii rozwodzili się nad pożytkami ironii. Szestowowska ironia miała zresztą konkretny prototyp literacki i przez to także bardzo specyficzne zabarwienie – rosyjski myśliciel, zwłaszcza we wczesnych dziełach, wyraźnie naśladował ton narratora i zarazem głównego bohatera *Notatek z podziemia* Dostojewskiego. Filozoficznemu pisarstwu Szestowa nadaje to niepowtarzalny demaskatorsko-prowokacyjny posmak. Warto również odnotować, że Szestow miewał niezwykle trafne intuicje krytycznoliterackie. W *Apoteozie nieoczywistości*, pierwotnie pomyslanej jako studium o Czechowie, znajdujemy na przykład fragment, w którym zastanawiając się, jakie formy powinien przybrać dramat w XX wieku, Szestow właściwie wymyśla od podstaw teatr absurdu<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Por. Cz. Miłosz: *Szestow albo czystość rozpaczy* [w:] *idem: Poszukiwania*, oprac. K. Piwnicki [właśc. K. Kopczyński], Warszawa 1985, s. 155.

<sup>13</sup> Por. L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, *op. cit.*, s. 72.

## Upadek w wiedzę

Jeśli dla Sołowjowa człowiek był potencjalnym Bogiem, a dla Bierdiajewa eschatologicznym twórcą, dla Szestowa był przede wszystkim istotą upadłą. Rozważania na temat upadku, zajmujące sporo miejsca zwłaszcza w książce o Kierkegaardzie, choć pojawiające się oczywiście nie tylko tam, sprawiają szczególne wrażenie. Nie ulega wątpliwości, że Szestow miał do przekazania jakieś istotne, głębokie intuicje, jednakże były to właśnie tylko intuicje, które nie układają się w spójną całość. Trudno zresztą, aby było inaczej, gdyż jego nauka o upadku nie miała charakteru spekulatywnego, lecz raczej egzegetyczny. Odwoływała się przede wszystkim do Biblii, aczkolwiek wydobyte z niej prawdy Szestow uzupełniał jeszcze własnymi filozoficznymi przeczuciami. (Jak zwykle w takich wypadkach trudno zresztą ustalić, gdzie kończą się pierwsze, a zaczynają drugie). Nie ustając w wysiłkach zmierzających do wyjaśnienia, na czym polegał upadek, rosyjski myśliciel nie ukrywał bynajmniej, że ten nadnaturalny fakt wciąż uważa za tajemnicę i że na zawsze musi on pozostać tajemnicą<sup>13</sup>. Wszystko to oczywiście nie ułatwia interpretacji jego poglądów. Mimo to nie mamy innego wyjścia, niż podjąć próbę ich usystematyzowania i – jakkolwiek byłoby to sprzeczne z duchem Szestowowskiej myśli – „zracjonalizowania”, cały czas pamiętając, że ze względu na ich specyfikę może się ona powieść tylko częściowo.

Szestow bardzo często mówił o Bogu, jednakże za każdym razem miał do przekazania właściwie tylko jedno – to że Bóg jest niczym nie ograniczoną wszechmocą i wolnością. Nieustanne powtórzenia wynikały w tym wypadku z przekonania, że wszechmoc Boga jest dla rozumu czymś trudniejszym do pojęcia nawet od jego wcielenia i że z tą absurdalną prawdą należy czytelnika oswajać metodą repetycji. (Być może jest to w ogóle

<sup>14</sup> Por. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filozofija. (Głas wopijuszcze-go w pustynie)*, Moskwa 1992, s. 198.

wytlumaczenie charakterystycznej dla Szestowa skłonności do obsesyjnych nawrotów). Przed upadkiem, w stanie niewinności także człowiek cieszył się „boską” wolnością, polegającą nie na możliwości wyboru między dobrem i złem, ale na możliwości nieskrępowanej aktywności w świecie, gdzie wszystko jest dobrem. Zasadne wydaje się więc stwierdzenie, że zdaniem Szestowa w stanie niewinności partycypował on w wolności Boga. Rosyjski filozof nie wyjaśniał jednak, czy jednocześnie partycypował też w boskiej wszechmocy. Trudno wręcz sobie wyobrazić, by miał ochotę podejmować równie scholastyczną kwestię, jednakże z innych jego stwierdzeń, nader istotnych w kontekście całej nauki o upadku, wynika, iż wykluczał ten rodzaj partycypacji. Sam upadek, jego zdaniem, nastąpił w momencie, gdy człowiek wyrzekł się wolności dla wiedzy, co było równoznaczne z wtargnięciem w świat konieczności, która jest inną nazwą zła. U podstaw tej nauki legło przekonanie – jest ono zresztą wszechobecne w pismach Szestowa – że wiedza zakłada konieczność, będące, jak się zdaje, pochodną dość naiwnych wyobrażeń o prawach nauki jako odwzorowaniu obiektywnych praw przyrody. Jak zauważa jeden z rosyjskich badaczy, Szestow był z pewnością wybitnym filozofem moralnym, lecz trudno go uznać za wybitnego gnoseologa<sup>15</sup>. Tym, co popchnęło człowieka do wyrzeczenia się wolności, był wedle Szestowa lęk przed wszechmocą Boga, którą człowiek zapragnął ograniczyć za pomocą konieczności. Okazało się to oczywiście niemożliwe, a jedynym rezultatem tej zuchwałej próby stało się ograniczenie samego człowieka, jego uzależnienie od niezliczonych konieczności – fizycznych, logicznych, moralnych. Szestow operował bardzo szerokim pojęciem konieczności (prawa), obejmującym wszystkie wymienione przed chwilą odmiany determinacji, a zapewne i wiele innych, co mogło prowadzić do nieporozumień. George Kline zauważył, że zdawał się on nie odróżniać prawa

<sup>15</sup> Por. A. Fiłonienko: *op. cit.*, s. 233.

(konieczności) w znaczeniu opisowym od prawa (konieczności) w znaczeniu normatywnym<sup>16</sup>. Przyznawał jednak – moim zdaniem najzupełniej słusznie – że sprzeczność tę daje się usunąć, przyjąwszy właśnie, iż Szestow zwracał się przeciwko konieczności jako takiej – przeciwko powszechnemu i wiążącemu wszystkich charakterowi praw, niezależnie od tego, czy chodzi o prawa natury czy o normy moralne<sup>17</sup>.

Szestow dostrzegał przy tym ścisły związek konieczności z nicością – uważał, że konieczność jest pochodną czy też transformacją nicości, że niejako tkwi w niej korzeniami. Nie jest do końca jasne, co miał na myśli, na pewno jednak w jego wywodach na ten temat, daje się wyróżnić dwa wątki. Po pierwsze uważał on, że samo pojęcie konieczności genetycznie wywodzi się z pojęcia nicości pozytywnej, to jest nicości będącej swoistym bytem, które w filozofii starożytnej występowało już u Demokryta i Leukippa<sup>18</sup>. Po wtóre, dawał do zrozumienia, że wola człowieka pragnącego ograniczyć wszechmoc Boga w jakiś sposób przekształciła nicość w konieczność<sup>19</sup>. Myślę, że u podstaw obu tych twierdzeń leżało charakterystyczne dla Szestowa bardzo silne poczucie, że konieczność, fatum są czymś iluzorycznym. Znajdowało ono niezwykle efektowny wyraz w tezie, iż wiara w niezmiennie, odwieczne prawa jest równie absurdalna jak wiara w nieograniczoną wszechmoc Boga<sup>20</sup>.

Koncepcja Szestowa miała oczywiście słabe punkty, co wynikało ze wspomnianego na wstępie konsekwentnego unikania wszelkich wątków metafizycznych. Rosyjski myśliciel nie wyjaśniał na przykład, czy konieczności podlegamy bez reszty, czy

<sup>16</sup> Por. G. L. Kline: *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago 1968, s. 81.

<sup>17</sup> Por. *ibidem*.

<sup>18</sup> Por. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filosofija*, Moskwa 1992, s. 86–87.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, s. 188.

<sup>20</sup> Por. G. L. Kline: *op. cit.*, s. 87–88.

zachowaliśmy jeszcze jakiś margines wolności. Nie rozważał też, w przeciwieństwie do Solowjowa i Bierdiajewa, takich zagadnień, jak zależność między człowiekiem w stanie niewinności, a jednostkowym i zbiorowym człowiekiem empirycznym. Potrafił ponadto w sposób wyjątkowo niejasny wypowiadać się na temat zależności między poznaniem i koniecznością – niekiedy tak, jakby to ludzki umysł stwarzał konieczność i zaszczerpiał ją rzeczywistości. Naprawdę ważne było utożsamienie ze sobą – mniejsza już o to, na jakich zasadach – z jednej strony wiedzy, grzechu, konieczności i zła, a z drugiej – wolności i wiary.

## Doświadczenie rozpaczy

Z wątkiem tym ściśle łączyły się rozważania na temat doświadczenia rozpaczy. Była to kolejna kategoria o zasadniczym znaczeniu dla egzystencjalnej filozofii Szestowa, być może nawet ważniejsza niż upadek, a na pewno pojawiająca się wcześniej – bo już w przedrewolucyjnych dziełach o Dostojewskim, Nietzsche i Tolstoju. O doświadczeniu rozpaczy możemy wstępnie powiedzieć, że było niejasnym rozpoznaniem kondycji upadłego człowieka, nie oznaczającym z pewnością adekwatnej samowiedzy, ale na pewno mogącym stanowić jej zaczątek. Precyzyjne opisanie jego istoty nie było dla Szestowa rzeczą łatwą, ponieważ jak każde doświadczenie wewnętrzne wymyka się ono jednoznacznym werbalnym formułom. Szestow był ponadto przekonany, że przybiera ono wiele rozmaitych form, co także nie ułatwiało mu zadania. Czasami powiadał więc, że doświadczenie rozpaczy ma charakter chwilowego olśnienia, odsłaniającego groźbę bytu, po którym następuje powrót do wcześniejszego, „nieświadomego” sposobu egzystencji<sup>21</sup>. Zdarzało mu się jednak opisywać je również jako trwałą utratę nadziei, która

<sup>21</sup> Por. L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, op. cit., s. 30.

choć towarzyszy jej niezwykle dotkliwe, trudne do zniesienia cierpienie może utrzymywać się przez długi czas („człowiek jest najwytrzymalszym zwierzęciem”<sup>22</sup>). Doświadczenie to nie tylko ma zawsze charakter jednostkowy, ale i prowadzi do głębszego uświadomienia sobie własnej jednostkowości, ponieważ jest równoznaczne z „wykluczeniem” ze zbiorowości ludzi wiodących normalną, to jest nieświadomą, egzystencję. Z drugiej strony ma ono charakter powszechny i nieuchronnie, prędzej czy później, staje się udziałem każdego. „Życie niemal każdego może być podsumowane w kilku słowach: pokazano człowiekowi niebo i wrzucono go w błoto”<sup>23</sup>. Na miano powszechnego zasługuje i z tego powodu, że jest doskonale ahisteryczne. Człowiek współczesny, uzbrojony we wszystkie narzędzia cywilizacji, przeżywa je tak samo i tak samo pozostaje wobec niego bezbronny, jak ludzie żyjący przed wiekami, w zupełnie innych, poza tym niezrozumiałych dla nas, kulturach. Doświadczenie rozpaczcy zrównuje ze sobą bohaterów Biblii i dziewczęta ze sztuk Czechowa.

Wynikało stąd jednak, że wokół owego doświadczenia wytwarza się jakaś wspólnota ludzkiego losu i że w konsekwencji powinno ono ułatwiać międzyludzką komunikację. Był to wniosek tym ważniejszy, że oprócz owej wspólnoty (o bardzo niepewnym zresztą statusie, skoro każdy rozpaczca w samotności, nawet jeśli wszyscy będą kiedyś zrozpaczeni) Szestow nie tylko nie widział, ale wręcz nie pozostawiał miejsca dla innego rodzaju międzyludzkiej więzi. Idea *sobornosti* nie pojawiała się u niego pod żadną postacią, podobnie jak myśl o androgynicznej unii dwojga, która dla rosyjskich filozofów religijnych bywała nieraz namiastką lub zaczątkiem *sobornosti*. Szestow to może jedyny rosyjski myśliciel religijny, który okazał się całkowicie niewrażliwy na problematykę erotologiczną. Moim zdaniem zresztą, zupełnie pomijając tę sferę zagadnień i ignorując tak frapujący,

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 154.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 127.



i niewątpliwie realny, przypadek egzystencjalny, jak *rozpacz we dwoje*, popełnił on błąd nie tylko jako filozof, ale i jako pisarz – stracił z pola widzenia fascynujący temat. Taki chociażby *casus* jak podwójne samobójstwo Kleista i jego towarzyski byłby bardzo atrakcyjnym wyzwaniem dla autora usiłującego docierać do prawdy poprzez analizę skrajnych sytuacji egzystencjalnych, a poświęcone mu studium mogłoby stać się ważnym przyczynkiem do filozofii tragedii.

Usiłując oddać istotną treść doświadczenia rozpaczy, Szeszow uciekał się do wielu przybliżeń i metafor. Wszystkie one sprowadzają się do stwierdzenia, że przeżycie rozpaczy polega na doświadczeniu zarazem okropności i dziwaczności bytu. Te dwa momenty stapiają się w nim w jedno, tak jak stapiają się w jedno w pozbawionym dokładnego polskiego odpowiednika rosyjskim słowie *czudowiszcze*, które znaczy mniej więcej tyle, co dziwoląg i zarazem potwór. Szeszow przypominał w pewnym miejscu, że Nietzsche pragnął „afirmować owada, to jest prawdziwe życie wraz z jego okropnościami, nieszczęściami, przestępstwami, ułomnościami”<sup>24</sup>. Powiadał również, że „prawdziwe pytania pojawiają się u człowieka po raz pierwszy przy zetknięciu ze złem”, podczas gdy dobro „samo przez się jest zrozumiałe”<sup>25</sup>. Jednakże jeśli doświadczenie rozpaczy jest iluminacją, w której byt (świat, rzeczywistość) ukazuje się jako zło, należy przyjąć, iż składnikiem owego doświadczenia jest bunt metafizyczny – gwałtowny sprzeciw wobec zastanego świata jako takiego. Zapewne u żadnego z rosyjskich filozofów motyw buntu metafizycznego nie występuje w postaci tak wyrazistej i skrajnej jak właśnie u Szeszowa. Mówiliśmy już, jakiej odpowiedzi udzielał on na pytanie o pochodzenie zła i jego naturę. Zauważmy jednak, że odczucie zła musiało być w jego filozofii wyjątkowo intensywne, a odruch buntu metafizycznego nadzwyczaj gwał-

<sup>24</sup> L. Szeszow: *Dobro w uczeniu gr. Tołstego i F. Nitsze*, op. cit., s. 192–193.

<sup>25</sup> L. Szeszow: *Apoteoza nieoczywistości*, op. cit., s. 109.

towny jeszcze z innych powodów, właściwie niezależnych od jego wyobrażeń na temat natury i pochodzenia zła. Jednym z nich było wyjątkowo silne poczucie uwięzienia w niższej sferze bytu. Szestow, jak wiadomo, krytykował Bierdiajewa za wprowadzanie do filozofii religijnej gnostyckich wątków<sup>26</sup>, jednakże sam ulegał gnostyckim wpływom co najmniej w takim stopniu jak jego przyjaciel i oponent, czego ten ostatni zresztą nie omieszczał mu wytknąć<sup>27</sup>. Immanencja jest u Szestowa pułapką, jeśli wolno tak się wyrazić, jeszcze szczelniej domkniętą niż u Bierdiajewa, u którego twórcze ekstazy, pozwalające przedrzeć się do wieczności, nie są bynajmniej czymś rzadkim. Nie ma też u Szestowa prawie żadnych śladów kosmizmu, jeśli nie liczyć pojawiających się niekiedy stwierdzeń, że stworzenie przed upadkiem było dobre<sup>28</sup>.

## Przeciw filozofom

Szestowowskie doświadczenie rozpacz (doświadczenie egzystencjalne) może być więc zdefiniowane jako trwałe lub chwilowe, niezienne historycznie, często przytrafiające się jednostkom doznanie obecności zła, równoznaczne z buntem metafizycznym. W myśli modernistycznej w węższym znaczeniu (przełom XIX i XX wieku) uprzywilejowane doświadczenie wewnętrzne – takie jak Bierdiajewowskie transcendowanie, doświadczenie religijne Wiaczesława Iwanowa czy Witkiewiczowskie przeżycie metafizyczne – często traktowane było jako impuls wyzwalający twórczość, prawdziwy *spiritus movens* kultury. Status Szestowowskiego doświadczenia rozpacz wydaje się

<sup>26</sup> Por. L. Szestow: *Nikołaj Bierdiajew. Gnozis i ekzistencjalnaja filozofija* [w:] *idem: Umozrienije i otkrowienije, op. cit., pass.*

<sup>27</sup> Por. N. Bierdiajew: *Lew Szestow i Kirkiegor* [w:] *idem: Typy rieligioznoj mysli w Rossii, op. cit., s., 403.*

<sup>28</sup> Por. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filozofija, op. cit., s. 8–9.*

pod tym względem mniej jednoznaczny. Szestow podkreślał, że stale musi ono walczyć o prawo do przejawiania się w kulturze, która na różne sposoby stara się je stłumić i ocenzurować. Jego siła jest jednak tak wielka, że nieustannie dochodzi ono do głosu w dziełach artystów i myślicieli i dzięki temu odnajduje drogę również do świadomości tych, którzy nie dostąpili jeszcze bezpośredniego wtajemniczenia w rozpacz. „Ludzie zawsze mówili i będą mówić o tym, co przepelnia ich duszę – pisał Szestow – i żadne poetyki, ani Arystotelesowska, ani Tolstojowska, nie utrzymają na wodzy wezbranych cierpień”<sup>29</sup>. Historia autentycznej kultury jest więc w istocie historią kolejnych erupcji egzystencjalnej rozpacz, a w dziejach wciąż pojawiają się twórcy, którzy ekstremalnemu doświadczeniu potrafią dać wyraz w sposób tak przejmujący, że ich nazwiska stają się wręcz jego synonimem. Szestow obsesyjnie powracał w swoich tekstach do kilku czy może kilkunastu takich przypadków, miał swoich „bohaterów rozpacz”, którzy zafascynowali go na całe życie i w których biografie i utwory wpatrywał się z uporczywą udręką. Szekspir, Pascal, Kierkegaard, Dostojewski, Nietzsche... W dziejach kultury rosyjskiej pierwszym myślicielem porażonym przez rozpacz, który jednak swoje doświadczenie starannie ukrywał, był jego zdaniem Wissarion Bieliński. Książka o Tolstoju i Nietzschem – mówiliśmy już, jakie jest jej miejsce w dorobku Szestowa – zaczynała się od wstępu w całości poświęconego właśnie tej postaci.

Najgroźniejszym ze wszystkich wytworzonych przez kulturę narzędzi, które służyły do tłumienia doświadczenia rozpacz, była zdaniem Szestowa filozofia, a najgroźniejszą bodaj ze wszystkich dziedzin filozofii – etyka. Do poprzedzającej go tradycji filozoficznej Szestow odnosił się nadzwyczaj krytycznie. Miał wprawdzie – jak przed chwilą powiedzieliśmy – swoich ulubieńców, jednakże cenił ich właśnie dlatego, że byli zjawiska-

<sup>29</sup> L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tolstogo i F. Nitsze, op. cit.*, s. 126.

mi nietypowymi w dziejach filozofii i nie ucieleśniali jej ducha. Odrzucał więc – podobnie jak Fiodorow – to, co wydawało mu się obowiązującym dotąd modelem filozofowania, i wzywał do wkroczenia w zupełnie nowy wymiar refleksji. W gruncie rzeczy przeciwko filozofii wysuwał dwa poważne argumenty: z jednej strony dowodził, że jest ona pod wieloma względami zwykłą mistyfikacją, niewiele mającą wspólnego nie tylko z egzystencjalnym doświadczeniem, ale i z intelektualną uczciwością; z drugiej, i był to z jego punktu widzenia argument o jeszcze większym ciężarze gatunkowym, uważał, że zawsze była ona po stronie konieczności, a nie po stronie wolności. W demaskowaniu filozofii jako gry pozorów wykazywał się przewrotną prostotą, której nie powstydziliby się Gombrowicz, i zwłaszcza we wczesnych dziełach, nieraz był o krok od stwierdzenia, że „im mądrzej, tym głupiej”. Filozofia zdaniem Szestowa od stuleci głosiła po prostu niedorzeczności lub w najlepszym razie formułowała twierdzenia zupełnie dowolne. „Rozwijając dialektycznie jakiegokolwiek pojęcie – pisał – można zbudować cały system [...]”. W gruncie rzeczy już pierwszy wniosek bywa zazwyczaj fałszywy, więc o następnych nie ma nawet co mówić<sup>30</sup>. Dla nadania pozorów prawdy swoim konstrukcjom filozofowie musieli więc uciekać się do najrozmaitszych pozafilozoficznych środków. Szestow zwracał uwagę na rolę, jaką w promowaniu filozoficznych idei odgrywają wszelkiego rodzaju „niemerytoryczne” manipulacje, począwszy od posługiwania się chwytami retorycznymi, przez podsycanie snobizmu i środowiskowe naciski, aż po stosowanie cenzury i zwykły terror. Jednocześnie nieustannie atakował nomotetyczne nastawienie filozofii. Podkreślał, że ze względu na swoje dążenie do odkrywania ogólnych, niezmiennych praw rządzących jakoby bytem, przyczyniała się ona do gloryfikowania konieczności i odwartościowania tego, co jednostkowe i niepowtarzalne<sup>31</sup>. Ponieważ konieczność była

<sup>30</sup> L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, *op. cit.*, s. 35.

<sup>31</sup> Por. R. A. Galcewa: *op. cit.*, s. 89.

dla Szestowa złem, równało się to stwierdzeniu, że filozofia zarazem utrwalala zło i utrudniała rozpoznanie go, za jednym zamachem korumpowała byt i fałszowała świadomość. Z tego punktu widzenia najbardziej reprezentatywnym produktem europejskiej tradycji filozoficznej, jej niezaprzeczalną summa okazywała się oczywiście filozofia Hegla. Jednakże nieoczekiwanym i nader wymownym świadectwem siły omówionych tu tendencji była też myśl, tak skądinąd bliskiego Szestowowi, Nietzschego. Rosyjski filozof zwracał uwagę, że głosząc zasadę *amor fati*, ten, zdawałoby się odrzucający wszelkie dogmaty, oburzburca, „ugiął się” mimo wszystko przed autorytetem konieczności<sup>32</sup>.

Krytyka etyki stanowiła zapewne najistotniejszą część Szestowowskiej krytyki filozofii i w zasadzie powtarzała ogólny schemat antyfilozoficznej argumentacji. Szestow, który miał instynkt „filozofa podejrzenia”<sup>33</sup>, nie wątpił, że etyka pełni funkcje o charakterze kompensacyjnym i konsolacyjnym. W błyskotliwych analizach, między innymi śledząc ewolucję koncepcji moralnych Tołstoja i Nietzschego, starał się dowieść, że moralisci wygłaszają swoje nauki głównie po to, by wzmocnić własne ja. Podstawowym motywem uprawiania moralistyki – twierdził – nie jest bynajmniej chęć naprawy świata, ale dążenie do zapewnienia sobie satysfakcji, jaką daje poczucie moralnej słuszności. „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”<sup>34</sup>. Towarzyszące moralizowaniu oskarżanie ogółu o nieprzestrzeganie norm etycznych – dodawał – umożliwa również

<sup>32</sup> Por. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalna filozofija*, op. cit., s. 190.

<sup>33</sup> Por. W. Jerofiejew: *Odna no płomiennaja strast' Lwa Szestowa* [w:] L. Szestow: *Izbrannyye sočinienija*, Moskwa 1993, s. 20, 22. Inne stanowisko zajmuje w tej kwestii A. Filonienko. Por. A. Filonienko: op. cit., s. 229.

<sup>34</sup> L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tołstogo i F. Nitsze*, op. cit., s. 34.

wytłumaczenie w łatwy sposób obecności zła i uzasadnienie optymistycznej tezy o możliwości całkowitego wyeliminowania go. To, że możliwość ta pozostaje nie zrealizowana, nie ma większego znaczenia, gdyż samo ukazanie takiej perspektywy zmienia sposób odbioru świata, który od tej pory nie wydaje się już nieodwołalnie naznaczony przez zło.

Najważniejszy rozdział w krytyce etyki zaczynał się jednak dopiero tam, gdzie Szestow podejmował problem związków między nauką, koniecznością i etyką. Rosyjski filozof występował przeciwko wywodzącej się z szeroko rozumianej tradycji stoickiej symbiozie moralności i nomotetycznego rozumu, wyrażającej się w etycznym wymogu podporządkowania się konieczności<sup>35</sup>.

Mówiąc o stoicyzmie w szerokim znaczeniu mam na myśli całą rodzinę filozofii moralnych, do której zaliczam między innymi intelektualizm etyczny Sokratesa, właściwy stoicyzm w odmianie greckiej i rzymskiej oraz filozofię Spinozy. Wszystkie one głosiły, że powinniśmy się podporządkować rządzącej światem konieczności, jednakże opisując jej naturę często okazywały się niekonsekwentne: wyposażały 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 jest ona domeną nierozumnego przypadku, niezbędny okazuje się nieco dłuższy wywód. Dobra pozostające w dyspozycji Fortuny uznaje się wówczas za pozorne i przeciwstawia dobrom prawdziwym zależącym od rozumu. W konsekwencji cała sfera podlegająca Fortunie okazuje się czymś nieistotnym czy wręcz pozbawionym cech autentycznego bytu, które przysługują teraz wartościom osiąganym dzięki rozumowi. Oba stanowiska wciąż jednak łączy istotne podobieństwo: w obu wypadkach zaprzecza się stanowczo, jakoby zależność

<sup>35</sup> Por. Cz. Miłosz: *op. cit.*, s. 156; N. Bierdiajew: *op. cit.*, s. 405.

od konieczności mogła być złem. Konieczność jest co najmniej neutralna aksjologicznie, a być może nawet moralna i sprawiedliwa, dla refleksji moralnej nie stanowi więc żadnej trudności, a dla człowieka cnotliwego 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 nieustannie się zacierała. Pisząc o związkach nomotetycznego rozumu i filozofii moralnej i ponawiając nieustannie krytykę szeroko rozumianego stoicyzmu, Szestow koncentrował się na jego ostrożniejszej, nie wprowadzającej providencjalizmu wersji<sup>36</sup>. Rosyjski myśliciel podkreślał przy tym, że taka neutralizująca zło konieczności filozofia, rodzi się z bardzo bolesnego odczucia konieczności jako zła, które jednakże nie prowadzi do buntu metafizycznego. Tak pojęty stoicyzm jest więc szczególnie niebezpieczną deformacją świadomości moralnej, właśnie dlatego, że jest tak bliski jej najautentyczniejszej postaci – doświadczeniu rozpaczcy. Tłumaczy to naturalnie nieustępliwość, z jaką był zwalczany przez Szestowa.

Etyka zatem na różne sposoby zamyka dostęp do egzystencjalnego doświadczenia rozpaczcy. Dzieje się tak i wówczas, gdy wzmacnia *ego* i budzi złudną nadzieję na przewyciężenie 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 i uzmysłowienie sobie tragizmu ludzkiej egzystencji, koniec końców uniemożliwia dobroczynny wstrząs, który pozwala wyzbyć się iluzji.

<sup>36</sup> Por. L. Szestow: *Na wiesach Jowa (Stranstwowanija po duszam)*, Paris 1975, s. 351–387; Kirjiegard i *ekzistencjalnaja filosofija*, op. cit., s. 34, 45, 153.

W Szestowowskiej krytyce etyki bez trudu rozpoznajemy wątki nietzscheańskie – taki charakter ma podkreślanie kompensacyjnej i konsolacyjnej funkcji etyki czy nieodłącznej od nich hipokryzji. Ich znaczenia nie należy jednak przeceniać, a tym bardziej nie należy sądzić, że ich obecność czyni stanowisko Szestowa wtórnym. Przejmując pewne wątki typowe dla Nietzschego, Szestow nie tylko zwraca się przeciwko innym, jeszcze bardziej typowym – takim chociażby jak zapożyczona od stoików koncepcja *amor fati* – ale i całej swej krytyce nadaje wymowę nie mającą nic wspólnego z ideami Nietzschego. Podczas gdy Nietzsche był ateistą, występującym przeciwko etyce w imię „wiedzy radosnej”, Szestow pragnął ocalić doświadczenie rozpaczy, które daje początek autentycznej filozofii i, będącej najwyższym dobrem, wierze<sup>37</sup>.

## Wiara i filozofia

Zdaniem Szestowa zarówno wiara, jak i filozofia godna tego miana wymagają przewyciężenia racjonalności, która odkrywa i opisuje konieczności. Tymczasem właśnie w doświadczeniu rozpaczy rozum i konieczność niejako załamują się pod własnym ciężarem – jest to sytuacja, w której jednostka osaczona przez konieczność, musi zmienić swój sposób myślenia, aby przetrwać. „Początkiem filozofii nie jest zdziwienie, jak uczyli Platon i 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 opisywał narodziny filo-

<sup>37</sup> Por. A. Camus: *Mit Syzyfa* [w:] *idem: Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 117–118; W. Jerofiejew: *op. cit.*, s. 7, 29; A. Fiłonienko: *op. cit.*, s. 236.



zofii<sup>38</sup>. Chcąc w innym miejscu opisać narodziny wiary, przywoływał z kolei cytat z *Choroby na śmierć* Sorena Kierkegaarda: „Gdy człowiek traci przytomność, biegną po wodę, po lekarstwa. Gdy wpada w rozpacz, wołamy: możliwości, tylko możliwość przyniesie ratunek. Pojawia się możliwość, zrozpaczony odżywa, zaczyna oddychać. Bez możliwości, jak bez powietrza, człowiek dusi się. Czasami twórcza fantazja sama jak gdyby stwarza możliwości. W ostatecznym rachunku, pozostaje wszakże jedno: dla Boga wszystko jest możliwe. I dopiero wówczas wiara ma otwartą drogę”<sup>39</sup>. Rozważania Szestowa o narodzinach wiary i filozofii nie nastęrczałyby oczywiście żadnych trudności, gdybyśmy traktowali je jedynie jako pewną obserwację psychologiczną. Jej trafność pozostawałaby poza dyskusją: istotnie, osaczeni, w skrajnych sytuacjach życiowych gotowi jesteśmy ludzić się w najbardziej absurdalny sposób. Rosyjski filozof pragnął jednak zakomunikować co innego – iż nasza kondycja, nasz sposób bycia w świecie jest sytuacją takiego właśnie osaczenia i że to właśnie dostrzegamy w chwilach rozpacz, którym sprzyjają, lecz wcale nie muszą towarzyszyć, życiowe niedole. W sytuacji rozpacz objawia się nieznośna prawda o położeniu człowieka, której ciężar można udźwignąć, jedynie wyrzekając się rozumu, i która wymusza taką reorientację, otwierając tym samym drogę do wyższej wiedzy. Rozpacz jest niczym Danteeskie piekło, gdzie po minięciu najniżej położonego punktu, droga w dół okazuje się drogą w górę. Na dnie rozpacz – śmiało mógłby powiedzieć Szestow – przebłyksują gwiazdy<sup>40</sup>.

Toteż nie ma wątpliwości, że dla Szestowa chwila rozpacz była chwilą objawienia. Nie było to jednak objawienie Boga, ale

<sup>38</sup> Por. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalna filozofija*, op. cit., s. 28.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>40</sup> Por. A. Sawicki: op. cit., s. 88; *ibidem* cytat z L. Szestowa: *Opierozdnie ubiezdienij u Dostojewskiego* [w:] *Umozrienije i Otkrowienije. Rieligioznaja filozofija Władimira Sołowjowa i drugije statji*, op. cit., s. 195; A. Filonienko, op. cit., s. 236.

objawienie horroru świata wraz z możliwością istnienia Boga. A zatem objawienie jedynie w jakimś osłabionym sensie, w żadnym wypadku objawienie pozytywne. Trudności, jakie sprawia rozgraniczenie filozofii i wiary – „produktów” egzystencjalnego doświadczenia rozpaczy, tu właśnie mają swe źródło. Początkowo Szestow nie używał określenia „filozofia egzystencjalna”, choć dostrzegał już związek „autentycznej” filozofii z doświadczeniem rozpaczy i opowiadał się za filozofią zorientowaną antropologicznie. Jego ówczesny projekt filozoficzny był jeszcze względnie umiarkowany: przeciwstawiona pozytywnie wartościowanej „filozofii człowieka” filozofia „profesjonalna” czy „akademicka” wciąż miała jeszcze pewną rolę do odegrania. Problemy, którymi się zajmowała, „powinny być wyodrębnione w samodzielne dyscypliny, służące jedynie za podstawę dla filozofii”, oczywiście, jedynej godnej tego miana filozofii człowieka<sup>41</sup>. Z czasem zaczął głosić bardziej radykalny program filozofii egzystencjalnej – odwołującej się do objawienia, zrodzonej z potrzeby przetrwania, a nie poznania, kategorycznie odcinającej się od filozofowania „akademickiego” i „spekulatywnego”. W tych samych lub niemal w tych samych terminach opisywał jednak również wiarę, choć na pewno nie chciał używać obu określeń zamiennie. Szestow stwierdzał zresztą dość wyraźnie, że filozofia nie może zastąpić wiary. Sprawa komplikuje się tym bardziej że gdzieś tam wiarę charakteryzował również jako wszechmocną i zbawczą siłę, właściwości takich nie przypisując filozofii. Niekonsekwencje te znikają jednak, jeśli uwzględnimy, że słowu „wiera” Szestow nadawał co najmniej dwa znaczenia: mogło ono oznaczać 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. Uj-

<sup>41</sup> Por. L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tolstogo i F. Nitsze*, op. cit., s. 77.

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

Sformuławszy tak poważne argumenty przeciwko etyce, Szestow musiał oczywiście nieustannie wzywać do jej przezwyciężenia<sup>42</sup>. Wykroczenie poza etyczne może się jednak odbywać na wiele sposobów. Moralny porządek wartości można uznać za produkt zabobonu i fikcję, jak czynili sofisci i, wiele wieków później, libertyni. Można zakwestionować go całkowicie w imię wartości witalnych, jak w myśl niektórych przynajmniej interpretacji czynił Nietzsche. Można też, nie odmawiając mu całkowicie racji bytu, nie uznawać go za najważniejszy i dawać pierwszeństwo wartościom innego rodzaju – na przykład wartościom estetycznym. Takie stanowisko zajmował z kolei, wysoko ceniony przez Szestowa, Konstanty Leontjew<sup>43</sup>. Sam Szestow wzywa do przezwyciężenia wartości etycznych w imię religii (wiary). Prymat wartości religijnych wobec wartości etycznych oznacza, że Bóg nie jest ograniczony przez normy moralne. Uwolnienie go od nich jest konieczne, byśmy mogli pomyśleć go jako wszechmocnego; z kolei wszechmoc Boga daje nam nadzieję na powrót do stanu niewinności.

Wylania się pytanie, czy stanowisko Szestowa jest religijnym „immoralizmem” czy raczej szczególnego rodzaju religijną ety-

<sup>42</sup> Por. np. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filosofija*, op. cit., s. 44, 62, 68, 69.

<sup>43</sup> Por. L. Szestow: *Początki i końce. Zbiór artykułów*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 52.

ką. Zdaniem Martine van Goubergen Szestow zwracał się przeciwko etyce w ogóle, co ze względu na lęk przed nihilizmem trudno nam przyjąć do wiadomości<sup>44</sup>. Jednocześnie wielu badaczy uważa Szestowa za moralistę. Wasilij Zieńkowski już przed laty nazywał jego stanowisko „etyką mistyczną”<sup>45</sup>, zaś Adam Sawicki, autor obszernej polskiej monografii Szestowa, przypisuje mu intencję stworzenia „etyki paradoksalnej”, opozycyjnej wobec „etyki racjonalistycznej”<sup>46</sup>. Rosyjska badaczka R. Galcewa uważa go z kolei za zwolennika etyki tragicznej, którą przeciwstawia Nietzscheańskiej etyce nadczłowieczeństwa<sup>47</sup>. Są to oczywiście tylko wybrane głosy w debacie, która nie ma może bardzo gwałtownego przebiegu ze względu na zdecydowaną, także ilościową, przewagę zwolenników interpretacji moralistycznej. Sądzę, że w tym wypadku racja jest rzeczywiście po stronie większości i że zasadnicza orientacja Szestowowskiej filozofii jest właśnie moralistyczna. Aby to dostrzec, wystarczy sobie uświadomić, że Szestow przez cały czas upomina się o dobro. Nawet jeśli gdzieś wyraża się w sposób mogący dezorientować<sup>48</sup>, nie chodzi mu o zniesienie podziału na dobro i zło – co rzeczywiście czyniłoby zeń immoralistę – ale o wyrugowanie zła. Powrót do stanu niewinności byłby przecież powrotem do stanu wolności, czyli wyzwoleniem od konieczności, która, jak już mówiliśmy, jest w jego filozofii synonimem zła. „Człowiek ma, powinien mieć nieporównanie większą, jakościowo odmienną wolność: nie wybierania między dobrem i złem, ale wyzwolenia świata od zła”<sup>49</sup>. Nie jest też bez znaczenia, na jakie

<sup>44</sup> Por. M. van Goubergen: *Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics*, „Studies in East European Thought” 1995, nr 48.

<sup>45</sup> W. W. Zieńkowski: *Istorija ruskoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991, t. 4, s. 89.

<sup>46</sup> Por. A. Sawicki: *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000, s. 53–60.

<sup>47</sup> Por. R. A. Galcewa: *op. cit.*, s. 85.

<sup>48</sup> Por. L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filozofija*, *op. cit.*, s. 95.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 197.

to konkretne przejawy konieczności Szestow jest szczególnie wyczulony. Tym, co szokuje go najbardziej i budzi jego najgwałtowniejszy sprzeciw, jest tragiczna niedola jednostki, jej zniszczenie przez konieczność i związane z tym cierpienie. Pod tym względem okazuje się on nieodrodnym uczniem Bielińskiego i Dostojewskiego, tak jak i oni solidaryzującym się ze skrzywdzonymi i poniżonymi, tym razem wprowadzając nie przez ludzką niesprawiedliwość, ale przez fatum, czas i śmierć<sup>50</sup>. Estetyczne spojrzenie na rzeczywistość i ocenianie czegokolwiek w takich kategoriach w ogóle nie leży w jego mentalności. Jest rzeczą charakterystyczną, że choć tyle pisał o literaturze i był w jakimś sensie filozofującym krytykiem, nie ma u niego nawet zaczątków estetyki. Piękno jest słowem prawie nieobecnym w jego języku, a pytanie o jego naturę i o specyficzną rolę sztuki, inaczej niż w wypadku Bierdiajewa czy Wyszewcewa, w ogóle się nie pojawia. Poczucie upadku jest z kolei w jego filozofii zbyt silne, by jakkolwiek witalistyczna „akceptacja” świata, wraz z właściwym jej wykroczeniem poza etykę, była tu w ogóle do pomyslenia. Szestow neguje więc etykę w imię tego samego dobra, które etyka, pragnąca ukryć przed człowiekiem horror istnienia i uchronić go przed najwyższą miarą rozpacz, jest w stanie afirmować jedyne połowicznie. Szestowowska krytyka moralności wynika ostatecznie z pobudek moralnych – z niezgody na obecne w świecie zło, którego żadne machinacje etyki nie są w stanie zamienić w dobro. Wiara transcenduje etykę, w szczególności etykę typu stoickiego, główny przedmiot ataków Szestowa, jednakże jego filozofia, wzywająca, aby dokonać skoku wiary, wciąż pozostaje filozofią moralną.

Jeśli coś utrudnia dostrzeżenie jej moralistycznej orientacji i samą tę orientację osłabia, to brak wątków aktywistycznych. Owszem, Szestow nie stroni od aktywistycznej metaforyki, konstruowanej wokół centralnego pojęcia walki. Wiara jest „walką

<sup>50</sup> Por. R. A. Galcewa: *op. cit.*, s. 93; T. D. Zakydalsky: *op. cit.*, s. 159, 162, 164; W. Jerofiejew: *op. cit.*, s. 9.

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 stałaby się spirytualistycznym wariantem Bierdiajewowskiej soteriologii, a jej etyczny charakter nie mógłby być przedmiotem jakiegokolwiek kontrowersji<sup>51</sup>. Szestow, pomimo wahań, nie poszedł jednak tą drogą, a elementy aktywizmu odgrywają w jego myśleniu mniejszą rolę niż metafizyczny bunt przeciwko złu.

## Bez gwarancji zbawienia

Generalny brak zainteresowania dla problematyki historycznej i społecznej nie oznacza, że Szestow nie był świadomym antyutopistą. Wypowiedzi filozofa nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że doskonale zdawał on sobie sprawę z obecności w europejskiej kulturze tendencji utopijnych<sup>52</sup>, ze szczególnej podatności na utopizm kultury rosyjskiej<sup>53</sup>, a także z jałowości żywionych przez ludzkość utopijnych nadziei<sup>54</sup>. Niecodzienny wśród rosyjskich myślicieli historyczny indyferentyzm Szestowa doskonale harmonizował z jego antyutopizmem, ponieważ obie postawy były konsekwencją doko-

<sup>51</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 4, s. 89.

<sup>52</sup> Por. L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, *op. cit.*, s. 11.

<sup>53</sup> Por. *ibidem*, s. 34.

<sup>54</sup> Por. *ibidem*, s. 50; L. Szestow: *Na wiesach Jowa*, *op. cit.*, s. 93.

nującego się w jego filozofii całkowitego oddzielenia transcencji od historii<sup>55</sup>. Przeświadczenie, że w historii nie można znaleźć najmniejszych śladów Boga, prowadziło do uznania utopijnych nadziei za niedorzeczne, a samej historii za niewartą zainteresowania. U innych, współczesnych Szestowowi rosyjskich myślicieli, problem ten znajdował odmienne rozwiązanie: Bóg był w historii obecny na tyle, aby uczynić ją godną uwagi, lecz nie na tyle, aby uzasadniało to millenarystyczne oczekiwania.

Nie oznacza to oczywiście, że Szestow był *całkowicie niewrażliwy* na *wszelkie* historyczne aspekty rzeczywistości – tak oczywiście być nie mogło i właśnie na przykładzie jego antyutopizmu można to sobie dobrze uświadomić. Krytyka utopizmu, choć w pismach rosyjskiego myśliciela nie była wątkiem o zasadniczym znaczeniu, łączyła się jednak z rozważaniami o doświadczeniu rozpacz, a było to, jak wiemy, zagadnienie, do którego przywiązywał najwyższą wagę. Rosyjski filozof często podkreślał, że przeżycie rozpacz, bywa skutkiem utraty wiary we wzniosłe, postępowe i utopijne ideały, jak zdarzyło się chociażby w wypadku Dostojewskiego, którego precedens szczegółowo analizował<sup>56</sup>. Wynikało stąd jednak, że epoka kryzysu utopizmu, załamania się progresywistycznych nadziei i wiary w świetlaną przyszłość, a tak niekiedy gotów był widzieć współczesność, szczególnie takiemu, skądinąd ahistorycznemu, doświadczeniu sprzyja<sup>57</sup>. Powiedzenie, że Szestow uczynił w ten sposób z załamania się utopizmu problem egzystencjalny byłoby może nadużyciem, na pewno jednak można powiedzieć, że zajmując się doznaniem rozpacz, rozważał on także egzystencjalny aspekt historycznej sytuacji załamania się utopizmu. Rosyjski filozof

<sup>55</sup> Por. N. Bierdiajew: *Lew Szestow i Kirkegor* [w:] *idem: Typy religioznej myśli w Rosji*, Paris 1989, s., 403, 406.

<sup>56</sup> Por. L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 79, 115, 120, 139, *pass*.

<sup>57</sup> Por. L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, *op. cit.*, s. 110–111.

sformułował co najmniej przesłanki dla tezy, że załamanie się utopizmu jest sytuacją szczególnie sprzyjającą doświadczeniu rozpacz i buntowi metafizycznemu – że innymi słowy, ten szczególnie historyczny moment jest zarazem godziną egzystencjalnej prawdy. Filozofia Szestowa stawiała się przez to głosem w rosyjskiej dyskusji nad następstwami załamania się utopizmu, nawet jeśli on sam interesował się tą dyskusją tylko w ograniczonym stopniu.

W jego filozofii egzystencjalny pesymizm nie był też, i nie mógł być, równoważony przez nadzieję na przebudowę ludzkiego świata, już nie utopijną, ale ograniczoną, jakąkolwiek... W przeciwieństwie do innych omawianych tu myślicieli Szestow nie wierzył w przeobrażenie społeczne wynikające z postępu moralnego ani w sam ten postęp<sup>58</sup>. Były to zjawiska wręcz nie do pomyślenia na gruncie jego filozofii. Wspomnieliśmy już o dokonującym się w niej oddzieleniu transcendencji od historii. Zło miało tu tak głębokie źródła w kondycji upadłego człowieka, że nie do pomyślenia było zarówno częściowe uwolnienie się od niego, jak i uwolnienie się od niego bez gruntownej zmiany tej kondycji, wyprowadzającej już poza granice tego oto świata. I odwrotnie: tylko całkowita zmiana kondycji ludzkiej rokowała nadzieje na uwolnienie się od zła. Wszelkie przeobrażenia w doczesnym, ludzkim świecie były z tego punktu widzenia zupełnie „nierелеwantne”. Pomiędzy filozofią Szestowa a zbliżoną do niej pod wieloma względami filozofią Bierdiajewa jest tu uderzająca różnica. Bierdiajewowska obiektywacja, aspekt bytu analogiczny do Szestowowskiej konieczności, wydaje się stopniowalna, może być, przynajmniej częściowo, przewyciężona już tu i teraz.

Jedyna nadzieja w filozofii Szestowa wiązała się więc ze zbawieniem, które jednak pojmował on zupełnie inaczej niż pozostali rosyjscy myśliciele. Zdążyliśmy się już przekonać, że dla filozofii moralnej rosyjskiego renesansu charakterystyczny był ak-

<sup>58</sup> Por. W. Jerofiejew: *op. cit.*, s. 15–16.



tywizm, nierzadko o zabarwieniu heroicznym, który niemal zawsze łączył się z wiarą w powszechne zbawienie. Szestow, pomimo pewnych wahań, nie opowiadał się za tym pierwszym oraz w istotny sposób modyfikował tę drugą. Wydaje się, że obsesyjnie powtarzając, iż człowiek potrzebuje Boga naprawdę wszechmocnego, a więc mającego także władzę nad przeszłością i mogącego wymazać z dziejów stworzenia zło, które już stało się faktem, po prostu reaktywował on problem postawiony w swoim czasie jeszcze przez Dunsza Szkota i Piotra Damianiego<sup>59</sup>. Taka optyka istotnie narzuca się, jeśli rozpatrujemy ten wątek w kontekście dziejów filozofii europejskiej. Należy go jednak rozpatrywać także w kontekście ówczesnych rosyjskich debat filozoficznych, a wówczas zarysowuje się zupełnie inna perspektywa interpretacyjna. Przekonujemy się, że Szestow, upominając się o wszechmoc Boga, w istocie z jednej strony radykalizował, a z drugiej osłabiał ideę apokatastazy, w jego epoce pojawiającą się u wszystkich bez mała rosyjskich myślicieli. Rozważając możliwość nie tylko zbawienia wszystkich osób, ale i uchylenia wszelkiego, zaistniałego już zła, szedł o krok dalej niż Fiodorow, Sołowjow, Łoskij czy Bierdiajew, którzy gotowi byli „zadowolnić się” zbawieniem osób pod warunkiem, że nikt nie zostanie z niego wykluczony. Jednocześnie, choć żądał „nieco więcej” niż pozostali rosyjscy myśliciele, gotów był poprzestać na „słabszych gwarancjach”. Podczas gdy inni starali się dowieść, że powszechne zbawienie jest niemal pewne, Szestow ograniczał się do wykazania, że istnieje możliwość totalnego wyzwolenia od zła, i chyba nie pragnął niczego więcej niż możliwości. Jak pamiętamy, to dzięki możliwości „zrozpaczony odżywa, zaczyna oddychać”. W świecie nieruchomym i niezmiennym, bo trwale poddanym władzy zła, czyli władzy konieczności, zadowalał się nadzieją na uzależniony od kaprysu Boga, przyćmiewając apokatastazę powrót do stanu niewinności.

<sup>59</sup> Por. N. O. Łoskij: *Istorija ruskoj filozofii*, Moskwa 1991, s. 379.

Ze wszystkich elementów charakterystycznych dla moralnego rewolucjonizmu rosyjski myśliciel zachował więc tylko jeden – postulat przewartościowania hierarchii moralnych, który przybrał u niego postać radykalnej krytyki dotychczasowej filozofii moralnej. Jej przesłanki tkwiły w metafizycznym buncie o wyraźnie moralistycznym zabarwieniu. Zarazem Szestow bronił z niesłychaną determinacją tezy o wszechmocy Boga jako źródła łaski, a więc, ujmując to w innych terminach, opowiadał się za charakterystyczną dla antyutopizmu koncepcją zmiany substancjalnej. Ponieważ wszelkie zmiany nie będące skutkiem działania łaski uważał za całkowicie nieistotne, należy przyjąć, że i tę ideę zradykalizował. Tak zdecydowane położenie nacisku na wszechmoc Boga prowadziło jednak do umniejszenia roli człowieka, który stawał się w tej filozofii bytem cokolwiek widmowym. Rosyjski myśliciel nie postawił na dobrą sprawę, ani tym bardziej nie rozwiązał, problemu relacji między wolnością Boga a wolnością upadłego człowieka, dlatego cała jego myśl ciążyła ku skrajnemu teocentryzmowi<sup>60</sup>. Sprawiało to, że właściwie niewiele miał do powiedzenia o zadaniach człowieka i choć stworzył filozofię moralną, nie stworzył etyki. Radykalizacja wybranych elementów tej luźnej konfiguracji idei, którą nazwaliśmy moralnym rewolucjonizmem, doprowadziła u Szestowa do jej dekompozycji.

<sup>60</sup> Por. W. W. Zieńkowskij: *op. cit.*, t. 4, s. 81–92.

## Zakończenie

### Rosyjski renesans, rewolucja moralna i współczesność

Jeśli brać pod uwagę ich głębokie przesłanki filozoficzne, koncepcje, które omówiliśmy w tej pracy, różnią się od siebie w zasadniczy sposób. Przypomnijmy: Fiodorow był zwolennikiem religijnego kosmizmu; Łoski monadologiem, Hessen transcendentalistą; Bierdiajew i Szestow egzystencjalistami; zaś Sołowjow i Wyszelsławcew, przy wszystkich dzielących ich różnicach, przedstawicielami szeroko rozumianego neoplatonizmu. Stworzone przez nich filozofie moralne miały też bardzo różny status. W niektórych wypadkach (Sołowjow, Łoski) były to starannie dopracowane systemy, włączone w obręb jeszcze szerszych systemów o charakterze metafizycznym; kiedy indziej (Hessen) – raczej szkice filozofii moralnej stanowiące część spuścizny o wyraźnie niesystemowym charakterze. Czasami (Fiodorow, Bierdiajew, Szestow) pojawiała się też możliwość moralistycznego zinterpretowania właściwie całego dorobku danego myśliciele, mającego charakter mniej lub bardziej niesystematyczny.

Przy wszystkich tych rozbieżnościach, odnoszących się do różnych aspektów interesujących nas koncepcji, trudno jednak nie zauważyć między nimi rozlicznych podobieństw.

Większości omawianych tu filozofii moralnych właściwe było nastawienie eschatologiczne. Głosiły one wprost, że człowiek może i powinien aktywnie działać na rzecz powszechnej *theosis*.

Pierwszymi filozofami, którzy zaczęli w Rosji mniej więcej w tym samym czasie głosić etykę eschatologiczną, byli Fiodorow i Sołowjow, co nie oznacza bynajmniej, że należy w równym stopniu uważać ich za jej prekursorów. Fiodorowowi ze względu na wyrazistość jego eschatologicznego aktywizmu i nadzwyczajną determinację, z jaką się za nim opowiadał, przyznałbym w tym zakresie pierwszeństwo. Cokolwiek sądzilibyśmy o jego niecodziennych ideach, to on wprowadził do rosyjskiej myśli moralnej ten tak charakterystyczny dla niej motyw. W interesującym nas okresie właściwie tylko u Hessena element ten był całkowicie nieobecny; u Szestowa mieliśmy już w tej kwestii do czynienia z wahaniem i dwuznacznościami, u pozostałych myślicieli zaś *eschatologiczny aktywizm* przejawiał się z dużą siłą i przybierał postać jasno sformułowanego imperatywu przebóstwienia.

Charakterystyczną cechą większości analizowanych przez nas stanowisk był również świadomy *antynormatywizm*. Interesujący nas myśliciele propagowali na ogół etykę konkretną i głosili, że istnieją wyłącznie powinności zindywidualizowane, nie dające się sprowadzić do ogólnych zasad. Wątek ten jest wprawdzie nieobecny u Fiodorowa i Szestowa, ale u Sołowjowa można się już dopatrzeć jego zapowiedzi, a u pozostałych protagonistów tej książki nie sposób go przeoczyć. Stwierdzali oni przy tym zgodnie, że etyka konkretna nie uchyla etyki prawa, lecz jest nad nią nadbudowana i stanowi jej uzupełnienie, a także, iż samo prawo jest warunkiem możliwości moralnych zachowań. Zarazem nawet w wypadku myślicieli jasno opowiadających się za etyką konkretną, nie wspominając już o pozostałych, widoczna jest spora doza krytycyzmu wobec prawa i wyraźna tendencja do dystansowania się od niego z pozycji moralistycznych. Przeświadczenie o ambiwalentnym charakterze samego prawa i świadomość tkwiących w jego naturze zagrożeń znalazły najpełniejszą, zupełnie jednoznaczную artykulację w filozofii Borysa Wyszestawcewa, a wyraźnie dawały o sobie znać także w myśli Fiodorowa, Bierdajewa, Hessena czy nawet Sołowjo-

wa. I choć nie było wśród nich nihilistów prawnych – nie sposób tak zakwalifikować nawet Szestowa – zauważalna rezerwa wobec prawa była nieuchronną konsekwencją właściwego im moralizmu. Andrzej Walicki nie przeoczył tego zjawiska w swej monografii rosyjskiego liberalizmu<sup>1</sup>, jednakże, ze względu na sam zakres swej pracy, nie mógł dać w niej wyobrażenia o jego zasięgu w rosyjskiej filozofii moralnej pierwszej połowy XX wieku.

Podobna rezerwa wobec prawa wydaje się zresztą czymś zrozumiałym, choć na pewno nie nieuchronnym, u myślicieli deklaryujących na serio przywiązanie do chrześcijaństwa. Jak wiadomo, to właśnie ono obwieściło światu, że na prawie nie można poprzestać. Większość omawianych tu rosyjskich filozofów (Hessen, Wyszestawcew, Bierdiajew, Sołowjow) traktowała pojawienie się chrześcijaństwa jako wielką rewolucję moralną, która zatrzymała się w pół drogi i teraz oto musi być doprowadzona do końca. Idea *sfinalizowania moralnej rewolucji chrześcijaństwa* jest kolejnym elementem, który łączy ich ponad ontologicznymi i epistemologicznymi podziałami.

Innym wspólnym im wątkiem, którego obecność w kontekście aktywizmu, zwłaszcza eschatologicznego, nie powinna dziwić, była personalistyczna antropologia, wprowadzająca *dynamiczną koncepcję wolności*, to jest traktująca wolność jako pewien potencjał podlegający ewolucji i przemianom. Znalazło to najbardziej dobitny, wręcz spektakularny wyraz w filozofii egzystencjalnej Bierdiajewa, który ani na chwilę nie przestawał mówić o dialektyce wolności, o tym, jak przeobraża się ona w zniewolenie, a potem odzyskuje samą siebie. Ta dynamiczna koncepcja wolności, w postaci mniej lub bardziej radykalnej, pojawiała się także u innych – nie tylko, co łatwo zauważalne, u Szestowa, Hessena, Wyszestawcewa, Łosskiego czy Fiodorowa, lecz nawet, w postaci załączkowej, u Sołowjowa. A że jej istotę stanowiło przeświadczenie, iż wolność jest wytworem auto-

<sup>1</sup> Por. A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1991, s. 419.

kreacji, także w antropologii akcent padał na autokreacyjne zdolności człowieka. Wynikało stąd wyraźne ciążenie ku antropologii negatywnej, które mogło paradoksalnie współistnieć nawet z dość wyraźnym esencjalizmem, jak miało to miejsce na przykład u Łosskiego czy Wyszesławcewa.

Wyliczenie wszystkich tych wątków uzupełnia wstępny opis rosyjskiego rewolucjonizmu moralnego, od którego wyszliśmy w naszych badaniach. Wypełniają one niejako tę ramę, którą tworzyły: progresywizm moralny (wiara w istnienie postępu moralnego), uwarunkowany moralnie progresywizm społeczny (wiara w możliwość przebudowy społecznej dzięki przemianie moralnej) oraz rewolucjonizm moralny w węższym znaczeniu (przekonanie o potrzebie „przewartościowania” wartości i stworzenia „nowej etyki”). W pierwszej chwili wydaje się, że zależności pomiędzy nimi są dość nieskomplikowane i że różnica polega po prostu na tym, że elementy wymienione we „wstępnym opisie” mają, na co od początku zwracaliśmy uwagę, charakter konstytutywny, zaś te, które udało nam się uchwycić, analizując poszczególne koncepcje – charakter bardziej akcydentalny. Bliższe prawdy byłoby jednak stwierdzenie, że należą one, jak powiedziałby Sergiusz Hessen, do dwóch różnych poziomów tej samej struktury. Połączenie w odpowiedniej konstelacji na przykład etyki konkretnej, dynamicznej koncepcji wolności i idei sfinalizowania chrześcijaństwa może dawać jako wypadkową moralny progresywizm. U pojedynczych myślicieli nigdy oczywiście nie mamy do czynienia ze wszystkimi wymienionymi tu elementami, jednakże u większości z nich pojawia się też większość wymienionych przez nas elementów. Fakt, że te same tendencje odkrywamy u myślicieli o najróżniejszych założeniach wyjściowych, to że, innymi słowy, moralny rewolucjonizm istnieje w wersji egzystencjalistycznej, monadologicznej, transcendentalistycznej czy neoplatonickiej, świadczy o sile owych tendencji i o „realności” opisanej przez nas konfiguracji idei. Potwierdzeniem znaczenia rekonstruowanej tu hipotetycznej struktury jest to, że odciska się ona w tak różnorodnej materii.

Istnieje wszakże jeszcze jeden składnik moralnego rewolucjonizmu, o którym dotąd nie powiedzieliśmy, a który pojawia się we wszystkich rekonstruowanych koncepcjach, i z tej racji powinien być uznany za sam rdzeń tego rodzaju filozofii moralnej. Już we wprowadzeniu mówiliśmy, jakie znaczenie dla antyutopizmu, z którym moralny rewolucjonizm jest ściśle powiązany, miało przeciwstawienie zmiany substancjalnej zmianie strukturalnej oraz uznanie tej pierwszej za istotę autentycznego rozwoju. Rosyjscy myśliciele moralni podjęli ten wątek, co znalazło wyraz w dokonanej przez nich, mniej lub bardziej dogłębnej, filozoficznej reinterpretacji religijno-teologicznej kategorii łaski. Fiodorow i Sołowjow mówili jeszcze wprost o łasce, kategoria ta w postaci stosunkowo „nieprzetworzonej” powraca również w filozofii Szestowa. U innych mamy do czynienia z jej filozoficznymi analogonami i pochodnymi, których genezy bynajmniej się nie ukrywa: taki charakter mają pojęcia twórczości u Bierdiajewa i Hessena, sublimacji u Wyszesławcewa czy ewolucji twórczej u Łosskiego. Kryterium wyodrębnienia pojęć będących mutacją łaski jest na ogół całkiem proste: jeśli jakiś rodzaj aktywności przyspiesza *theosis*, istnieją już podstawy, by uznać ją za odpowiednik przeobrażenia świata przez łaskę. Perspektywa *theosis* nie pojawia się jedynie u Hessena, jednakże związki jego koncepcji dobra z hezychazmem czy koncepcja twórczości jako wprowadzania do rzeczywistości czegoś absolutnie nowego, pozwalają także u niego dopatrywać się filozoficznej transpozycji pojęcia łaski.

Wziąwszy to wszystko pod uwagę, możemy w skrócie odtworzyć historię moralnego rewolucjonizmu w myśli rosyjskiej – proces jego narodzin, rozwoju i rozpadu. Fiodorowa należałoby uznać za prekursora tego stanowiska w rosyjskiej myśli religijnej, lecz nie za jego przedstawiciela, ponad wszelką wątpliwość bowiem bywał on utopistą. W odpowiednim miejscu zwróciliśmy wprawdzie uwagę na pewne wątki, które komplikują jego przypadek i czynią go nieco mniej jednoznacznym, nie zmienia to jednak ogólnej oceny. Jeśli chodzi o stosunek do moralne-

go rewolucjonizmu, Fiodorow jest zjawiskiem granicznym, ambiwalentnym, a elementy charakterystyczne dla tego stanowiska są u niego przemieszane z ideami, które całkowicie mu przeczą. Inaczej ma się rzecz w przypadku Sołowjowa. Odnajdujemy u niego wystarczająco dużo elementów moralnego rewolucjonizmu, by uznać go za jego reprezentanta. Z jednym tylko zastrzeżeniem: Sołowjow naszym zdaniem nigdy nie był utopistą, był kiedyś świadomym antyutopistą, ale załamania się utopizmu nie przeżył w taki sposób, jak myśliciele rosyjskiego renesansu. Jego moralny rewolucjonizm rodził się więc w innej sytuacji historycznej, co naturalnie miało wpływ na jego tonację. Progresywizm Sołowjowa zawsze był bardziej skomplikowany, niejednoznaczny i ambiwalentny, niż zwykli sądzić badacze proponujący prosty podział jego twórczości na fazę „optymistyczną” i „pesymistyczną”, jednakże żaden z myślicieli rosyjskiego renesansu nie powtórzyłby Sołowjowowskich sądów na temat nowoczesności – dla nich byłyby one, mimo wszystko, zbyt beztroskie i „dziewiętnastowieczne”. Wyrażna cezura rysuje się więc także między Sołowjowem, a myślicielami, których uznają za właściwych, czasem mniej, a czasem bardziej wyrazistych, przedstawicieli moralnego rewolucjonizmu – Łoskim, Hesselem, Wyszesławcewem i Bierdiajewem. Szestow zamyka ten szereg jako autor, u którego dochodzi do dekompozycji interesującego nas zespołu przekonań (mechanizm tego procesu opisaliśmy w poprzednim rozdziale). Wszystko to upoważnia moim zdaniem do stwierdzenia, że moralny rewolucjonizm w przyjętym przez nas znaczeniu jest ważnym wymiarem filozofii rosyjskiego renesansu, jednym z elementów przesądzających o jej swoistości i tożsamości. W jej charakterystykach i syntetycznych opisach powinien być więc brany pod uwagę na równi z takimi specyficznymi dla niej tendencjami, jak katastrofizm, panenteizm, teandryzm, sofijność czy antyutopizm.

Zaproponowana tu interpretacja określonego wycinka dziejów rosyjskiej filozofii, jakkolwiek staralibyśmy się ją uzasadnić, wciąż jeszcze budzi wątpliwości i nasuwa pytania. Może być to



nawet argumentem na jej korzyść, jeśli tylko owe wątpliwości i pytania otwierają interesujące perspektywy dla refleksji. Na niektóre z nich postaram się od razu udzielić odpowiedzi.

Pierwsze z tych pytań ma charakter dość szczegółowy, a odpowiedź na nie będzie właściwie tylko przypisem do uwag o specyficznych cechach i historii moralnego rewolucjonizmu w myśli rosyjskiej. Już we wprowadzeniu powiedziałem, że studium to obejmuje większość interesujących koncepcji z zakresu filozofii moralnej, jakie pojawiły się w rosyjskiej filozofii w pierwszej połowie XX wieku, i dzięki temu jest nieomal jej syntezą. Nieomal – gdyż coś pozostało jednak poza naszym polem widzenia. Powiedzmy kilka słów o filozofach przez nas pominiętych, zwłaszcza że będzie to równoznaczne z odpowiedzią na bardzo ważne z naszego punktu widzenia pytanie, czy w ówczesnej rosyjskiej myśli moralnej opisane tendencje panowały niepodzielnie, czy też były równoważone przez zjawiska o odmiennym charakterze. W tej chwili dostrzegam jedynie dwie postaci, które wniosły istotny wkład w rosyjską filozofię moralną w interesującej nas epoce, a mimo to nie zostały uwzględnione w niniejszym studium. Myślę o Iwanie Iljynie (1882–1954) oraz Siemionie Franku (1877–1950). Dzielili ich zdecydowanie poglądy polityczne – Frank był konserwatywnym liberałem, a Iljin monarchistą, w pewnym okresie wręcz faszystującym – łączyły zaś historiozoficzny pesymizm, antyutopizm i przekonanie o wpływie duchowej ewolucji jednostek i zbiorowości na sposób funkcjonowania wszelkich form społecznej organizacji. Frank był zapewne najgłębszym krytykiem utopizmu w ówczesnej myśli rosyjskiej, przy czym cała jego argumentacja przeciwko utopizmowi wspierała się na przeciwstawieniu zmiany substancjalnej zmianie strukturalnej. Mówiąc o ewolucji instytucji społecznych, wyraźnie uzależniał ją od oddziaływania łaski. Podobne wątki pojawiały się też u Iljina, który jednak zasłynął przede wszystkim swoimi rozważaniami na temat moralnych aspektów czynnej walki ze złem. Już z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że obaj filozofowie co najmniej dość wyraźnie zbliżali się do moral-

nego rewolucjonizmu. Należy jednak pamiętać, że u Franka rozważania z zakresu filozofii moralnej były bardzo wyraźnie podporządkowane filozofii społecznej; natomiast u Iljina projekt etyki czynnej walki ze złem miał zdecydowanie „środowiskowy” charakter – była to etyka dla ryerczy-kontrrewolucjonistów, nie zaś uniwersalny projekt nowej etyki, w rodzaju tych, z którymi występowali Bierdiajew czy Wyszesławcew. Obaj myśliciele, co wynikało z ich konserwatywnego nastawienia, wybierali też postawę raczej defensywną niż rewolucyjną, gdy przychodziło do rozważań o, skądinąd uwarunkowanym moralnie, społecznym postępie. Naprawa moralna miała służyć nie tyle trwałej naprawie społecznej, ile zapobieżeniu katastrofie. Być może niektóre z wypowiedzianych właśnie stwierdzeń dałoby się podważyć i, z mniejszym lub większym powodzeniem, dowodzić, że także Iljin i Frank byli przedstawicielami moralnego rewolucjonizmu. Kwestii nie uważam za ostatecznie rozstrzygniętą. Jedno wszakże nie ulega wątpliwości, niezależnie od tego, jak będziemy interpretowali ich poglądy: nie były one antytezą moralnego rewolucjonizmu i nie pozostawały doń w wyraźnej opozycji. W okresie rosyjskiego renesansu interesujący nas typ filozofii moralnej nie znajdował więc przeciwwagi w żadnej wyraźnie konkurencyjnej wobec niego koncepcji. W tym sensie wolno mówić o jego hegemonii w ówczesnej rosyjskiej myśli moralnej.

Pytanie drugie dotyczyłoby oryginalności omawianych tu poglądów, a zarazem przyczyn zbieżności między stanowiskami tak skądinąd różnorodnych myślicieli. Być może ich źródłem było to, że wszyscy oni ulegali tym samym obcym wpływom. Gdyby okazało się to prawdą, zrozumiałby stawałby się sam fakt zbieżności między badanymi przez nas koncepcjami, choć działałoby się to za cenę odmówienia im oryginalności. Nie ulega wątpliwości – Czytelnik tej książki wiele razy miał sposobność się o tym przekonać – że w myśli moralnej rosyjskiego renesansu krzyżowały się najrozmaitsze wpływy. Szczególnie często powoływano się na Kanta, Fichtego, Nietzschego, Schelera i Nicolaię Hartman. Przyjrzyjmy się po kolei wszystkim tym przypadkom.

Na przełomie XIX i XX wieku myśl Kanta odegrała doniosłą rolę w filozoficznej edukacji Rosji<sup>2</sup>, choć filozofia rosyjskiego renesansu, generalnie rzecz biorąc, zorientowana była ontologicznie i antykantowsko. Wpływ Kanta, a jednocześnie krytyczny doń stosunek, widoczny jest także w rosyjskiej filozofii moralnej. Wielu z rosyjskich myślicieli – Sołowjow, Łoski, Hessen, poniekąd także Fiodorow – podkreślało swoje przywiązanie do Kantowskiej idei etyki autonomicznej, szczególnie akcentując niezależność powinności od bytu, a zarazem usiłowało przezwyciężyć to, co wydawało im się jej ograniczeniem – jej formalizm, rygoryzm, brak wyższej sankcji dla jej norm. W niektórych przypadkach mogło to sprawiać wrażenie przedsięwzięcia wewnątrznie sprzecznego, a na pewno musiało prowadzić do rozwiązań paradoksalnych. Oceny i interpretacje filozofii moralnej samego Kanta bywały przy tym bardzo rozbieżne – Fiodorow uważał go za typowego przedstawiciela oderwanego od życia rozumu teoretycznego, podczas gdy na przykład Hessen widział w nim myśliciela, który zbuntował się przeciwko intelektualizmowi w filozofii moralnej.

Zjawiskiem nader charakterystycznym dla filozofii rosyjskiej w interesującym nas okresie, zwłaszcza w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, był też wzrost zainteresowania Fichtem, który wcześniej nie cieszył się w Rosji większą popularnością. Fiodor Stiepun w jednym ze swoich szkiców powstałych właśnie w tamtych latach pisał, że Fichte już w pierwszej połowie XIX wieku był myślicielem odpowiadającym duchowym potrzebom Rosjan i powinien być przyciągnąć ich uwagę, jednakże dla pozbawionego odpowiedniego przygotowania filozoficznego rosyjskiego odbiorcy okazał się wówczas po prostu za trudny<sup>3</sup>. Wzmożone zainteresowanie Fichtem na początku XX wieku,

<sup>2</sup> Por. A. A. Jermiczow: *Filozofia zachodnioeuropejska i filozofia rosyjskiego renesansu*, przeł. S. Mazurek, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 1998, nr 43, s. 150.

<sup>3</sup> Por. F. Stiepun: *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo* [w:] *idem: Życie a twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999, s. 11–13.

którego ślady z łatwością odnajdujemy także w koncepcjach rosyjskich myślicieli moralnych, byłoby więc dowodem osiągnięcia przez Rosję filozoficznej dojrzałości. Wpływ Fichtego, widać to dobrze zwłaszcza na przykładzie Wyszesaławcewa i Hessena, w jakimś stopniu przyczynił się na pewno do spopularyzowania, tak ważnej w kontekście moralnego rewolucjonizmu, idei etyki konkretnej. Jest jednak oczywiste, że nie było to jedyne źródło inspiracji – w postaci załączkowej ideę tę odkryliśmy już u Sołowjowa; nie wydaje się też, aby Bierdiajew czy Łoski byli szczególnie podatni na wpływy Fichtego, w każdym razie powołują się na niego bardzo rzadko lub zgoła wcale. Idea etyki konkretnej musiała się pojawić w rosyjskiej filozofii ze względu na jej wewnętrzną logikę rozwojową – doskonale harmonizowała z właściwym jej personalizmem czy z filozofią wszechjedności, traktującą każdego jako niepowtarzalny moment uniwersalnego konkretności. Tak więc nie tyle wpływ Fichtego przyczynił się do popularności idei etyki konkretnej, ile naturalne ku niej ciągnięcie prowadziło do zainteresowania Fichtem.

Obecność Nietzschego w rosyjskiej myśli religijnej to oczywiście odrębne i niezwykle obszerne zagadnienie; prześledzenie skomplikowanych dróg jego recepcji wymagałoby napisania osobnego, gigantycznego studium<sup>4</sup>. To, co zdołaliśmy w naszej pracy powiedzieć na ten temat, byłoby może nie pozbawionym wartości przyczynkiem do takiego studium. Nietzsche był bez wątpienia od początku obecny w świadomości filozofów, których zaliczyliśmy tu do przedstawicieli rosyjskiego rewolucjonizmu moralnego. Zauważyliśmy, że już Fiodorow żadnemu myślicielowi nie poświęcił tyle uwagi, co właśnie Nietzschemu, do którego odnosił się w sposób dla siebie niecodzienny, albowiem nie tylko poddawał jego filozofię miazdzącej krytyce, ale i odnajdywał w niej pozytywy, a niekiedy skłonny był nawet przyznać, że w jego pismach można natrafić na przecucie

<sup>4</sup> Por. *Nietzsche in Russia* [red.] B. G. Rosenthal, Princeton 1986, *pass.*

prawdy supramoralizmu. Podobnie postrzegali Nietzschego Solowjow i jego następcy – w istocie, cokolwiek o nim pisali, sprowadzało się to do formuły, że stawiał on wielkie i ważne pytania, na które udzielał błędnych odpowiedzi. Podobnie jak miało to miejsce w wypadku Fichtego, niektóre idee Nietzschego musiały w Rosji budzić szczególne zainteresowanie właśnie dlatego, że mieściły się w wewnętrznej logice myśli rosyjskiej. Kategoria Bogoczołwieczeństwa pojawiła się w niej, zanim jeszcze Nietzsche stał się postacią znaną, nic więc dziwnego, że gdy zyskał już rozgłos, szczególnie zainteresowano się jego wizją nadczłowieka. Nie wiem natomiast, czy można to samo powiedzieć o idei rewolucji moralnej w węższym znaczeniu. Jej prototypy odnajdujemy wprawdzie z łatwością w twórczości Leontjewa czy Dostojewskiego, jednakże przed odkryciem Nietzschego nie odgrywała ona chyba większej roli w rosyjskich debatach, a już na pewno nie odgrywała roli takiej, jak później. W tym wypadku rzeczywiście istnieją podstawy do stwierdzenia, że Nietzsche odegrał istotną rolę inspirującą. Nie trzeba dodawać, że i tę ideę przejęto tylko po to, aby zreinterpretować ją w kategoriach religijnych.

Wreszcie kwestia oddziaływania współczesnych rosyjskiemu renesansowi znakomitych myślicieli niemieckich – Maxa Schelera i Nicolai Hartmanna. U Wyszewcewa, Hessena, Łoskiego istotnie nie brak do nich odwołań, a nawet – zwłaszcza dotyczyłoby to Łoskiego – zapożyczeń. W pewnym okresie także w pracach Bierdiajewa nazwisko Schelera pojawia się dość często. Nie ma wątpliwości, że byli to filozofowie uważnie czytani przez Rosjan. Jednakże i w tym wypadku daje o sobie znać opisany już przez nas mechanizm. Zainteresowanie dokonaniem tych myślicieli także wynikało w dużym stopniu stąd, że myśl rosyjska mocą własnej logiki zmierzała mniej więcej w tym samym kierunku, co ich badania. Solowjow wystąpił z krytyką formalizmu etycznego i Nietzscheańskiego antychryścianizmu, a nawet bezwiednie zmierzał do postawienia problemu *Sollensantynomie*, gdy nie mogło być jeszcze mowy o wpły-

wie Schelera i Hartmanna na myśl rosyjską<sup>5</sup>. Toteż Bierdiajew, występując później przeciwko Nietzscheańskiej tezie o chrześcijaństwie jako wytworze resentymetu, był nie tyle epigonem Schelera, co kontynuatorem Solowjowa. Cały czas musimy też mieć na uwadze, że nawet zapożyczenia, nie wykluczały krytycznego stosunku do niemieckich mistrzów – Wyszesławcew uważał filozofie moralne Schelera i Hartmanna za jednostronne, Bierdiajew wskazywał na niedostatki antropologii Schelera, a Łoski korygował jego aksjologię. Nie trzeba też dodawać, że elementy zapożyczone od tych myślicieli – w postaci przetworzonej lub nie – włączane były w obręb całości o zupełnie innym charakterze niż ta, do której pierwotnie przynależały – stały się częścią koncepcji o wyraźnie religijnej i eschatologicznej orientacji.

Wszystko, co dotąd powiedzieliśmy, dowodzi, że przedstawiciele rosyjskiego rewolucjonizmu moralnego zmięrzali do pozytywnego i twórczego – by nie powiedzieć po prostu *dialektycznego* – przewyciężenia w filozofii moralnej dziedzictwa Kanta i Nietzschego. W literaturze przedmiotu zetknąć się jednak można z twierdzeniem, iż na początku XX wieku, w okresie, który przyniósł wyjątkowe ożywienie poszukiwań w dziedzinie filozofii moralnej, podobny proces dokonywał się także w myśli zachodniej, w głównej mierze właśnie za sprawą Hartmanna i Schelera<sup>6</sup>. Okazywałoby się zatem, że ów proces odnowy refleksji moralnej w pierwszej połowie ubiegłego stulecia miał dwa odgałęzienia – zachodnie i rosyjskie, przy czym w Rosji nowe koncepcje przybrały oryginalną formę moralnego rewolucjonizmu.

Jego pojawienie się jest faktem niewytłumaczalnym poza kontekstem historii politycznej i społecznej – nie sposób obja-

<sup>5</sup> Na temat zbieżności między Solowjowem i Schelerem por.: H. Dahm: *Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. A Contribution to the History of Phenomenology*, Dordrecht 1975, *pass.*, zwłaszcza rozdz. „Systematic Philosophy”.

<sup>6</sup> Por. J. Filek: *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 306–307.

śnić go do końca ani wcześniejszym rozwojem rosyjskiej refleksji moralnej, ani zewnętrznymi wpływami. Można jedynie powiedzieć, że stworzyły one warunki, w których możliwa stała się określona reakcja na historyczne doświadczenie załamania się utopizmu. Jest to reakcja w jakiś sposób typowa, bo też nie ma zbyt wielu możliwości znalezienia się w sytuacji, jaką stwarza, mniej lub bardziej nagle, załamanie się utopijnych nadziei, czy też, mniej lub bardziej nagle, uświadomienie sobie, iż do takiego załamania doszło. Przyjęcie, że skoro nie udało się, reorganizując świat, uczynić człowieka lepszym, być może uda się, uczyniwszy człowieka lepszym, zreorganizować świat, jest w takiej sytuacji jedną z trzech podstawowych strategii usensowniania rzeczywistości. Jakie są dwie pozostałe? Pierwszą określiłbym jako *pasywizm pesymistyczny*. Jego istotę stanowi rezygnacja z prób „naprawy świata”, pogodzenie się ze złem i nastawienie na ochranianie wydzielonego i z założenia ograniczonego obszaru ładu, dobrobytu i kultury przed zagrażającymi mu z zewnątrz siłami. Nie myśli się już o podźwignięciu dzielnic nędzy – „przecież zawsze tak było” – ale o ochronie dzielnic bogactwa przed „terrorystą”. Drugą strategię nazwałbym z kolei *pasywizmem providencjalistycznym*. Tym razem zła nie uznaje się za nieusuwalne, jednakże jego usunięcie pozostawia się bezosobowym mechanizmom będącym mniej lub bardziej wyrafinowanym ersatzem boskiej opatrności („mechanizm rynkowy”, „rozwój gospodarczy”, „postęp” etc.). Ponieważ jedna z tych optyk zakłada dłuższą perspektywę czasową i przenosi nadzieje w przyszłość, druga zaś każe się ich wyzbyć w teraźniejszości, z łatwością można je ze sobą pogodzić w ramach jednej doktryny politycznej. Cechą wspólną obu tych strategii jest faktyczne przyzwolenie na zło. Otóż przyzwolenie na zło jest czymś złym i dlatego w fazie postutopijnego kryzysu moralny rewolucjonizm – niezależnie od tego, czy pod każdym względem dobrze zdaje sprawę z ludzkiej kondycji czy też myli się i błądzi – stanowi niezaprzeczalną wartość: pomaga pozostać w niezgodzie ze złem w czasach bardzo nie sprzyjających zachowaniu takiej postawy.

Nie wolno tylko zapominać, że może on przybierać najróżnorodniejsze formy. Tam, gdzie wiele mają do powiedzenia filozofowie, staje się filozofią; tam, gdzie filozofów usunęli w cień politycy i demagodzy – w najlepszym wypadku retoryką, a nierzadko przemocą.



# Bibliografia

## Dzieła filozoficzne

N. A. Bierdiajew: *Filosofija nierawienstwa. Pisma k niedrugam po socyjalnoj filosofii*, Berlin 1923.

M. Bierdiajew: *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.

N. Bierdiajew: *O naznaczenii czetowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 1993.

N. Bierdiajew: *Opyt eschatologiczeskiej mietafiziki. Tworczestwo i obiektywacyja*, Paryż 1947.

N. Bierdiajew: *O rabstwie i swobodie czetowieka. (Opyt pier-sonalisticzeskiej filosofii)*, Paryż 1972.

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

N. A. Bierdiajew: *Samopoznanije. (Opyt filosofskoj awtobiografii)*, Moskwa 1991.

N. Bierdiajew: *Smysł tworczestwa. Opyt oprawdanija czetowieka*, Paris 1985.

N. Bierdiajew: *Typy rieligioznoj mysli w Rossii*, Paryż 1989.

N. A. Bierdiajew, S. N. Bułgakow, M. O. Gerszenzon, B. A. Kistiakowski, P. B. Struwe, S. L. Frank, A. S. Izgojew: *Wiechi. Sbornik statiej o ruskaj intelliencyi [w:] W poiskach puti. Ruskaja intelliencyja i sud'by Rossii*, [red.] I. A. Isajew, Moskwa 1992.

S. N. Bułgakow, Je. N. Trubieckoj, P. B. Struwe, N. A. Bierdiajew, S. L. Frank, S. A. Askoldow, S. N. Trubieckoj, B. A. Ki-

stiakowskij, A. S. Łappo-Danilewskij, S. F. Oldenburg, D. E. Żukowskij: *Problemy idiealizma*, Moskwa 2002.

A. Camus: *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971.

G. P. Fiedotow: *Pro pace* [w:] *idem: Zaszczita Rossii*, Paryż 1988, s. 195–196, [pierwodruk w: „Nowaja Rossija” 1938 nr 47].

G. P. Fiedotow: *W zaszczitu etiki* [w:] *idem: Nowyj Grad. (Sbornik statiej)*, Nju-Jork 1948 [pierwodruk w: „Put”], Paryż 1939 nr 60].

N. F. Fiodorow: *Sobranije soczinienij w czetyriech tomach*, red. A. G. Gaczewa, S. G. Siemionowa, t. 1–4, Moskwa 1995–1999.

S. I. Giessien: *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1999.

S. Hessen: *Dziela wybrane*, t. 1–5, Warszawa 1997.

S. Hessen: *Filozofia, kultura, wychowanie*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1973.

S. Hessen: „O istocie i powołaniu prawa”, maszynopis.

S. Hessen: *Państwo prawa i socjalizm*, przeł. S. Mazurek, Warszawa 2003.

S. Hessen: *Studia z filozofii kultury*, Warszawa 1968.

L. P. Karsawin: *Noctes petropolitanae*, [w:] *idem: Matyje soczinienija*, Pietierburg 1994.

N. O. Łoskij: *Bog i mirowoje zło*, Moskwa 1994.

N. O. Łoskij: *Czuwstwienaja, intielektualnaja i mistyczna intuicyja*, Moskwa 1995.

N. O. Łoskij: *Izbrannoje*, Moskwa 1991.

N. O. Łoskij: *Mir kak osuszczestwlenie krasoty. Osnowy estietiki*, Moskwa 1998.

N. Łoskij: *N. Bierdiajew. O naznaczenii czetowieka* [rec.], „Nowyj Grad” 1931 nr 1.

N. O. Łoskij: *Uczenie o pieriewopłozszenii. Intuitiwizm*, Moskwa 1992.

N. Łoskij: *Ustowija absolutnogo dobra. Osnowy etiki*, Paryż 1949.

N. Łoskij: *B. Wyszesławcew. Etika prieobrażonnago Erosa* [rec.], „Nowyj Grad” 1932 nr 3.

O. Marquard: *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

O. Marquard: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

W. Sołowjow: *Izbrannyje proizwiedienija*, Rostow na Donu 1998.

W. S. Sołowjow: *Izbrannoje*, Moskwa 1990.

W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, Moskwa 1996.

W. S. Sołowjow: *Połnoje sobranije soczinienij i pisiem w dwadcati tomach. Soczinienija w piatnadcati tomach*, t. 1–3, Moskwa 2000–2001.

L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Karsov, Sz. Szechter, Londyn 1983.

L. Szestow: *Dobro w uczeniu gr. Tołstogo i F. Nitsze (Filosofija i propowied')*, Paris 1971.

L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. C. Wodziński, Warszawa 1987.

L. Szestow: *Kirgiegard i ekzistencjalnaja filozofija. (Głas wopijuszczago w pustynie)*, Moskwa 1992.

L. Szestow: *Na wiesach Jowa. Stranstwowanija po duszam*, Pariz 1975.

L. Szestow: *Początki i końce. Zbiór artykułów*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005.

L. Szestow: *Soczinienija w dwuch tomach*, t. 1–2, Moskwa 1993.

L. Szestow: *Umozrienije i otkrowienije. Rieligioznaja filozofija Władimira Sołowjowa i drugije statji*, Pariz 1964.

B. Wyszesaławcew: *Etika Fichtie. Osnowy prawa i nrawstwiennosti w sistiemie transcendentalnoj filozofii*, Moskwa 1914.

B. Wyszesaławcew: *Nicolai Hartmann. Das Problem des geistigen Seins* [rec.], „Put” 1933 nr 40.

B. Wyszesaławcew: *Otwiet moim kritikam*, „Nowyj Żurnal” 1954 nr 38.

B. P. Wyszesaławcew: *Soczinienija*, Moskwa 1995.

M. Zdziechowski: *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1–2, Warszawa 1993.

## Opracowania

W. F. Asmus: *Władimir Sołowjow*, Moskwa 1994.

N. A. Bierdiajew: *pro et contra* [red.] A. A. Jermiczow, Sankt-Pietierburg 1994.

S. N. Bułgakow: *Czto dajot sowriemiennomu soznaniu filozofija Władimira Sołowjowa?* [w:] *Kniga o Władimirie Sołowjowie* [red.] B. W. Awierin, D. Bazanowa, Moskwa 1991.

S. N. Bułgakow: *Zagadocznyj myslitel* [w:] *idem: Soczinenija w dwuch tomach*, t. 1–2, Moskwa 1993, t. 2.

S. C. Calian: *The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaev*, Leiden 1965.

S. S. Chorużyj: *Posle pierierywa. Puti russkoj filozofii*, Sankt-Pietierburg 1994.

S. Chorużyj: *O starom i nowom*, Sankt-Pietierburg 2000.

O. Clarke: *Introduction to Berdyaev*, London 1950.

E. W. Clowes: *The Revolution of Moral Consciousness. Nietzsche in Russian Literature 1890–1914*, DeKalb 1988.

M. Carlson: *Gnostic Elements in the Cosmogony of Vladimir Soloviev*, [w:] *Russian Religious Thought*, [red.] J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, London, Madison 1996.

H. Dahm: *Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. A Contribution to the History of Phenomenology*, Dordrecht 1975.

J. Diec: *Koncepcja kultury Sergiusza Hessena*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 1998 nr 43.

T. B. Długacz: *M. Chagiemiejstier. Nikołaj Fiedorow. Żyzniennyj put', trudy, wlijanije* [rec.], „Woprosy Filozofii”, 1991, nr 4.

J. Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002.

S. W. Dworjanow: *Boris Wyszesławcew o poznaniu Absoluta*, [www.philosophy.ru/library/dvor/vysh.html](http://www.philosophy.ru/library/dvor/vysh.html).

G. P. Fiedotow: *Bierdiajew-myslitel* [w:] N. Bierdiajew: *Samopoznaniye*, Moskwa 1991.

G. P. Fiedotow: *Swiatyje driewniej Rusi*, Paris 1985.

G. P. Fiedotow: *Ob antichristowom dobrze* [w:] *idem: Lico Ros-sii. Sbornik statiej* (1918–1931) [pierwodruk w: „Put” 1926 nr 5].

J. Filek: *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001.

W. P. Filatow: *Priediśtowije* [w:] N. O. Łoskij: *Uczenije o pieriewopłoszczennii. Intuitiwizm*, Moskwa 1992.

A. Filonienko: *Lew Szestow*, przeł. z franc. I. W. Radczenko [w:] *Istorija russkoj litieratury XX wiek. Sieriebrianyj wiek* [red.] Ż. Niwa, I. Serman, W. Strada, Je. Etkind, Moskwa 1995.

G. Fłorowski: *Puti russkogo bogostowija*, Paryż 1988.

P. P. Gaidenko: *The Philosophy of Freedom of Nikolai Bier-diaev* [w:] *Russian Thought After Communism. The Recovery of a Philosophical Heritage*, [red.] J. P. Scanlan, Armonk–New York–London 1994.

P. P. Gajdienko: *Czełowiek i czełowieczestwo w uczeniu W. S. Sołowjowa*, „Woprosy Filozofii”, 1994 nr 6.

P. Gajdienko: *Ierarchiczeskij piersonalizm N. O. Łoskogo* [w:] N. O. Łoskij: *Czuwstwiennojaja, intielektualnojaja i misticzeskaja intuicyja*, Moskwa 1995.

P. P. Gajdienko: *Iskuszenije dialektikoj: pantieisticzeskije i gnosticzeskije motiwy u Giegiela i Wł. Sołowjowa*, „Woprosy Filozofii”, 1998 nr 4.

R. A. Galcewa: *Oczerki russkoj utopicznejej mysli XX wieka*, Moskwa 1992.

M. Gieller: *Andriej Płatonow w poiskach szcztastja*, Paryż 1982.

A. N. Gołubiew, L. W. Konowałowa: *Władimir Sołowjow i jego nrawstwiennojaja filozofija* [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdani-je dobra*, Moskwa 1996.

M. van Goubergen: *Concerning Lev Shestov's Conception of Ethics*, „Studies in East European Thought”, 1995 nr 48.

R. F. Gustafson: *Soloviev's Doctrine of Salvation* [w:] *Russian Religious Thought*, [red.] J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, London, Madison 1996.

M. Hagemeister: *Russian Cosmism in the 1920s and Today* [w:] *The Occult in Russian and Soviet Culture*, [red.] B. G. Rosenthal, London 1997.

B. W. Jemieljanow, A. I. Nowikow: *Russkaja fitosofija sieriebrijanogo wieka*, Jekatierinburg 1995.

A. A. Jermiczow: *Filozofia zachodnioeuropejska i filozofia rosyjskiego renesansu*, przeł. S. Mazurek, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 1998 nr 43.

W. Jerofiejew: *Odna no płomiennaja strast' Lwa Szeszowa* [w:] L. Szeszow: *Izbrannyje soczinienija*, Moskwa 1993.

G. L. Kline: *Religious and Anti-Religious Thought in Russia*, Chicago 1968.

D. L. Klajn [G. L. Kline]: *Spor o rieligioznoj fitosofii: L. Szeszow protiv W. Sołowjowa* [w:] *Russkaja rieligiozno-fitosofskaja mysl XX wieka* [red.] N. P. Połtorackij, Pittsburg 1975.

L. Koehler: *N. F. Fedorov: The Philosophy of Action*, Pittsburgh 1979.

J. D. Kornblatt: *Soloviev on Salvation: The Story of the „Short Story of the Antichrist”* [w:] *Russian Religious Thought*, [red.] J. D. Kornblatt, R. F. Gustafson, London, Madison 1996.

A. P. Kozyriew: *Smysl lubwi w fitosofii Władimira Sołowjowa i gnosticzeskije paralleli*, „Woprosy Filozofii”, 1995 nr 7.

A. Kożew [A. Kojève]: *Rieligioznaja mietafizika Władimira Sołowjowa*, przeł. W. Kozyriew, [w:] „Woprosy Filozofii”, 2000 nr 3.

J. Krasicki: *Bóg, człowiek, zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003.

W. Krzemień: *Filozofia w cieniu prawostawia*, Warszawa 1979.

A. M. Lane: *Nietzsche Comes to Russia: Popularization and Protest in the 1890s* [w:] *Nietzsche in Russia*, [red.] B. G. Rosenthal, Princeton 1986.

S. A. Lewickij: *Oczerki po istorii russkoj fitosofskoj i obszczestwiennej mysli*, t. 1–2, Frankfurt / Main, 1981.

S. A. Lewickij: *Boris Pietrowicz Wyszestawcew* [w:] B. P. Wyszestawcew: *Soczinienija*, Moskwa 1995.

L. M. Łopatin: *Fitosofskoje mirosoziercanije W. S. Sołowjowa* [w:] *idem: Fitosofskije charakteristiki i rieczki*, Moskwa 1995.

- A. F. Łosiew: „*Najboleje sołowjowskoje*” *proizwiedienije* [w:] W. S. Sołowjow: *Oprawdanie dobra*, Moskwa 1996.
- N. O. Łoskij: *Istorija ruskij filozofii*, Moskwa 1991.
- W. Łoskij: *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- R. Łużny: *Mysł filozoficzna Mikołaja Fiodorowa. W kręgu pi-sarzy rosyjskich XIX i XX wieku*, „Przegląd Humanistyczny”, 1982 nr 1–2.
- E. Matuszczyk: *Mikołaja Bierdiajewa koncepcja obiektywizacji*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, 1998 nr 43.
- E. Matuszczyk: *O wolności według M. A. Bierdiajewa* [w:] M. Bierdiajew: *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Białystok 1995.
- I. Masing-Delic: *Abolishing Death: A Salvation Myth of Russian Twentieth-Century Literature*, Stanford 1992.
- J. M. Mc Lachlan: *The Desire to be God. Freedom and the Other in Sartre and Berdyaev*, New York 1992.
- I. Mejendorf: *Wizantija i moskowskaja Rus'*, Paris 1990.
- Cz. Miłosz: *Science fiction i przyjście Antychrysta* [w:] *idem: Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej 1931–1983*, [red.] K. Piwnicki [właśc. K. Kopczyński], Warszawa 1985.
- Cz. Miłosz: *Szestow albo czystość rozpaczy* [w:] *idem: Poszukiwania. Wybór publicystyki rozproszonej*, [red.] K. Piwnicki [właśc. K. Kopczyński], Warszawa 1985.
- K. Moczulskij: *Władimir Sołowjow. Żyżń i uczenie* [w:] *idem: Gogol. Sołowjow. Dostojewskij*, Moskwa 1995.
- L. M. Moriewa: *Lew Szestow*, Leningrad 1991.
- N. W. Motroszyłowa: *Wł. Sołowjow i F. Nicsze. Poisk nowych fitosofskich paradig* [w:] *Fridrich Nicsze i fitosofija w Ros-sii. Sbornik statiej*, [red.] N. W. Motroszyłowa, Ju. W. Sinieokaja, Sankt-Pietierburg 1999.
- Ł. K. Nagornaja: *Bogoczetowieczestwo w ruskij religioznoj fitosofii (sieriedina XIX-naczato XX ww)*, Barnauł 1994.
- Na rubieże epoch. Iz istorii ruskij eticzeskoj mysli konca XIX–XX wieku*, [red.] N. M. Awierin, G. A. Gontariew, H. I. Drobzew, Tambow 1996.

A. Niebolsin: *B. P. Wyszestawcew* [w:] *Russkaja religiozno-filozofskaia mysl XX wieka. Sbornik statiej*, [red.] N. Połtorackij, Pittsburg 1975.

*Nietzsche in Russia*, [red.] B. G. Rosenthal, Princeton 1986.

F. Nucho: *Berdyaeu's Philosophy: The Existentialist Paradox of Freedom and Necessity*, New York 1966.

M. Olszewski: *Bóg a zło w myśli Tomasza z Akwinu* [w:] *Studia z dziejów filozofii zła*, [red.] R. Wiśniewski, Toruń 1999.

R. Paradowski: *Mikołaj Bierdiajew i Fiodor Stiepun o wolności. Wolność jako wierność* [w:] *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, red. R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002.

J. Pawlak: *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*, Toruń 1996.

J. Pawlak: *Łoski Mikołaj* [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 1, [red.] A. de Lazari, Łódź 1999.

J. Pawlak: *Problem zła w filozofii Mikołaja Łoskiego* [w:] *Studia z dziejów filozofii zła*, red. R. Wiśniewski, Toruń 1999.

J. Pawlak: *Twórczość emigracyjna Mikołaja Łoskiego* [w:] *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, [red.] R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002.

A. Pomorski: *Duchowy proletariusz. Przyczynek do dziejów la-markizmu społecznego i rosyjskiego kosmizmu XIX–XX wieku (na marginesie antyutopii Andrieja Płatonowa)*, Warszawa 1996.

H. Paprocki: *Wyszestawcew Borys* [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 2, [red.] A. de Lazari, Łódź 1999.

B. Pasek: *Typologia świadomości moralnej w etyce Mikołaja Bierdiajewa*, „Slavia Orientalis”, 1997 nr 4.

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

G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992.

G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow a Mikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne*, „Slavia Orientalis”, 1989 nr 3–4.

O. S. Pugachev: *The Problem of Moral Absolutes in the Ethics of Vladimir Solov'ev*, „Studies in East European Thought”, 1996 nr 48.



R. E. Puł [R. A. Poole]: *Russkaja dialektika między nieoidializmom i utopizmom (Otwiety W. S. Sołowjowu)*, „Woprosy Filozofii”, 1995 nr 1;

E. L. Radłow: *Uczenije Wł. Sołowjowa o swobodie woli*, Sankt-Pietierburg 1911.

M. Rajew: *Rossija za rubieżom. Istorija kultury russkoj emigracyi 1919–1939*, Moskwa 1994.

W. Sapow: *Filosof priebrazonnogo Erosa* [w:] B. P. Wyszelsławcew: *Soczinienija*, Moskwa 1995.

P. A. Saprnow: *Russkaja filozofija. Opyt tipologiczeskoj charakteristiki*, Sankt-Pietierburg 2000.

A. Sawicki: *Absurd, rozum, egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa*, Kraków 2000.

D. Shlapentokh: *Bolshevism as a Fedorovian Regime*, „Cahiers du Monde Russe”, octobre–novembre 1996.

S. Siemionowa: *Nikołaj Fiodorow. Tworczestwo żywni*, Moskwa 1990.

S. G. Siemionowa: *Filozofija woskrieszenija N. F. Fiodorowa* [w:] N. F. Fiodorow: *Sobranije soczinienij w czetyrioch tomach*, [red.] A. G. Gaczewa, S. G. Siemionowa, t. 1–4, Moskwa 1995–1999, t. 1.

Ju. W. Sinieokaja: *Rubież wiekow: russkaja sud’ba swierchczelowieka Nicsze* [w:] *Fridrich Nicsze i filozofija w Rossii. Sbornik statiej*, [red.] N. W. Motroszyłowa, Ju. W. Sinieokaja, Sankt-Pietierburg, 1999.

H. Slaatte: *Personality, Spirit and Ethics. The Ethics of Nicholas Berdyaev*, New York 1997.

S. M. Sołowjow: *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986.

W. Stanisławski: „Rycerz przegranej sprawy?” *Kontakty Dymitra Filozofowa z polskimi elitami kulturalnymi* [w:] *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, [red.] R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002.

F. Stiepun: *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo* [w:] idem: *Życie i twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999.

F. Stiepun: *Tragedia twórczości (Friedrich Schlegel)* [w:] idem: *Życie a twórczość*, przeł. W. Sawicki, Warszawa 1999.

M. Styczyński: *Umiłowanie przyszłości albo filozofia spraw ostatecznych. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 2001.

M. Styczyński: *Neokantysta Sergiusz Hessen* [w:] *Między reformą a Rewolucją* [red.] W. Rydzewski, A. Ochotnicka, Kraków 2004.

J. Sutton: *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment*, London 1988.

W. P. Szestakow: *Filozofija lubwi w Rossii* [w:] idem: *Eschatologija i utopija. Oczerki russkoj filozofii i kultury*, Moskwa 1995.

T. Špidlik: *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000.

A. Teskey: *Platonov and Fyodorov: The Influence of Christian Philosophy on a Soviet Writer*, Avburg, Amersham 1982.

Je. N. Trubieckoj: *Mirosoziercanije W. W. Sołowjowa*, t. 1–2, Moskwa 1995.

*Vladimir Solov'ev: Reconciler and Polemicist. Selected Papers of the International Vladimir Solov'ev Conference held at the University of Nijmegen, the Netherlands, in September 1998* [red.] W. van der Bercken, M. de Courten, E. van der Zweerde, Leuven, Paris 2000.

A. Walicki: *Filozofia prawa rosyjskiego liberalizmu*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 1991.

A. Walicki: *Mesjanizm i filozofia narodowa w okresie renesansu filozoficzno-religijnego w Rosji a romantyczny model Polski* [w:] *Między reformą a rewolucją*, [red.] W. Rydzewski, A. Ochotnicka, Kraków 2004.

A. Walicki: *Mój łódzki Mistrz i pluralizm wartości*, „Res Publica Nowa”, 2001 nr 9.

A. Walicki: *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.

A. Walicki: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973.

Z. Wieczorek: *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*, Kraków 2005.

*W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa* [red.] W. Rydzewski, M. Kita, Kraków 2002.

C. Wodziński: *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szesz-towa*, Warszawa 1991.

O. D. Wołkogonowa: *Obraz Rosji w filozofii ruskogo zaru-biezia*, Moskwa 1998.

G. M. Young jr.: *Fedorov's Transformations of the Occult* [w:] *The Occult in Russian and Soviet Culture*, [red.], B. G. Rosen-thal, London 1997.

G. M. Young Jr.: *Nikolai F. Fedorov: An Introduction*, Bel-mont 1979.

G. M. Young Jr.: *Toward the New Millenium: Ideas of Resur-rection in Fedorov and Solovev* [w:] *Russian Thought after Com-munism. The Recovery of a Philosophical Heritage*, red. J. P. Scanlan, Armonk, London 1994.

T. D. Zakydalsky: *Fedorov's Critique of Nietzsche, the „Eternal Tragedian”* [w:] *Nietzsche in Russia* [red.] B. G. Rosenthal, Prin-ceton 1986.

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.

A. F. Zamalejew: *Lekcyi po istorii ruskkoj filozofii*, Sankt-Pie-tierburg 1994.

M. Zdziechowski: *Wybór pism*, Kraków 1993.

W. W. Zienkowskij: *Istorija ruskkoj filozofii*, t. 1–4, Leningrad 1991.

## Indeks osób

### A

- Aleksiejew, P. W. 168  
Ambroży Starzec 128 Arystoteles  
122, 185, 246 Askoldow,  
Siergiej 110  
Augustyn z Hippony, św. 74, 87,  
223  
Awierin, Boris, 71

### B

- Bäcker, Roman 140  
Baudouin, Charles 181  
Bazanowa, Darja 71  
Bergson, Henri 112  
Bieliński, Wissarion 241, 251  
Bierdiajew, Nikołaj 6,7, 8, 11,  
13, 14, 15, 18, 19, 22, 25, 29,  
30, 31,54, 84, 108, 126, 133,  
136, 143, 148, 169, 170, 189,  
190, 195–228, 230, 231, 234,  
240, 244, 251, 253, 255, 257,  
258, 259, 261, 262, 264, 266,  
268  
Boehme, Jakub 196, 198, 228  
Bułgakow, Siergiej 13, 21, 56, 71

### C

- Camus, Albert 246  
Chmielewski, Jacek 249  
Comte, August 79  
Czaadajew, Piotr 170  
Czechow, Anton 233, 238

### D

- Dahm, Helmut 268  
Damiani, Pietro 255  
Dante, Alighieri 127  
Demokryt 236  
Dilthey, Wilhelm 145  
Dionizy Areopagita 185  
Dobieszewski, Janusz 59, 61,62,  
102  
Dostojewski, Fiodor 18, 24, 58,  
60, 102, 106,109, 110, 123,  
149, 153, 155, 158, 159, 160,  
162, 163, 164, 196, 233, 237,  
241, 247, 251, 253, 267  
Duns Szkot 255  
Dworjanow, S. W. 170,194  
Dzierżyński, Feliks 196

**E**

Etkind, Efim (Etkind, Je.) 231

**F**

Fichte, Johann Gottlieb 89, 153,  
154, 155, 157, 169, 170, 172,  
173, 174, 175, 185, 264, 265,  
266

Fiedotow, Giorgij 6, 7, 14, 161,  
162

Filek, Jacek 268

Filatow, Władimir 107, 110

Filonienko, Aleksis 231, 235, 243,  
246, 247

Filosofow, Dymitr 140

Fiodorow, Nikołaj 6, 13, 18–57,  
73, 215, 242, 251, 257, 258,  
259, 261, 262, 265, 266

Florowski, Giorgij 11, 26, 27,  
29, 56, 59, 63, 72, 73, 104

Frank, Siemion 11, 13, 19, 263,  
264

Freud, Zygmunt 127, 185, 186

**G**

Gaczewa, A. G. 20, 51

Gajdienko, Piama 78, 79, 107,  
111, 124, 136, 198, 203

Galcewa, R. A. 230, 232, 242,  
250, 251

Gersenzon, Michaił 13

Gogol, Nikołaj 58

Gombrowicz, Witold 242

Goubergen, Martine van 250

Grzegorz z Nyssy 177

Gieller, Michaił 19

Gołubiew, A. N. 61

Guze, Joanna 246

**H**

Hartmann, Nicolai 87, 88, 110,  
130, 146, 170, 187, 188, 192,  
202, 228, 264, 267, 268

Hayek, Friedrich, von 171

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
145, 173, 174, 243

Heidegger, Martin 196

Hercen, Aleksandr, 170

Hessen, Sergiusz (Giessen,  
Siergiej) 6, 11, 106, 135,  
140–167, 257, 258, 259, 260,  
261, 262, 265, 266, 267

**I**

Ibsen, Henryk 217

Iljin, Iwan 7, 134, 263, 264

Iwanow, Wiaczesław 240

Izgojew, Aleksandr 13

**J**

Jermiczow, Aleksander 265

Jerofiejew, Wiktor 243, 246,  
251, 254

Jezus Chrystus 90

**K**

Kamieniew, Lew 196

Kant, Immanuel 22, 50, 51,  
67, 86, 88, 89, 91, 152, 153,  
154, 155, 156, 157, 164, 173,  
175, 188, 206, 228, 264, 265,  
268

Karpus, Zbigniew 140

Karsawin, Lew 127, 204

Kartezjusz 22, 171, 179

Karsov, Nina 232

Katon Młodszy 193

Kierkegaard, Søren 231, 234,  
236, 240, 241, 243, 245, 247,  
249, 250, 253

Kistiakowskij, Bogdan 13

Kleist, Heinrich von 239

Kline, George L. (Kłajn, D. L.)  
230, 235, 236

Koehler, Ludmila 19

Kojève, Alexandre (Kozew, A.)  
69, 70, 71, 72, 79, 84

Konowałowa, L. W. 61

Kozłow, Aleksiej 110

Kozyriew, W. 59

Krasicki, Jan 62, 70, 72, 73, 74

Kraśniński, Zygmunt 102

Krzemieniowa, Krystyna 16

## L

Lazari, Andrzej de 111, 168

Lane, Ann M. 77, 78

Lang, Fritz 32

Lawrence, David Herbert 223,  
225

Leibniz, Gottfried Wilhelm 110,  
113, 191, 204

Leontjew, Konstantin 249, 267

Leukipp 236

Lewickij, Siergiej 22, 54, 68, 72,  
76, 107, 108, 111, 113, 117,  
136, 168, 170

Lukashevich, Stephen 19

Luter, Marcin 207, 231

Lutosławski, Wincenty 114

Lytard, Jean Francois 20

## Ł

Łopatin, Lew 76, 110

Łosiew, Aleksiej 61, 100

Łosskij, Mikołaj 6, 7, 37, 54,  
85, 107–139, 143, 144, 168,  
170, 179, 204, 255, 257, 259,  
260, 261, 262, 265, 266, 267,  
268

Łosskij, Władimir 161

Łużny, Ryszard 19

## M

Maksym Wyznawca 185

Marquard, Odo 16

Masing-Delic Irene 19, 21, 24,  
28, 29, 31, 46, 47

Matuszczyk, Ewa 198

Mazurek, Sławomir 11, 16, 104,  
159, 167, 229, 265

Michał Anioł 190

Mikołaj z Kuzy (Kuzańczyk)  
145, 170, 173

Miller, Henry 223

Miłosz, Czesław 101, 233, 244

Moczulskij, Konstantin 59, 68,  
71, 73, 74, 78, 79 84

Moriewa, L. M. 231, 232

Motroszyłowa N. W. 77, 78

## N

Nabuchodonozor 176

Nagornaja, Ł. 84, 86

Niebolsin, Arkadij 168, 171, 185

Nieczajew, Siergiej 12

Nietzsche, Friedrich Wilhelm

22, 30, 50, 51, 52, 77, 78,  
154, 155, 158, 196, 211, 228,  
230, 232, 233, 237, 239, 241,  
243, 246, 248, 249, 253, 264,  
266, 267, 268

Nivat, Georges (Niwa, Ż.) 231

Norwid, Cyprian Kamil 192  
Nowgorodcew, Paweł 10, 11

## O

Ochotnicka, Anika 141

## P

Paprocki, Henryk 168  
Pascal, Blaise 171, 179, 231, 241  
Pasternak, Borys 18  
Patarski, Metody 185  
Paweł, św. 181, 182, 207  
Pawlak, Józef 111, 121, 122,  
136, 137  
Peterson, Nikolaïj, 19  
Piotr I 221  
Piwnicki, Konrad (Kopczyński,  
K.) 101, 233  
Platon 145, 150, 151, 185, 207,  
246  
Plotyn 145, 173, 248  
Płatonow, Andriej 18, 19  
Połtorackij, Nikolaïj 168  
Poole, R. A (Puł, R. E) 10, 11  
Pomorski, Adam, 19, 33  
Przebinda, Grzegorz 19, 68, 78  
Pugachev, Oleg Sergeevich 73

## R

Radczenko, I. W. 231  
Radłow, Ernest 87  
Rafael 150, 151  
Rajew, Mark 140  
Rousseau, Jean Jacques 148,  
152, 225  
Rosenthal, Bernice Glatzer 50,  
77, 266  
Rożanow, Wasilij, 223, 225

Russell, Ken 60  
Rydzewski, Włodzimierz 141

## S

Sapow, W. 168, 170  
Sapronow, P. A. 231  
Sawicki, Adam 247, 250  
Sawicki, Włodzimierz 197, 265  
Scanlan, James P. 198, 229  
Scheler, Max 87, 121, 130, 133,  
155, 157, 170, 187, 202, 204,  
228, 264, 267, 268  
Schelling, Friedrich Wilhelm  
Joseph 59, 72  
Schiller, Friedrich 91  
Schlegel, Friedrich 195, 197  
Schopenhauer, Arthur 81, 86,  
88, 154, 158  
Szczeniecka, Maria 161  
Serman, Ilia 231  
Siemionowa, Swietłana 18, 19,  
20, 21, 24, 25, 26, 27, 29, 31,  
40, 41, 43, 48, 51, 54, 55, 56  
Sinieokaja, Ju. W. 77, 78  
Silesius, Angelus 196, 228  
Sokrates 22, 92, 192, 207, 244  
Sołowjow, Władimir 6, 9, 11, 13,  
18, 19, 27, 51, 52, 53, 58–106,  
111, 127, 144, 145, 149, 155,  
156, 160, 162, 163, 164, 170,  
196, 223, 230, 234, 247, 255,  
257, 258, 259, 261, 262, 265,  
266, 268  
Sorski, Nił, św. 161  
Spinoza, Baruch 244  
Stanisławski, Wojciech 140  
Stawiński, Janusz 59, 94, 141,  
230

- Stempowski, Jerzy 22  
 Stiepun, Fiodor 126, 197, 265  
 Stirner, Max 22, 52  
 Strada, Vittorio (Strada, W.) 231  
 Struwe, Piotr 13  
 Sutton, Jonathan 87  
 Styczyński, Marek 141  
 Szechter, Szymon 232  
 Szekspir, William 241  
 Szestow, Lew Isaakowicz  
 (Szwarcmann, L. L.), 6, 7, 15,  
 59, 108, 109, 131, 143,  
 229–256, 257, 258, 259, 261,  
 262

**T**

- Teskey, Ayleen 19, 26, 31  
 Tołstoj, Lew 8, 18, 24, 51, 52,  
 53, 132, 144, 149, 158, 208,  
 217, 222, 225, 230, 232, 237,  
 239, 241, 243, 248  
 Tomasz z Akwinu, św. 74, 152  
 Trubieckoj, Jewgienij 10, 11, 61,  
 100

**W**

- Walicki, Andrzej 19, 20, 22, 32,  
 39, 40, 48, 59, 60, 72, 94,

- 141, 142, 145, 146, 149, 155,  
 167, 230, 259  
 Wieczorek, Zbigniew 146  
 Wielickowski, Paisjusz, św. 161  
 Wiśniewski, Ryszard 122  
 Wodziński, Cezary 253  
 Wyszewlawcew, Borys 6, 7, 8,  
 14, 87, 126, 143, 168–194,  
 251, 257, 258, 259, 260, 261,  
 262, 264, 266, 267

**Y**

- Young, George M. 19, 21, 23,  
 24, 25, 36, 38, 40, 41, 51

**Z**

- Zakydalsky, Taras D. 50, 51, 52,  
 229, 251  
 Zamalejew, A. F. 168  
 Zdziechowski, Marian 58, 69,  
 70, 71, 72, 73, 140  
 Zienkowskij, Wasilij 7, 8, 22, 23  
 27, 31, 36, 107, 109, 110,  
 113, 117, 121, 145, 146, 164,  
 168, 250, 252, 256



## Spis treści

Wprowadzenie. Moralność rewolucyjna i rewolucja moralna	5
Kosmiczna pascha (Mikołaj Fiodorow) <i>(Księga pustelnika. Patrofagia i wskrzeszenie. Homo sepeliens. Kosmos, cywilizacja, złoto. Antytanatyczna dyktatura. Nowa etyka. Łaska i przyroda)</i> .....	18
Ścieżki Bogoczołwieczeństwa (Włodzimierz Sołowjow) <i>(Światowiec i prorok. Misja filozofii moralnej. Wina Mądrości. Chrześcijański nadczłowiek. Kłopoty z wolnością. Etyka reintegracji. Teokracja i wielki wybór)</i> .....	58
Heroiczny ewolucjonizm (Nikołaj Łoski) <i>(Ostatni monadolog. Dwa królestwa. Fenomenologia Szatana i peregrynacje monad. „Złożone zjawisko miłości”. Teonomiczna etyka odpowiedzialności)</i> .....	107
Rewindykacja miłości (Sergiusz Hessen) <i>(Drugie dno transcendentalizmu. Osoba, wolność, kultura. Historia filozofii moralnej. Rewindykacja miłości. Od strony moralności)</i> .....	140
Charis i charisma (Borys Wyszestawcew) <i>(Intuicja i dialektyka. Paradoks prawa. Rebelia ciała i ducha. Eros ukrzyżowany)</i> .....	168

Ewangelia twórczości (Mikołaj Bierdiajew) ( <i>System Schlegla. Prorok wolności. Trzy stadia. Pareneza duchowego arystokraty</i> ) .....	195
Błogosławieństwo rozpaczy (Lew Szestow) ( <i>Proroctwo z podziemia. Upadek w wiedzę. Doświadczenie rozpaczy. Przeciw filozofom. Wiara i filozofia. Bez gwarancji zbawienia</i> ) .....	229
Zakończenie. Rosyjski renesans, rewolucja moralna i współczesność .....	257
Bibliografia .....	271
Indeks osób .....	282



Świadomi  
jałowości utopizmu,  
podejrzewający,  
że przyzwolenie na zło  
staje się czymś powszechnym,  
i wciąż odmawiający na nie przyzwolenia,  
rosyjscy myśliciele religijni  
w pierwszej połowie XX wieku  
znajdowali się w sytuacji  
w jakiś sposób zapowiadającej  
sytuację współczesnego człowieka,  
po zatamaniu się komunizmu  
narażonego  
na podobne wątpliwości i pokusy.  
Łoski, Hessen, Wyszestawcew,  
Bierdiajew i Szestow,  
podobnie jak prekursorzy  
rosyjskiego renesansu  
– Fiodorow i Sołowjow –  
zastanawiali się,  
do jakiego stopnia człowiek  
może przeobrazić się moralnie  
i przez to przyczynić  
do naprawy świata,  
a także,  
jaką rolę mogłaby odegrać  
w tym procesie  
nowatorska i śmiała filozofia moralna.  
Istotnym elementem ich koncepcji  
stała się, głoszona otwarcie  
lub wpisana w nie implicite,  
występująca w wielu wariantach,  
głęboko ujęta idea  
moralnej rewolucji.



ISBN 83-7388-085-2