

Przestrzenie przechowywania. Genealogia postsekularnego imaginarium i wrażliwości religijnej w obszarze poradzieckim

Maria Rogińska

TEKSTY DRUGIE 2025, NR 6, S. 128–151

DOI: 10.18318/td.2025.6.7 | ORCID: 0000-0002-0577-7965

Wprowadzenie

Społeczeństwa poradzieckie, uważa José Casanova, należy zaliczyć do prawdziwie postsekularnych. Po pierwsze, dlatego że – w odróżnieniu od wielu krajów zachodnich – naprawdę doświadczyły one epoki sekularnej. Po drugie, społeczeństwa te korygują dzisiaj swoje sekularne przeoczenia. Nie tylko polepszyły się stosunki między państwem a Kościołem, ale też pojawił się pluralizm w życiu społecznym, a ludzie o światopoglądach świeckich i religijnych uczą się od siebie nawzajem i wzajemnie się uznają¹. Projekt postsekularny jest w takiej wersji projektem pocieszającym². Zapowiada on budowanie

- 1 J. Casanova, *The Making of a Postsecular Society. A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, „Politics and Religion Journal” 2015, t. 9, nr 2. Jest to recenzja książki Massima Rosatiego o tym samym tytule (Ashgate, Farnham 2015).
- 2 Można go postawić w jednym szeregu z innymi „ratowniczymi” propozycjami, które w ostatnich latach powstają w odpowiedzi na potrzebę przekroczenia postmodernistycznej „negatywności” oraz tworzenia wizji badawczej wspierającej możliwe formy współzycia

Niniejszy artykuł powstał dzięki wsparciu grantu R64145/CN062 przyznanego przez Uniwersytet Oksfordzki (projekt „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe” finansowany przez John Templeton Foundation). Część badań była wykonana w ramach grantu SFRSG/01/104 przyznanego przez Templeton Religion Trust przez International Research Network for the Study of Science and Belief in Society (INSBS). Opinie wyrażone w publikacji są opiniami autorki i niekoniecznie odzwierciedlają poglądy John Templeton Foundation i Templeton Religion Trust.

Maria Rogińska – dr, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Jej badania koncentrują się na imaginarium religijnym oraz relacji między nauką a religią w Europie Środkowej i Wschodniej. Beneficjentka grantów Templeton Religion Trust, John Templeton Foundation oraz Catholic Record Society. Junior Visiting Fellow in Science and Religion w Campion Hall na Uniwersytecie Oksfordzkim (2021/2022, 2022/2023). Ostatnio opublikowała m.in. książkę *Przyrodnicy o nadprzyrodzonym. Światopoglądy fizyków i biologów z Polski i Ukrainy* (2021). Kontakt: mariaroginska@gmail.com.

nowych partnerskich relacji i dialogu między stroną sekularną i religijną, a zatem wskazuje na możliwość rozwiązania dwóch głównych problemów pojawiających się w debatach o religii w nowoczesności. Zmiany te pozwalają zachować kwestie duchowe w społeczeństwie – i dają nadzieję na jego jedność w obliczu konfliktów i upadku systemów politycznych.

Pod tym względem projekt postsekularny wpisuje się w wysiłki ojców socjologii, którzy reagowali na lęki wstrząsające światem zachodnim, gdy rozpadał się porządek społeczny uprawomocniony religijnie. Po ogłoszeniu liberalnego końca historii³, a potem po atakach na World Trade Center (11 września 2001 roku) debata postsekularna nieodmiennie wraca do starych pytań Émile'a Durkheima. W jaki sposób społeczna solidarność może zostać zachowana, mimo pluralizmu współczesnych społeczeństw, głęboko podzielonych przez doktryny religijne, filozoficzne i moralne?⁴ Czy sacrum ponowoczesne może nadal wyrażać jakąkolwiek „głęboką gramatykę” społeczeństwa?⁵ Czy możliwa jest osmoza języka religijnego i sekularnego, nauki i wiary, w świecie po 11 września?⁶

Niektóre poradzieckie społeczeństwa wydają się dostarczać tutaj cennego przykładu. Przetrzywały trzęsienia ziemi – zarówno zniszczenie, jak śpiewano w *Międzynarodowce, do основанья* („do fundamentów”) świata imperium rosyjskiego na początku XX wieku, jak i kolejne dewastacje świata radzieckiego i ateistycznego, pod koniec tegoż wieku. Ale społeczeństwa te odrodziły się wraz ze swoimi religiami. Na dodatek niezwykle eksperyment, jaki zafundowała ludzkości władza radziecka, pozwał na testowanie rozmaitych wymiarów tego historycznego zjawiska, kluczowych dla hipotezy postsekularnej.

W niniejszym artykule chcę przyrzeć się jednemu z nich, który dostrzegłam najpierw we własnych badaniach nad problematyką ukraińską, ale który być może ma znaczenie bardziej uniwersalne. Casanova uważa ten religijnie pluralistyczny kraj, gdzie przed rosyjską agresją kooperacja i konkurencja różnych denominacji religijnych tworzyła specyficzny polifoniczny ład, za

dla podmiotów skonfliktowanych (por. E. Domańska, *Historia ratownicza*, „Teksty Drugie” 2014, nr 5).

3 F. Fukuyama, *Koniec historii*, Znak, Kraków 2009.

4 J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

5 M. Rosati, *The Making and Representing of Society. Religion, the Sacred and Solidarity among Strangers in a Durkheimian perspective*, „Journal of Classical Sociology” 2003, t. 3, nr 2, s. 174.

6 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9 (586), s. 8-21.

wzorcowe społeczeństwo postsekularne⁷. Jednak chciałabym zwrócić uwagę na nieco inny wymiar postsekularnej solidarności społecznej, pozwalający uchwycić kolejne kwestie diagnostyczne.

Należy od razu powiedzieć, czym ten wymiar nie jest. Nie będę mówić o solidarności osiągananej w przestrzeni publicznych dialogów i wyrażanej w kategoriach komunikacji społecznej. Wiele słynnych debat, jak ta prowadzona przez Jürgena Habermasa i Josepha Ratzingera⁸, pragnie osiągnąć „osmozę” na drodze pogłębionej dyskusji, podczas której obie strony szlifują swoje narzędzia intelektualne. Nie chodzi także o inne poszukiwania postsekularne: nowego języka teologii i formuły zgody chrześcijańskiej, platformy porozumienia moralnego, czy też fundamentów europejskiej tożsamości. Co więcej, wymiar, o którym mowa, nie jest na pierwszy rzut oka użyteczny i nie zaspokaja, przynajmniej tradycyjnie pojętej, potrzeby przebudowy porządku społecznego. Nie jest ani zauważalnie moralny, ani do końca racjonalny. Jeśli ma stanowić inspirację dla humanistyki postsekularnej, to z zastrzeżeniem, że jego aksjologiczne i epistemologiczne podstawy nie mają oczywistej artykulacji i powinny dopiero zostać wydobyte w badaniu empirycznym. A jednak wymiar ten świadczy o swoistym zestrojeniu, i to zestrojeniu – niech nawet tylko potencjalnie – religijnym⁹.

W odniesieniu do tego zagadnienia będę używać kategorii „imaginarium”, lecz w znaczeniu innym niż zaprezentowane w słynnych pracach Charlesa Taylora czy Corneliusa Castoriadis¹⁰. Chodzi mi o wyobraźniową formę, która organizuje nasze spojrzenie zarówno na świat społeczny, człowieka, wszechświat, jak i figury boskości. Będę więc mówić o imaginarium zdefiniowanym jako indywidualne obrazy mentalne (o różnym stopniu wyrazistości)

7 X. Казанова, *Українську демократію врятує релігійний плюралізм. Шон Кейсі та Хосе Казанова у програмі Миколи Княжицького*, https://espreso.tv/article/2019/03/09/shon_keysi_khosa_kazanova (30.10.2024).

8 J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, przeł. Brian McNeil, Ignatius Press, San Francisco 2006.

9 Używam tutaj metafory Alfreda Schütza, który jako „zestrojenie” (*tuning-in*) opisuje przedwerbalny proces wzajemnego dopasowania, zachodzący częściowo poza systemami semantycznymi, jak w orkiestrze muzycznej przed występem. To przednarracyjne zestrojenie jest dla Schütza metaforą wielu procesów prowadzących do uzyskania społecznej spójności; zob. A. Schütz, *Making Music Together. A Study in Social Relationship*, „Social Research” 1951, t. 18, nr 1.

10 Ch. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Ma–London 2007; C. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, przeł. Kathleen Blamey, MIT Press, Cambridge, Ma 1987.

odnoszące się do podstawowych struktur rzeczywistości oraz do sacrum, które można uchwycić w socjologicznych badaniach empirycznych. Zamierzam poszukiwać społecznego wymiaru imaginarium.

Zainteresowanie formą kierowało już wyobraźnią socjologiczną założycieli tej dziedziny naukowej, którzy zgadzali się, iż wyobraźnia ta „musi być powiązana z wyobraźnią estetyczną”¹¹, życie społeczne zaś obraca się wokół formy. Współczesna debata wokół imaginarium, trwająca od lat siedemdziesiątych XX wieku, oscyluje między tym, co w nim indywidualne i zbiorowe, zmienne i uniwersalne, historyczne i archetypowe¹². Wyobraźnia, w najbardziej przydatnej dla tego tekstu postaci, pojawia się w socjologicznej refleksji nad estetyką. Życie symboliczne, jak zauważał już Georg Simmel, jest dostępne w społeczeństwie poprzez mediację formy. Tak działa zmysł społeczny ludzi. Jeśli patrzenie na morze wyzwala nas wewnątrznie, to dlatego właśnie, że jego rytmiczne fale przypominają dynamikę życia społecznego¹³, jeśli „dziwaczne piękno” mechanizmów społecznych wzbudza zainteresowanie ze względu na symetrię, to dlatego, że symbolizuje „wewnątrznie zrównoważoną organizację ludzkiej działalności”¹⁴. Poprzez akty wyobraźni, twierdzi Thorstein Veblen, ludzie czerpią przyjemność z ustanawiania społecznego związku między sobą a światem zewnętrznym¹⁵, czy – jak u Stanisława Ossowskiego – człowiekiem a przyrodą¹⁶.

Punktem wyjścia moich dalszych rozważań jest założenie, że akty wyobraźni konstruują i są konstruowane także w wymiarze diachronicznym, a nie tylko synchronicznym. Imaginarium zachowuje ślad doświadczeń historycznych współdzielonych przez całe społeczeństwa, a nawet cywilizacje, w rezultacie tworzy szersze, wspólne pole wrażliwości. Rozważę więc dalej,

11 H. Staubmann, *Aesthetics and Methodology*, w: tegoż, *Sociology in a New Key. Essays in Social Theory and Aesthetics*, Springer International Publishing, Cham 2022, s. 117.

12 Zob. A. Arruda, *Image, Social Imaginary and Social Representations*, w: *The Cambridge Handbook of Social Representations*, red. G. Sammut, E. Andreouli, G. Gaskell, J. Valsiner, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

13 G. Simmel, *Sociability. An Example of Pure, or Formal, Sociology*, przeł. Kurt H. Wolff, w: *The Sociology of Georg Simmel*, red. Kurt H. Wolff, The Free Press, Glencoe, Illinois 1950.

14 G. Simmel, *Sociological Aesthetics*, w: tegoż, *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*, przeł. K.P. Etkorn, Teachers College Press, New York 1968.

15 T. Throntveit, *The Will to Behold. Thorstein Veblen's Pragmatic Aesthetics*, „Modern Intellectual History” 2008, t. 5, nr 3.

16 S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, Kasy Imienia Mianowskiego i IPN, Warszawa 1933.

na jednym przykładzie, czy wymiar wyobrażeń ontologicznych może być rozpatrywany jako podłoże postsekularnej solidarności społecznej.

W odpowiedzi na książkę Massima Rosatiego *The Making of a Post-Secular Society*, w której włoski socjolog szkicuje nowe durkheimowskie podejście do pamięci, pluralizmu i religii, Casanova postuluje, że postsekularna wspólnotowość może się okazać także wspólnotowością postdurkheimowską: o płynnych granicach, wielości centrów i koncepcji sacrum. W tej perspektywie imaginarium staje się ciekawym tematem rozmyślań, gdyż oferuje podobne miejsce wspólne. Ten niezbyt widoczny, trudny do uchwycenia, intymny wymiar przestrzeni mentalnej może odsłonić „płynną” przestrzeń zbiorowej formy i wrażliwości, potencjalnie religijnej i niewątpliwie będącej wynikiem „stopniowej utraty ciężaru” sądów o wszechświecie (Gianni Vattimo¹⁷).

Takie przebliski formy i wrażliwości mogą się ujawnić na przykład w niektórych kontekstach radzieckich. Podstawą będzie dla mnie badanie empiryczne, jakie przeprowadziłam wśród poradzieckich naukowców. Posłużyć się nim jako studium przypadku. Rosati, by móc zbudować swój neodurkheimowski model, proponuje „tymczasowo zamknąć oczy” na to, co go zakłóca, gdyż typ idealny zawsze zakłada „tymczasowe wzięcie w nawias” elementów, które zaciemniają jego klarowność¹⁸. Uczynię podobny krok, zamknę na chwilę oczy na niepełność moich badań i będę przypuszczać, że mogą dotyczyć ogólnych tendencji w społeczeństwach poradzieckich.

Punkt wyjścia: badanie empiryczne

Badania religijności naukowców są szczególnie interesujące w kontekście dyskusji nad postsekularnością, gdyż wprost dotyczą kwestii metafizycznej alternatywy dla nauki rzekomo posiadającej dziś monopol na wiedzę o świecie¹⁹. Analizy powstały jako rezultat empirycznego przyglądania się jednemu z aksjomatów narracji oświeceniowej, zawartej jako „wiedza odziedziczona”²⁰

17 G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. Biografia na cztery ręce*, przeł. K. Kasia, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 79–80; por. też: A. Bielik-Robson, *Deus otiosus: świat, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

18 M. Rosati, *The Making and Representing of Society*, s. 174.

19 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9.

20 J. Hadden, *Toward Desacralizing Secularization Theory*, „Social Forces” 1987, t. 65, nr 3; R. Stark *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion” 1999, t. 60, nr 3.

w teorii sekularyzacji, która bezkrytycznie powtarza niektóre jej tezy i głosi niszczący wpływ nauki na nowoczesną religijność. W badaniu światopoglądów niereligijnych fizyków i biologów z Polski i Ukrainy, opartym na stu pogłębionych wywiadach, jakie przeprowadziłam w 2015 roku, próbowałam zrozumieć, co dokładnie dzieje się pomiędzy nauką i wiarą w tej mało dostępnej sferze socjologa przestrzeni wewnętrznej, gdzie ta kwestia ulega rozstrzygnięciu²¹. Chciałam jednak do tych pytań podchodzić socjologicznie i w ten sposób wydobyć w badaniach przestrzeni wyobraźni.

W wywiadach ujawniły się znaczne różnice w tym, jak Polacy i Ukraińcy wyobrażali sobie Boga, człowieka i przyrodę. Wyobrażenia Polaków wskazywała na wyraźną obecność układów dualistycznych, co potwierdzałyby wpływ tradycji katolickiej, na którą wprost powoływali się wierzący profesorowie. Wyraziste granice dzieliły więc materię i transcendencję, ciało i duszę, naukę i religię. W grupie ukraińskiej silnie słychać było inny głos: jedności materii i ducha, przynależności jednostkowych elementów do kosmicznej całości, izomorficzności pierwiastka boskiego i materii. Rekonstruując swoją wyobraźnię ontologiczną i imaginarium boskości, Ukraińcy stosowali język naukowy. Różnica była intrygująca, więc w kolejnym projekcie porównywałam z Ukrainą inny kraj katolicki, poradziecką Litwę, zakładając, że odkryję podobny jak w Polsce wpływ katolicyzmu na wyobraźnię uczonych.

Jednak wyniki sześćdziesięciu sześciu wywiadów z litewskimi i ukraińskimi przedstawicielami nauk przyrodniczych były zaskakujące: litewscy uczeni wykazali wiele podobieństw do ukraińskich kolegów. Najważniejsze wyobrażenia pierwiastka boskiego w obu grupach można było sprowadzić do trzech wzorców wyobrażeń: najwyższego Rozumu, opisywanego często w kategoriach materialnych i naukowych; planety tworzącej mistyczną całość, sieć, żywą substancję, której elementami mogą być ludzie, zwierzęta, rzeki i góry, gwiazdy, myśli, informacja, Internet; oraz boskiej energii kosmicznej, w której jesteśmy zanurzeni i ze sobą połączeni²². Litwa, choć katolicka, była pod tym względem bliższa Ukrainie niż Polsce. Wspierało to hipotezę, że właśnie wspólny czynnik radziecki może być odpowiedzialny za powstawanie pokrewnych wyobrażeń.

21 M. Rogińska, *Przyrodnicy o nadprzyrodzonym. Światopoglądy fizyków i biologów z Polski i Ukrainy*, Nomos, Kraków 2021.

22 M. Rogińska, *An Alternative God. The Non-Christian Divine Imaginary Amongst The Scientists from Lithuania and Ukraine*, „Studia Socjologiczne” 2024, t. 252, nr 1.

Epoka radziecka wykształciła uniwersalną narrację ontologiczną, która odnosiła się do kwestii materii i ducha, życia i śmierci, człowieka i wszechświata. Była to narracja sekularna, oparta na materialistycznym monizmie. Miała ona być sukcesem ideologicznego wysiłku państwa dążącego do absolutyzacji materii i jej ostatecznego odczarowania. Potwierdzenie mojej hipotezy oznaczałoby jednak, że – paradoksalnie – mogła przyczynić się także do ponownego zaczarowania materii i – po części – nauki.

U podłoża imaginarium w narracjach naukowców dało się wykryć także coś więcej: pewną wewnętrzną dyspozycję, która decydowała o przyjęciu lub odrzuceniu obrazów tworzonych w wyobraźni. Ta dyspozycja została zdefiniowana przeze mnie jako wrażliwość, czyli nastawienie jednostki wynikające z jej doświadczeń w zmieniających się obszarach społecznych i przyrodniczych, które dąży ku symbolicznemu wyrażeniu i nadaje przedstawieniom boskości charakter akceptowalny lub nieakceptowalny. Wrażliwość religijna uczonych poradzieckich była niejako apofatyczna, odrzucała sformułowania dogmatyczne (jako „aroganckie”), a preferowała mgliste obrazy i odczucia. Artykułowała ona doświadczenie jedności materii ożywionej i nieożywionej, makro- i mikrokosmosu; uczucie pokory w stosunku do niecentralnego położenia człowieka w świecie, ale też podkreślała głębokie wzajemne powiązania, współzależność wywołującą przeżycia numinotyczne. Ta wrażliwość wytwarzała obrazy jedności planetarnej i kosmicznej, sieci i wspólnoty, a przede wszystkim żywej materii i energii rozwijających się dynamicznie i opisywanych językiem nauki. Była to wrażliwość otwarta na język naukowy i wyobraźnia religijna ujmowana w metafory naukowe.

Testowane na różne sposoby podstawowe wzorce tej wyobraźni w grupie poradzieckich naukowców wykazywały się zadziwiająco stabilnością. Niektórzy uczeni nie wierzyli w żaden pierwiastek boski, ale pytani, jakie obrazy tego, co nadprzyrodzone, byłyby im bliższe, gdyby wierzyli, wskazywali na podstawowe wzorce wspólne dla całej grupy. Inni utracili chrześcijańską wiarę z okresu dzieciństwa i wspominali o próbach jej ratowania. Te przejściowe imaginarium boskości było również zgodne z ogólnym trendem obrazowym. Nieliczni Litwini i Ukraińcy nadal uważali się za katolików lub prawosławnych, ale za doktrynami chrześcijańskimi kryła się podobna, wspólna wyobraźnia. Co więcej, używali wyobraźni, jak się okazywało podczas wywiadu, nawet ci, którzy „jako naukowcy” uważali, że tego nie robią (gdyż, jak wyjaśniali, „nauka nie toleruje fantazji”). Niezależnie od normy obecnej w polu naukowym, która nie sprzyjała poleganiu na wyobraźni w nauce, oraz niezależnie od przywiązania wielu uczonych do tej normy, wyrażającej się w ich

świadomych opiniach i postawach, wyobraźnia była wykorzystywana w ich praktykach mentalnych.

Imaginarium uczonych nie funkcjonowało jako doktryna czy światopogląd, na pewno nie było wynikiem precyzyjnego, świadomego konstruowania. Pojawiało się w tle i od czasu do czasu w przestrzeni mentalnej. W momentach trudnych sięgali oni do tych obrazów, szukając wsparcia, w chwilach zadumy rozpatrywali je jako możliwość. Niewierzący, szczególnie ci, którzy wcześniej wierzyli, trzymali je w pamięci niejako „na wszelki wypadek”, gdyby do wiary zechcieli powrócić. Wyobraźnia działała więc podobnie w przypadku wierzących i niewierzących osób.

Tak ukazała się zadziwiająca przestrzeń zestrojenia – przestrzeń, w której przechowywały się obrazy potencjalnie religijne, czasem żarliwie przyjmowane, czasem odrzucane, ale po które można było sięgnąć w każdej chwili. Były to obrazy podobne i sygnalizowały określony model kulturowy i grupowy.

Co mówi nam obecność takiej przestrzeni w kontekście dyskusji nad postsekularnością? Jakie perspektywy teoretyczne i praktyki badawcze może otworzyć przed naukowcami? Aby odpowiedzieć na te pytania, konieczne jest spojrzenie wstecz. W dalszej części tekstu spróbuję zrekonstruować genealogię tego zjawiska. W sekularnej przeszłości radzieckiej, w której kształtowała się wspólna wrażliwość większości moich rozmówców, powinien znajdować się początek tego, co dzisiaj ukazuje się jako quasi-religijne.

***Fin de siècle* i wczesnoradziecka wyobraźnia naukowa**

Jeśli Związek Radziecki eksperymentował z sekularnością, to jego rozpad należy potraktować jako fundamentalne wydarzenie w myśli postsekularnej, zainteresowanej przypadkami niezachodnimi. Osiemdziesiąt lat istnienia imperium radzieckiego minęło pod znakiem „jednomyślności” społecznej. Nie był to czas „wielości opowieści”, lecz jedynej narracji ontologicznej, na której reżim budował całościowy „baldachim”²³ życia społecznego. Już ten fakt implikuje nieuchronność wspólnej formy.

Choć ZSRR miał pozytywnie odpowiedzieć na pytanie o sekularne usprawiedliwienie władzy, współcześni rozpoznawali go jako projekt quasi-religijny, oparty na sprawdzonych sposobach utrzymania rytualnej czy doktrynalnej jedności wyznawców. Taki projekt zostawił ślady na „mentalnych

23 P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1997.

mapach” świata, do których Charles Taylor porównuje imaginaria²⁴. Jeśli zaś imaginarium powstaje pod wpływem tak dominujących narracji ontologicznych jak narracje religijne (było tak w przypadku polskich uczonych z mojej próby), to źródłem radzieckiego imaginarium była narracja materializmu dialektycznego.

Począwszy od lat dwudziestych XX wieku, materializm dialektyczny przyjmował, mówiąc językiem Włodzimierza Lenina, formę „odlaną z jednego kawałka stali” – tworzyła ona „stop, nierozzerwalne połączenie wszystkich jego części składowych: filozofii, ekonomii politycznej i komunizmu naukowego”²⁵. Najważniejszą cechą materializmu dialektycznego był monizm wspierający wszelkie imaginaria jedności – od jedności materii i ducha, po jedność kultury, historii i społeczeństwa. Jak wiele narracji ontologicznych obfitował w obrazy, a jednym z ich źródeł od początku stała się nauka. Celem radzieckich ideologów było kultywowanie i rozpowszechnianie imaginarium naukowego. Już w 1925 roku Komitet Centralny Partii Bolszewików uznał naukę za czynnik wpływający na masową wyobraźnię, porównywalny do literatury, i nakazał „infiltrować” obie dziedziny ideami materializmu dialektycznego²⁶.

Być może odgórne, partyjne kierowanie tym procesem jest odpowiedzialne za to, że ani wrażliwość chłopska, ani imaginarium robotnicze nie były podłożem radzieckiej formy wyobraźniowej, tylko nauka. Jak napisano w centralnym czasopiśmie marksistowskim, proletariats jest klasą „kulturowo upośledzoną”, która nie potrafi stawiać pytań naukowych ani rozwijać „własnej formy artystycznej, swojego stylu”²⁷. Po wejściu w życie dekretu Lenina z 1918 roku o reorganizacji szkolnictwa wyższego i wprowadzeniu robotniczo-chłopskich kursów przygotowawczych – wielu tak zwanych czerwonych profesorów było słabo wykształconych²⁸. Przez jakiś czas produkcja

24 Ch. Taylor, *A Secular Age*, s. 40.

25 *Мировоззренческая система марксизма-ленинизма. Вопросы формирования и функционирования: коллективная монография*, red. Н. Целищев, Издательство Уральского университета, Свердловск 1987, s. 5.

26 В. Егоршин, *К вопросу о политике марксизма в области естествознания*, „Под знаменем марксизма” 1926, nr 7-8, s. 123-124.

27 Tamże.

28 Bolszewicy przyznawali, że realizacja ich ambitnych planów edukacyjnych napotkała liczne trudności, w tym brak odpowiednio wykształconej kadry nauczycielskiej (por. A. Lunacharsky, *Education Under the Bolsheviks*, „The Liberator” 1919, t. 2, nr 5).

imaginarium naukowego pozostawała w gestii starej kadry profesorskiej sprzed rewolucji.

Ten wczesny okres stanowi jeden z punktów zwrotnych, który odpowiada za powstanie w Związku Radzieckim imaginarium naukowego, utrwalającego pod pozorem nauki wrażliwość quasi-religijną i protomistyczną. Stara kadra przemyciła bowiem do nauki radzieckiej ładunek naukowej wyobraźni z *fin de siècle*. W epoce, w której kształtowała się jej wrażliwość, badania nad elektrycznością mogły naturalnie łączyć się ze spirytyzmem (jak u Thomasa Edisona), darwinizm zaś z mistyką panteistyczną (jak u Antoniego Gaudiego). Teorie ewolucyjne wprawiły w ruch *scala naturae*²⁹, zastępując statyczne uniwersum-zegar obrazem materii żywej i zmiennej. Energia i siła, tradycyjne elementy imaginarium nowoczesnego, zyskały nowy impuls³⁰. Odkrycie praw termodynamiki, elektryfikacja, energie napędzające fabryki, huty i parowozy, a wreszcie einsteinowski wzór $E = mc^2$, który uczynił materię alter ego energii, ukształtowały obraz świata tego pokolenia i przeniknęły do wyobraźni kolejnych generacji. Wszystko to wspierało wizję jednej materialno-energetycznej zasady rządzącej wszechświatem.

„Żywa materia”, „żywa substancja”, „energia”, „siła” były terminami pojawiającymi się regularnie w tekstach naukowych tamtego czasu. U tak zwanych kosmistów radzieckich³¹, przedstawicieli starszej kultury akademickiej, kosmiczna perspektywa naukowego wglądu w przyrodę nieodmiennie przywoływała imaginarium potężnego kołowrotu bytów, w którym zacierają się granice materii ożywionej i nieożywionej. Jak pisał Konstantin Ciołkowski, wizjoner, filozof oraz twórca radzieckiej kosmonautyki, „głos człowieka, jego myśli, odkrycia, pojęcia, prawdy i błędy to tylko głos Wszechświata”³². Kosmos

29 *Scala naturae* (łac.) – drabina bytów, koncepcja wywodząca się z filozofii greckiej, popularna w średniowieczu, opisywała uporządkowaną i hierarchiczną strukturę świata, życia i materii – przyp. red.

30 *Энергия. Трансформации силы, метаморфозы понятия*, red. И. Калинина, Е. Мурашова, Новое литературное обозрение, Москва 2022.

31 Kosmizm radziecki – nurt filozoficzno-kulturowy, który wykształcił się w Rosji na przełomie XIX i XX w. Łączył holistyczne spojrzenie na wszechświat z ideami naukowymi, religijnymi, filozoficznymi i artystycznymi, podkreślając aktywną rolę człowieka w ewolucji kosmicznej. W ZSRR, mimo częściowego prześladowania w okresie stalinizmu, wpływał na naukę, literaturę, sztuki wizualne i architekturę, powstawanie programów kosmicznych, badania nad przedłużaniem życia oraz fantastykę naukową.

32 К. Циолковский, *Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы*, Издание автора, Калуга 1928, s. 14.

Ciołkowskiego, w którym atomy posiadają właściwości psychiczne, jest typowym obrazem uduchowionej, energetycznej jedni.

Nie jest przypadkiem, że z bogatej reprezentacji tekstów kosmizmu radzieckiego pochodzą trzy koncepcje naukowe, które okazały się istotne dla radzieckiej wyobraźni. Utrwalone w kulturze popularnej, w okresie odwilży wpisały się w ogólne zainteresowanie sprawami tajemniczymi na skrzyżowaniu nauki i ezoteryki, a po rozpadzie ZSRR – w eksplozję mistycyzmu naukowego. Mowa o „kolektywnej osobowości” Władimira Bechtieriewa, o „noosferze” Władimira Wiernadskiego oraz o „biopolu” Aleksandra Gurwicza. Wszystkie trzy były wspominane przez moich rozmówców jako metafory quasi-religijnej i protomistycznej jedności, wpisując się w podzielane przez nich imaginarium boskości.

Choć zbudowane na gruncie różnych nauk, trzy metafory odwołują się do podobnych wyobrażeń. Neurofizjolog i psycholog Władimir Bechtieriew w swoim projekcie refleksologii kolektywnej, pretendującej krótko do miana głównej radzieckiej teorii psychologicznej, mówił o żywej materii posiadającej świadomość. Jak twierdził, człowiek i wszelkie jego poruszenia psychiczne są porównywalne do ruchów „tak prostych zwierząt jak ameba”, odruchy wyższe zaś są „pochodną kurczliwości materii żywej”³³. „Osobowość zbiorowa”, czyli materia żywa kierowana „refleksami”, dała się więc pogodzić z ontologią marksistowską, stanowiąc jednocześnie egzemplifikację wyobrażeniowej formy społecznej. Uwidoczniła się w kolektywach i klasach społecznych, tłumach i masach rewolucyjnych, działających, myślących i czujących jak jeden człowiek. Pod tym względem niewiele różniła się od imaginarium przywódców, dla których „szybko rosnąca, żądna życia masa ludowa”³⁴ stanowiła jeden organizm, zbiorowego „człowieka radzieckiego”. Bechtieriew zarazem umieszczał ową masę na tle wszechświata przepojonego „energją jako ruchem”³⁵.

Władimir Wiernadski, radziecki geolog i pierwszy prezes Ukraińskiej Akademii Nauk, stworzył jeszcze bardziej wpływową metaforę: noosferę. Zinterpretowana została w zbiorowej wyobraźni radzieckiej jako myśląca

33 В. Бехтерев, *Бессмертие человеческой личности как научная проблема*, Типография Кюгельген, Глич и Ко, Петроград 1918.

34 А. Эткинд, *Общественная атмосфера и индивидуальный путь ученого. Опыт прикладной психологии 20-х годов*, „Вопросы образования” 2006, nr 3, s. 69.

35 В. Бехтерев, М. Дубровский, *Диалектический материализм и рефлексология*, „Под знаменем марксизма” 1926, nr 7-8, s. 74-75.

planeta, nie do końca żywa, ale i nie martwa, stała się panteistycznym odpowiednikiem rozumu wyższego od ludzkiego – jeśli nie boskiego, to przynajmniej zbiorowego. Wiernadski posługiwał się terminami „żywa materia”, „energia”, „żywa substancja”. W jego opisach biosfery (był współtwórcą tego pojęcia) przed oczami pojawiają się głębiny oceanów, obszary lądowe i warstwy wierzchnie atmosfery. Krążą w niej owady i ptaki, żyją ludzie i mikroorganizmy, a cała wibrująca, żywa powłoka planety pozostaje w nieustannym procesie stawania się, w którym jej aktywność energetyczna nabiera wymiaru kosmicznego. Miliardy lat współdziałania różnych form życia prowadzą do przekształcania się biosfery pod wpływem działalności człowieka, który dzięki rozumowi i nauce staje się siłą geologiczną i energetyczną o znaczeniu globalnym. W ten sposób powstaje noosfera – nowa faza biosfery, w której ludzki intelekt uczestniczy w geologicznej i energetycznej ewolucji Ziemi³⁶.

Biolog Aleksander Gurwicz przyczynił się do rozpowszechnienia ezoterycznego pojęcia naukowego, które do dziś zajmuje wyobraźnię adeptów. W 1923 roku odkrył promieniowanie ultrafioletowe emitowane podczas podziału komórkowego, które nazwał biopolem³⁷. Jego badania od razu zainspirowały filozoficzne interpretacje³⁸, a w latach sześćdziesiątych eksplodowały badaniami fizycznych podstaw bioenergoterapii i publikacjami w duchu New Age. Nieprzypadkowo wrogowie Gurwicza od razu dopatrzyli się w tej koncepcji witalizmu, czyli istnienia niematerialnej siły życiowej kierującej organizmami, kojarzonego z wiarą religijną, jak wspominał wnuk Gurwicza³⁹. Sowieccy ideologowie oceniali bowiem nie tyle naukową wiarygodność teorii, ile imaginarium, które tworzyła.

Wpływ materializmu dialektycznego

Jedną z istotnych cech imaginarium jest jego dynamika, która sprawia, że przestrzeń obrazów, idei i wartości nie zawsze pozostaje zgodna z deklaracjami

36 В. Вернадский, *Научная мысль как планетное явление*, Наука, Москва 1991; tenże, *Автотрофность человечества*, w: *Русский космизм. Антология философской мысли*, red. С. Семенова, А. Гачева, Педагогика-Пресс, Москва 1993, s. 288–303.

37 А. Гурвич, *Теория биологического поля*, Советская наука, Москва 1944.

38 А. Любичев, А. Гурвич, *Диалог о биополе*, Ульяновский государственный педагогический университет, Ульяновск 1998.

39 Л. Белоусов, *О дедe Александре Гурвиче, авторе теории биополя, гонениях на ученых в СССР и страхе Сталина перед раком*, <https://oralhistory.ru/talks/orh-1565> (30.10.2024).

twórców. Ilustracją tego fenomenu jest fakt, że ideologiczni adwersarze kosmistów – należący wprawdzie do tego samego pokolenia – chcąc nie chcąc podzieliali ich imaginarium. Olga Lepieszynska, główna przeciwniczka Gurwicza, rewolucjonistka i towarzyszka Lenina posądzała swoich krytyków o „nieczystą siłę idealizmu”⁴⁰ – zaprzeczała temu, że komórki mnożą się przez podział. Podjęła się niemalże goetheańskiego zadania stworzenia pseudonaukowej teorii substancji żywej, z której miały się wyłaniać komórki; opisywała, jak z przecieranej przez sito masy na jej oczach wyrastały żywe komórki hydry⁴¹. Jej nowa, dialektyczno-materialistyczna teoria o pochodzeniu wszystkich komórek z niemającej struktury substancji żywej, była obowiązkowa na stalinowskich uczelniach medycznych i włączona do oficjalnej doktryny Trofima Łysenki, innego przedstawiciela stalinowskiej pseudonauki.

Łysenko poszukiwał „źródła witalności, źródła impulsu życiowego organizmu”⁴², jak pisał w panegiryku na cześć Józefa Stalina opublikowanym w czasopiśmie „Nauka i Życie” w 1949 roku. Znalazł go w miczurinowskiej wersji dialektyki marksistowsko-leninowskiej, „rozwinętej przez towarzysza Stalina”⁴³. Obalając teorie idealistów o „nienaukowej i mistycznej” sile życiowej, Łysenko wychwalał, zgodnie z partyjnym upodobaniem do wszystkiego, co niejawne, również ezoteryczną „naukę Stalina o stopniowych, ukrytych, niezauważalnych zmianach ilościowych, które prowadzą do fundamentalnych jakościowych zmian” gatunków⁴⁴. „Siłą napędową rozwoju” okazało się już nie biopole, ale nie mniej enigmatyczne „wewnętrzne sprzeczności przedmiotów i zjawisk”⁴⁵.

Ta niespodziewana zgodność między nauką radzieckich marksistów i pojęciami pochodzącymi ze starego imaginarium żywej materii nie jest przypadkowa. Najstarsi z nich byli generacyjnie bliżsi Karolowi Marksowi i Fryderykowi Engelsowi, nie dziwi więc, że imaginarium dzielili z samymi twórcami

40 O. Лепешинская, „Отрыжка” сердитого бессилия у Б.П. Токина вместо серьезных научных возражений (письмо в редакцию), „Под знаменем марксизма” 1936, nr 6, s. 208.

41 В. Соيفер, Красная биология. Псевдонаука в СССР, Московский психолого-социальный институт, Флинта, Москва 1998, s. 55.

42 Т. Лысенко, И.В. Сталин и мичуринская агробиология, „Наука и жизнь” 1949, nr 12.

43 Tamże.

44 Tamże, s. 44.

45 Tamże, s. 43.

marksizmu. W rękopisach Engelsa, wydanych w ZSRR jako *Диалектика природы* („Dialektyka przyrody”, 1925)⁴⁶ i przez wiele lat będących biblią radzieckiej nauki, znajdujemy teksty podobne do ezoterycznych formuł hermetyków: „wszystko sztywne stało się płynne, wszystko wiecznotrwałe poruszyło się, wszelka odrębność uważana za wieczną okazała się przemijająca; udowodniono, że cała natura jest bezustannie w ruchu postępowym i okrężnym”⁴⁷. Wiara Marksa w „myślącą materię” oraz kosmiczna obrazowość jego tekstów ontologicznych były dobrze pamiętane w ZSRR i przywoływane w licznych lekturach obowiązkowych⁴⁸.

Podobnymi obrazami posługiwała się także ówczesna wyobraźnia socjologiczna. Ponieważ w marksizmie „zlikwidowano metafizyczne przeciwieństwo przyrody i społeczeństwa”⁴⁹, również socjologia wpisywała procesy społeczne w „proces światowy”. Materia myśląca stapała się tutaj z materią społeczną: masami. W tym „kosmosie”, czytamy w podręczniku socjologii z 1924 roku, rozpadające się struktury atomowe wypromieniowują energię, w nim też „nieustannie rodzą się i giną nasze ciała”⁵⁰. „Masy pracujące”, „masy ludowe”, „masy rewolucyjne” poruszane zaś były przez ten sam tajemniczy czynnik, wewnętrzny impuls materii, ukryty przed laikami, ale widoczny dla partii.

Dialektyczny materializm niekoniecznie był doceniany przez najważniejszych działaczy rewolucyjnych. Lenin narzekał, że fizyka, która właśnie dokonywała wielkich odkryć, wciąż płacze się i zatacza na drodze do metody dialektycznej. „Fizyka współczesna leży w połogu. Rodzi materializm dialektyczny. Poród jest bolesny”. W trakcie porodu wytwarza „produkty martwe, pewne odpady, których miejsce jest na śmietniku”⁵¹. Proces wyrzucania śmieci, wcale niemetaforyczny, zaczął się już na początku lat dwudziestych. W 1922 roku w głównym czasopiśmie marksistowskim „Pod Sztandarem Marksizmu”

46 Ф. Энгельс, Диалектика природы. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т.2, Государственное издательство, Москва 1925.

47 F. Engels, *Dialektyka przyrody*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, PWN, Warszawa 1979, s. 19.

48 Na przykład w dziełach samego Stalina, zob. J. Stalin, *O materializmie dialektycznym i historycznym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.

49 *Большая советская энциклопедия*, t. 37, red O. Шмидт, Советская энциклопедия, Москва 1938, s. 435.

50 С. Каценбоген, *Марксистская социология. Курс лекций, читанных в 1924-1925 учебном году на Педагогическом факультете БГУ*, т. I-II, Издание Профкома Рабпрос БГУ, Минск 1925, s. 3-4.

51 W. Lenin, *Materializm a empiriokrytycyzm*, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 303.

ukazał się artykuł Lenina *O znaczeniu wojującego materializmu*, w myśl którego każdy przyrodnik miał dołączyć do walki z burżuazją jako materialista dialektyczny⁵². W tym samym roku niechciani akademicy zostali wydalenii z kraju⁵³.

Problem polegał jednak na tym, że wcale nie było jasności co do tego, czym dokładnie jest materializm dialektyczny. Ta doktryna, by zacytować Władimira Wiernadskiego, była „pełna niejasności i nieprzemyślanych pomysłów”⁵⁴. Aleksander Lubiszczew, uczeń Gurwicza, narzekał, że „teraz wymyślili dialektyczny materializm, ale co to jest, nikt oczywiście do końca nie rozumie i każdy tłumaczy po swojemu”⁵⁵. Tymczasem w burzliwych dyskusjach w obrębie nauk przyrodniczych, mających na celu dostosowanie ich do materializmu dialektycznego, stara kadra ustępowała miejsca nowej, pasjonującej się „niszczeniem rewolucyjnym”⁵⁶. Kolejne kierunki naukowe powstawały i upadały, walcząc o uznanie partii. Polityka partyjna zaostrzała się i na początku lat trzydziestych XX wieku debaty przekształciły się w procesy sądowe, utrwalając praktykę dyscyplinowania naukowców przez aparat partyjny. W latach Wielkiego Terroru wielu radzieckich uczonych zostało wygnanych, uwięzionych lub zamordowanych.

W tym krytycznym momencie nastąpiła kolejna selekcja doktryn naukowych. Represjonowano koncepcje idealistyczne, niezgodne z obowiązkowym materialistycznym monizmem. Z kraju wyjechali kolejni badacze „idealistyczni”. Wielu uczonych, w tym Bechtieriew, opublikowało artykuły, w których potwierdzało tezy diamatu (materializmu dialektycznego)⁵⁷.

52 W. Lenin, *O znaczeniu wojującego materializmu*, w: Lenin, *Dzieła wszystkie*, t. 45, Książka i Wiedza, Warszawa 1989, s. 23-33. Por. A. Сонин, „Физический идеализм”: История одной идеологической кампании, Физматлит, Москва 1994, s. 21.

53 Zob. *Высылка вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК ГПУ. 1921–1923*, red. В. Макаров, В. Христофоров, Русский путь, Москва 2005.

54 В. Вернадский, *Труды по философии естествознания*, Наука, Москва 2000, s. 445.

55 А. Любищев, А. Гурвич, *Диалог о биополе*, s. 33.

56 П. Блонский, *Избранные педагогические произведения*, Просвещение, Москва 1961, s. 43, por. М. Ярошевский *Марксизм в советской психологии (к социальной роли российской науки)*, „Репрессированная наука” 1994, nr 2, s. 24.

57 Bywały także przypadki, gdy tradycyjny chrześcijański światopogląd przekształcał się w systemy syntetyczne, łączące naukę i wiarę. Przykładem jest Aleksiej Uchtiomski (1875-1942), radziecki fizjolog, absolwent duchownej akademii i staroobrzędowiec. Jego młodzieńcze pytanie „czy te dwie drogi nie stanowią w istocie jednej?” oraz przekonanie, że „sprawy duszy nie mogą obyc się bez praw ciała”, były dla niego zawsze najważniejsze. Można przypuszczać,

Niekoniecznie były to konformistyczne deklaracje, lecz często próby namysłu nad definicjami.

Wszystkie te perturbacje odzwierciedla historia wielkiego projektu unifikacji wiedzy radzieckiej – Wielka Encyklopedia Radziecka (WER). Pierwsze tomy zaczęły się ukazywać w 1925 roku. WER, jak wyjaśniał wysoki urzędnik partyjny Walerian Kujbyszew, miała udostępnić klasie robotniczej całokształt osiągnięć nauki, zbudowanej na „żelaznym fundamencie materializmu dialektycznego”⁵⁸. Jednak nie miała ona żadnego żelaznego fundamentu. Twórcy WER musieli wypracować go samodzielnie. Wiele aspektów, wspominał Kujbyszew, było ujmowanych „z rewolucyjnego marksistowskiego punktu widzenia” po raz pierwszy⁵⁹. Między innymi z tego powodu prace opóźniały się: 65 tomów opublikowano w ciągu kolejnych 21 lat (1926-1947). W tym czasie zmiany kursu politycznego następowały tak często, że redaktor naczelny Otto Schmidt zaproponował w liście do Stalina mocowanie kart WER za pomocą sprężyny, co pozwoliłoby reagować na „zmianę danych faktycznych i dyrektyw partyjnych”. Dzięki temu można było „błyskawicznie wyjąć dowolną stronę i zastąpić ją inną”⁶⁰.

WER dociera do ważnej litery „M” w okresie Wielkiego Terroru (1938). To odpowiedzialne i niebezpieczne zadanie: pisać należy o materii, marksizmie i Marksie. Marks przedstawiony jest w tomie jako naukowiec, który „dokonał samodzielnych odkryć w każdym obszarze” (z przedrukowanego w artykule *Маркс и Марксизм* [„Marks i Marksizm”] przemówienia Engelsa podczas pogrzebu Marksa)⁶¹. Dalej znajdujemy doktrynę dialektycznego materializmu, w której, słowami Lenina, uniwersum jest przedstawione jako

że inspiracja modlitwami Ojców Kościoła znalazła odzwierciedlenie w jego idei dominaty jako koncentracji energii organizmu, zasadę, którą Uchtiomski traktował jako prawo kosmosu (cyt. z materiałów archiwalnych przytoczone są w: Э. Филиппова, Д. Тодес, *Молитва как парадигма. Алексей Ухтомский, доминанта и психофизиология спасения*, „Историко-биологические исследования” 2023, nr 15 (1), s. 13-14).

58 РГАСПИ, ф. 79, оп. 1, ак. 858, к. 1-3, cyt. za: М. Коутс *Исторические взгляды на энциклопедистику: история создания Большой Советской Энциклопедии*, в: *Современная российская региональная энциклопедистика: место и роль в обществе, перспективы развития*, red. У. Сайтов, GAUN RB, Уфа 2019, s. 21.

59 Tamże.

60 О. Шмидт, *Из письма до И. Сталина, В. Молотова и А. Андреева*, w: РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, ак. 981, 1937, s. 28-29.

61 *Большая советская энциклопедия*, т. 38, red. О. Шмидт, Советская энциклопедия, Москва 1938, s. 180.

„światowy proces ruchu”⁶², „wiecznie rozwijająca się materia”⁶³, nieustanna transformacja form, wynikająca z wewnętrznych impulsów i przeciwieństw w zjawiskach oraz społeczeństwach⁶⁴. Mimo sformalizowanego aparatu pojęciowego doktryna zachowuje imaginarium „zaczarowane”, umiastycznione.

W latach 1949-1958, ze względu na konieczność poprawek partia zdecydowała się na drugie wydanie WER, tym razem jako „podręcznika” dla „szerokich kręgów inteligencji”⁶⁵. Oficjalna narracja ontologiczna marksizmu-leninizmu-stalinizmu uległa w nim petryfikacji i stała się obowiązkowa w każdej publikacji naukowej. W trzecim wydaniu (1969-1986) encyklopedii materia jest tajemniczo nieskończona, aczkolwiek zawsze zmienna. Energia jest absolutna i przyjmuje różne formy w bezgranicznym kipiącym zbiorniku wszechświata. Dialektyka, czyli synteza przeciwieństw, opisuje rozwój rzeczywistości poprzez przewyższanie przeciwstawnych elementów i wychowuje człowieka radzieckiego w przekonaniu, że możliwa i nieuchronna jest paradoksalna jednia.

Wszystko razem stanowi „wewnętrznie rozczłonkowaną, sprzeczną i przez to samonapędzającą się organiczną całość”⁶⁶. Jest to metafora jedności ludzkiej materii myślącej i dalekich gwiazd, kosmosu i społeczeństwa, również stanowiącego „formę ruchu materii”. Pojawiają się „formy” („formy świadomości”) i „formacje” („formacje społeczno-ekonomiczne”) będące niewątpliwie bytami żywymi: „to specjalny organizm społeczny, różniący się od innych nie inaczej niż różnią się od siebie poszczególne gatunki biologiczne”⁶⁷. Radzieckie formy rosną i zagarniają coraz to nowe przestrzenie, gdyż według radzieckiej teleologii formacja komunistyczna ma rozpowszechnić się najpierw w krajach demokracji ludowej, a ostatecznie w najdalszych zakątkach wszechświata⁶⁸.

62 Tamże, s. 163.

63 Tamże, s. 182.

64 Tamże, s. 162-163.

65 Документ №107. Постановление политбюро ЦК ВКП(б) о втором издании Большой Советской Энциклопедии 10.02.1949, ОБ от 7.II.49 г., пр. № 414, п. 3-с, в: *О втором издании «Большой Советской Энциклопедии»*, т. 2, Советская энциклопедия, Москва 1949, s. 125.

66 Por. artykuły: *Противоречие, Единство и борьба противоречий, Энергия, Исторический материализм, Формация общественно-экономическая*, в: *Большая советская энциклопедия*, red. А. Прохоров, <https://www.booksite.ru/fulltext/> (30.10.2024).

67 Tamże.

68 Koncepcje gradualistycznego rozwoju historii, typowe dla myślicieli XIX w. – od Auguste’a Comte’a po Karola Marksa – miały rosyjskie odpowiedniki, jak choćby teoria rozwoju cywili-

Przestrzenie zaczarowania imaginarium naukowego

Siergiej Awierincew, radziecki filozof kultury, wspominał, że jeszcze w późnych stalinowskich i wczesnych chruszczowowskich latach czytelnicza przestrzeń radziecka była nasycona literaturą przedrewolucyjną. Życie radzieckie zawsze należało do źle zorganizowanych i miało luki. Na zakurzonej, górnej półce biblioteki mogły znaleźć się cudem ocalałe wydania, które „jak ziarenko o bardzo twardej łusce, zachowywały w sobie jeszcze życie”⁶⁹. Pamięć o świecie przedrewolucyjnym tkwiła w przymusowym paradygmacie dialektyczno-materialistycznym, który kierował czytelnika do Hegla. Z Hegla zaś dało się wyczytać rzeczy niezgodne z ateizmem⁷⁰.

Imaginarium na początku XX wieku zostało wcielone w obowiązkowe klaszki. Paradoksalnie więc za pośrednictwem sekularnego marksizmu impuls imaginacyjny narodzony w świecie modernistycznego mistycyzmu *fin de siècle* działał do końca istnienia ZSRR, nawet w latach pierestrojki, kiedy nikt już nie wierzył w marksizm. Ujawnia to znowu interesującą właściwość imaginarium jako struktury umysłu: nie jest ono wiarą, filozofią czy doktryną ideologiczną, inaczej funkcjonuje w ludzkiej przestrzeni mentalnej i ma inną dynamikę rozwoju.

Kanoniczny diamat rozprzestrzenił się w czasach Stalina, kiedy zlikwidowano spontaniczne i oddolnie powstające kółka marksistów, a naród zasiadł do obowiązkowego studiowania stalinowskiej *Historii WKP(b)*⁷¹. Diamat szerzono we wszystkich wydaniach dzieł naukowych, encyklopediach, gazetach, a potem w programach telewizyjnych. Za rządów Nikity Chruszczowa,

zacji Nikołaja Danilewskiego. W tym sensie radziecki marksizm wpisywał się w dziewiętnastowieczne imaginarium stadialne, posługujące się organicznymi metaforami. Tragiczne losy nowego pokolenia inteligencji ilustruje przypadek Lwa Gumilowa. Swoją koncepcję etnogenezy – kolejną wizję planetarną i energetyczną (pasjonarną), inspirowaną pracami Wernadskiego – stworzył, według przekazów, w łagrze stalinowskim; zob. С. Лавров, *Лев Гумилев. Судьба и идеи*, Айрис-пресс, Москва 2008). Choć państwo uznało ją za sprzeczną z materializmem historycznym, odpowiedziała ona na głęboką potrzebę wyobraźni inteligencji sowieckiej i pozostaje popularna do dziś. To paradoks imaginarium – jednocześnie podatnego na władzę i zdolnego do stawiania jej oporu.

69 С. Аверинцев, *Обращение к Богу советской интеллигенции в 60-70-е годы*, „Община XXI век” 2002, nr 9 (21), https://royallib.com/read/averintsev_serгей/obrashchenie_k_bogu_sovetskoy_intelligentsii_v_60_70_e_godi.html#0 (30.10.2024).

70 Tamże.

71 *Historia Wszechzwiązkowej Komunistycznej Partii (bolszewików). Krótki kurs*. Komisja KC WKP(b), zaaprobowany przez KC WKP(b) 1938 r., Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Warszawa 1948.

w związku z wielką kampanią ateizmu naukowego, trafił na uniwersytety. W epoce stagnacji wciąż stanowił element autorytarnego języka rytualnego, który już nie wymagał wiary czy wprowadzania w życie, ale poprzez ustalone oddziaływanie scalał radzieckie społeczeństwo.

Jak zauważył Aleksiej Jurczak, w latach postalinowskich w radzieckim życiu codziennym ideologia uległa „hipernormalizacji”. Pod warunkiem zachowania owej rytualnej solidarności pozwalała na praktyki prywatne rozgrywane się w „przestrzeniach pominięcia” (пространства внеаходимости)⁷². W tych przestrzeniach już w czasach radzieckich możliwa była mistyczna, quasi-religijna interpretacja diamentu. Jego potencjał religijny nieustannie się przejawiał. Wykorzystywał zasoby imaginacyjne: rozpoznawalne formy odnajdujemy w wielu dziełach literackich i filmach, w których pojawiały się tematy związane z nauką.

Już w okresie Wielkiego Terroru filmy i literatura dziecięca oswoiły wymiar magiczny i religijny⁷³. Książki dla dzieci – takie jak komedia fantastyczna *Starzec Hottabycz*, gdzie uwolniony z lampy dżin spełnia życzenia pioniera Wolki – przemyślały zdziwienie, iż istnieje magia „niewyjaśniona z punktu widzenia nauk przyrodniczych i pełna tajemniczego znaczenia”⁷⁴. Fantastyka naukowa także nie do końca była utrzymana w świeckim stylu. Ojciec radzieckiej fantastyki Iwan Jefriemow należał do grona literackich kaznodziejów doktryny o noosferze⁷⁵ i uważał diament za „bardzo stary nurt okultyzmu”. W świecie dialektycznym, pisał do zachodniego kolegi, formuła Marksa: „byt określa świadomość” powinna być uzupełniona o lustrzaną zasadę – „świadomość określa byt”. Pisarz postrzegał ducha jako „wyższą formę materii”⁷⁶.

Fantastyka naukowa w Związku Radzieckim stworzyła liczne dzieła magicznego i mistycznego imaginarium. Bohaterem filmów Iwana Wiktorowa

72 A. Юрчак, *Это было навсегда, пока не кончилось*, Новое литературное обозрение, Москва 2014, s. 311-403, 461-552.

73 E. Аринин, *Вторжение религии в советский кинематограф: между «Волшебным» и «Вечностью»*, „Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина” 2017 nr 3, s. 311-320.

74 Л. Лагин, *Старик Хоттабыч*, Астрель, Москва 2006, s. 27. Pierwsze wydanie: 1938.

75 М. Листов, *Развитие идей Вернадского в творчестве Ефремова*, w: *Материалы Второго международного симпозиума «Иван Ефремов – учёный, писатель, мыслитель. Взгляд в 3-е тысячелетие. Предвиденья и прогнозы»*. Пушино-на-Оке, 4-7 октября 2001 г., <http://www.iefremov.ru/publikacii/razvitieideyvernadskogovtvorchestveivanaefre-mova.html> (15.02.2024)

76 И. Ефремов, *Неизданные работы. Переписка с учёными*, Наука, Москва 1994, t. 22, s. 185-186.

Moskwa-Kasjopeja (1973) i *Młodość we wszechświecie* (1974) jest magik. W filmie *Przez ciemność do gwiazd* (1980) znajdujemy obraz materii żywej: androidka Nija zamienia bulgoczącą biomasę w życiodajny zaczyn przywracający życie na planecie. Jak twierdzi Igor Gulin, również to jest przykładem dialektyki: bezkształtna, pieniąca się masa materii organicznej pożera wszystko, dopóki nie zostanie właściwie pokierowana, stając się metaforą mas rewolucyjnych prowadzonych przez partię⁷⁷.

Innym kanałem translacji zaczarowanego imaginarium naukowego była ezoteryka radziecka. Tak zwane radzieckie New Age legitymizowała nauka⁷⁸. Część z twórców, w szczególności rekrutująca się z klasy robotniczej i nowej inteligencji technicznej, czerpała wyobrażenia z tego, co było dla niej dostępne: popularnej kultury sowieckiej⁷⁹. W podziemiu działały nietradycyjne ruchy religijne i grupy ezoteryczne⁸⁰. Po śmierci Stalina adepci takich grup mogli spotykać się prywatnie. W środowiskach inteligencji twórczej odradzały się nastroje religijne. Resztki starej inteligencji oraz reemigranci przywracali do obiegu przedrewolucyjne idee religijne i mistyczne. W latach sześćdziesiątych XX wieku w ZSRR powstały liczne nowe ruchy religijne, odwołujące się do mistycyzmu wschodniego, teozofii, idei scjentystycznych i paranaukowych, nieraz rodem z lat dwudziestych i wcześniejszych. Były wśród nich prądy quasi-religijne – wykorzystujące autorytet nauki i rozwijane przez pracowników oficjalnych instytucji badawczych – które już nigdy nie zniknęły z krajobrazu radzieckiego⁸¹.

Wszystkie te perypetie dziejowe wiele mówią o specyficznym tyglu, w którym powstawało quasi-mistyczne imaginarium społeczeństwa radzieckiego, a w szczególności uczonych. Ani nauka, ani ateistyczna ideologia nie stały się przeszkodą w kształtowaniu tego zaczarowanego imaginarium. Wręcz

77 И. Гулин, *Святой андроид и диалектика биомассы*, „Разногласия. Журнал общественной и художественной критики” 2016, nr 6.

78 K. Zorya, *The Government Used to Hide the Truth, But Now We Can Speak. Contemporary Esotericism in Ukraine 1986-2014*, Södertörns högskola, Stockholm 2023, s. 83.

79 Tamże, s. 86-87.

80 O tym, jak to się działo, nie tylko w Rosji, ale także w Polsce, zob. m.in. D. Muzyczuk, *Twilight of the Magicians. Esotericism, Religion, and Alternative Cultures in Eastern Europe during the Cold War*, Spector Books, Leipzig [w druku].

81 Н. Митрохин, *Советская интеллигенция в поисках чуда. Религиозность и паранаука в СССР в 1953-1985 годах*, „Новое литературное обозрение” 2020, nr 3.

przeciwnie, formowału one charakterystyczną wrażliwość radzieckiego człowieka, zawsze wyculonego na to, co ukryte i niejednoznaczne. Przez lata reżimu dwójmyślenia przyswoił on sobie głęboko przekonanie, że pod powierzchnią oficjalnych sloganów toczą się inne procesy. Ta wrażliwość zaowocowała tekstami i praktykami w późnych latach osiemdziesiątych oraz tuż po rozpadzie ZSRR, kiedy pojawiły się ekscentryczne przykłady poradzieckiego ezoteryzmu. Po utworzeniu niepodległych państw losy tej wrażliwości potoczyły się już osobnymi drogami.

Zakończenie

Reżim radziecki był systemem w swoim przekonaniu nowoczesnym i progresywnym, racjonalnym i sekularnym. Jednak, jeśli przedstawiona tutaj rekonstrukcja jest prawdziwa, ukształtował wrażliwość materialistyczną, ale quasi-mistyczną, otwartą na naukę, lecz zaczarowaną. Nadał także imaginariom poradzieckiemu zdolność do tworzenia nowych form religijnych⁸². Oto pierwszy wniosek, który płynie z radzieckiej przeszłości w kontekście dyskusji nad postsekularnością. Imaginarium ulegało wpływowi inżynierii politycznej. Jednak niekoniecznie w taki sposób, jaki zakładali inżynierowie.

Drugi wniosek dotyczy tego, co nastąpiło później, gdy – wraz z rozpadem Związku Radzieckiego – destrukcji uległa wspólnota nie tylko geograficzna, ale ontologiczna: „święty baldachim” imperium radzieckiego. Dla populacji żyjącej na tym terytorium zarówno upadek carskiej Rosji, jak i kolejny rozpad można porównać do utraty porządku, który, idąc za tezę Hansa Blumenberga, zrodził sam projekt nowoczesności. Projekt ten miał na celu, w obliczu kryzysu późnośredniowiecznego, opracowanie mechanizmów terapeutycznych zawartych już nie w transcendentnej, lecz w immanentnej interpretacji świata⁸³. Podobny sposób działania podjęto w projekcie radzieckim. Czy się sprawdził, ratując świat ludzi radzieckich po rozpadzie kraju?

Z badań wynika, że w pewnym sensie tak, choć inaczej niż wyobrażałoby sobie to zarówno marksściści, jak i duchowni religii tradycyjnych. Na Litwie

82 Bardziej rozbudowany obraz owego imaginariom można odnaleźć w pracach: M. Rogińska, *An Alternative God*; też, *The Religious Imaginary and the Repressive State. Science-based Beliefs of Ukrainian and Lithuanian Scientists Born in the USSR*, „Sociology of Religion” 2023, t. 84, nr 4; też, *Przyrodnicy o nadprzyrodzonym*. Niniejszy artykuł jest próbą rekonstrukcji genealogii przedstawionych w nich zjawisk.

83 H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019.

i w Ukrainie (przynajmniej przed agresją rosyjską⁸⁴) większość obywateli identyfikujących się z katolicyzmem czy prawosławiem ma podejście prywatne i antyinstytucjonalne. W moich badaniach, które w ramach teoretycznego eksperymentu traktuję jako wskazujące na szersze procesy, naukowcy różnych generacji i wywodzący się z rozmaitych środowisk rodzinnych w obu krajach utracili wiarę katolicką czy prawosławną. Nie zostali jednak pozbawieni związków z wiarą religijną w ogóle. Ich imaginarium, nadal wrażliwe na immanencję i materialistyczny monizm, okazało się wystarczająco przestrzenne, by pomieścić w nim jakąś mniej lub bardziej wyraźną obecność pierwiastka boskiego. Ta specyficzna wiara poradziecka niewątpliwie zachowywała swoje terapeutyczne właściwości.

Owa stabilność i funkcjonalność imaginarium religijnego, jak również jego zmienność, stawiają przed badaczem pytania teoretyczne i metodologiczne. Jakie nowe aspekty może ono wprowadzić do postsekularnych praktyk badawczych?

Imaginarium jest platformą chwiejną, ale paradoksalnie ugruntowaną. Opartą na niej wspólnotowość, którą przeżyła już niejedyn historyczny wstrząs, można porównać do ruchomych kawałków rozbitej tafli lodu: ułamki mogą tworzyć rozmaite konfiguracje i nowe wysepki, gdzie rozwijają się kolejne formy. Wyłaniające się z badań imaginarium składało się z fragmentów materiału kulturowego na kilku poziomach. Najgłębszym jego źródłem była wspólnota wyobraźni astronomicznej: nasze peryferyjne miejsce w postkopernikańskim kosmosie po utracie jego przytulności⁸⁵ jest prawdopodobnie obrazem podzielanym przez większość ludzi. Kolejny poziom zawierał echa ograniczonych zmian społecznych: ruchów i ideologii, radzieckich, ale także późniejszych. Indywidualny poziom odzwierciedlał zaś współczesne *ars vivendi*, czerpiąc obrazy z praktyk uważności, jogi oraz psychologii (w oczywisty sposób także społecznie zakorzenionych). Stąd wniosek metodologiczny: imaginarium należy analizować na co najmniej trzech planach: makro, mezo i mikro.

Wynika z tego, że imaginarium jest zmienne na różnych poziomach i przemienia się w ich obrębie z różną prędkością. Imaginarium poradzieckie charakteryzuje się intensywną i szybką zmiennością w obrębie pokoleń, choć

84 Obecnie część wiernych w Ukrainie przystępuje do Kościoła Prawosławnego Ukrainy ze względów patriotycznych i jest to sprzeciw wobec prorosyjskiego charakteru ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego.

85 J. Życiński, *Transcendencja i naturalizm*, Copernicus Center, Kraków 2014, s. 19-20.

jednocześnie zachowuje długofalową inercję. Z jednej strony wydaje się wciąż wpływać na kolejne pokolenia poradzieckie. Z drugiej strony prędko ulega transformacjom lokalnym, o czym świadczą różnice między współczesną Rosją a Ukrainą.

Kategoria imaginarium poddawana jest próbom teoretyzacji, lecz wciąż nie została socjologicznie zoperacjonalizowana⁸⁶. Musimy dopiero wynaleźć narzędzia, aby określić, w jakim stopniu wyobrazeniowe wzorce są podzielane: na ile są globalne lub lokalne, uniwersalne albo specyficzne dla cywilizacji, kultur, krajów, regionów czy grup. Sytuację utrudnia fakt, że imaginarium posiada inną dynamikę niż tradycyjne parametry religijne, takie jak wiara, przynależność, praktyki religijne. Nie jest ono widoczne w tradycyjnych sondażach socjologicznych, które lepiej nadają się do uchwycenia opinii i sądów. Imaginarium nie mieści się w żadnym z nich, gdyż nie zawsze jest dostępne dla samego respondenta, nie do końca jest uświadomione. Wnioski z kwestionariuszy byłyby bardzo mylące, gdyż wielu z moich rozmówców twierdziło, że jako uczeni nie mają żadnego niewyartykułowanego imaginarium, natomiast w wywiadach okazywało się, że nie tylko mają wyobrażenia, lecz również że dzielą je z resztą populacji.

Mówiąc o postsekularnych warunkach wyznawania wiary, proponuję eksperyment myślowy. Nietrudno jest wyobrazić sobie respondenta, który w konwencjonalnym badaniu jawi się jako osoba niewierząca: nie wierzy w Boga, zgadza się, że „Biblia to księga mitów i baśni”, potwierdza także konflikt nauki z religią. Ale w rozmowie docieramy do warstw mniej dla niego oczywistych. Wówczas staje się jasne, że wrażliwość jednoczy rozmówcę z wierzącymi rodakami i że zachowuje on „na wszelki wypadek” jakieś wyobrażenie boskości, które wydaje się zgodne z nauką i dlatego akceptowalne, a do którego sięga w momencie trudności życiowych lub wątpliwości.

Ten typ jest nader rozpoznawalny. Kwestią przyjętych klasyfikacji pozostaje, czy mamy uważać go za typ niewierzącego, czy też mamy do czynienia z dość powszechną w ponowoczesnym społeczeństwie formą wiary słabej, śladowej, immanentnej. Jeśli to drugie, byłyby to wiara przechowywana

86 Zob. np.: A. Arruda, *Image, Social Imaginary and Social Representations*; G. Durand, *The Anthropological Structures of the Imaginary*, przeł. M. Sankey, J. Hatten, Boombana, Brisbane 1999; G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, przeł. C. Rowiński, PWN, Warszawa 1986; P. Moliner, *Images et représentations sociales. De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble 1996; G. Backhaus, *Introduction II. An Apology Concerning the Importance of the Geography of Imagination*, w: *Symbolic Landscapes*, red. G. Backhaus, J. Murungi, Springer Netherlands, Dordrecht 2008.

niemal wyłącznie w przestrzeni wyobraźni i wrażliwości – jak w swoistym kontenerze społecznym i mentalnym, zapieczętowanym, który jednak może nagle zostać otwarty. Jest to przestrzeń, która oferuje jakąś wspólnotę formy (i formę wspólnoty), niemniej jest ona obecna śladowo. Nie może gwarantować trwałej zgody społecznej ani stanowić podstawy racjonalnie kształtowanych projektów politycznych. Jednak posiada swoją dynamikę i ukryty wpływ. Jej lepsze zrozumienie rozjaśnia poszczególne procesy społeczne, jakie toczą się i będą toczyć się dalej w społeczeństwach postsekularnych, dlatego też musimy nauczyć się ją badać.

Abstract

Maria Rogińska

UNIVERSITY OF THE NATIONAL EDUCATION COMMISSION IN KRAKOW

Spaces of Containment: Genealogy of Postsecular Imaginary and Religious Sensibility in the Post-Soviet Region

The article explores postsecular imaginary and religious sensibility in the (post-)Soviet context. The author draws on 166 in-depth interviews conducted with scholars from Lithuania and Ukraine. In these interviews, the imaginary appears as a specific "space of containment" that preserves images of divinity, characterized by a high degree of similarity and convergence ("tuning-in"). Respondents' internal disposition toward a particular form, here termed "sensibility," serves as the driving force behind the imaginary. The author reconstructs the genealogy of the identified imaginary in the atheistic Soviet state, which shaped a sensibility open to science yet simultaneously mystically inclined. This case provides an opportunity to reflect on whether proto-religious, fluid social solidarity can persist in (post-)secular societies and whether the imaginary and sensibility can serve as spaces for its preservation. In this context, the author offers several methodological reflections.

Keywords

spaces of containment, postsecular imaginary, religious sensibility, religion and science, Soviet Union