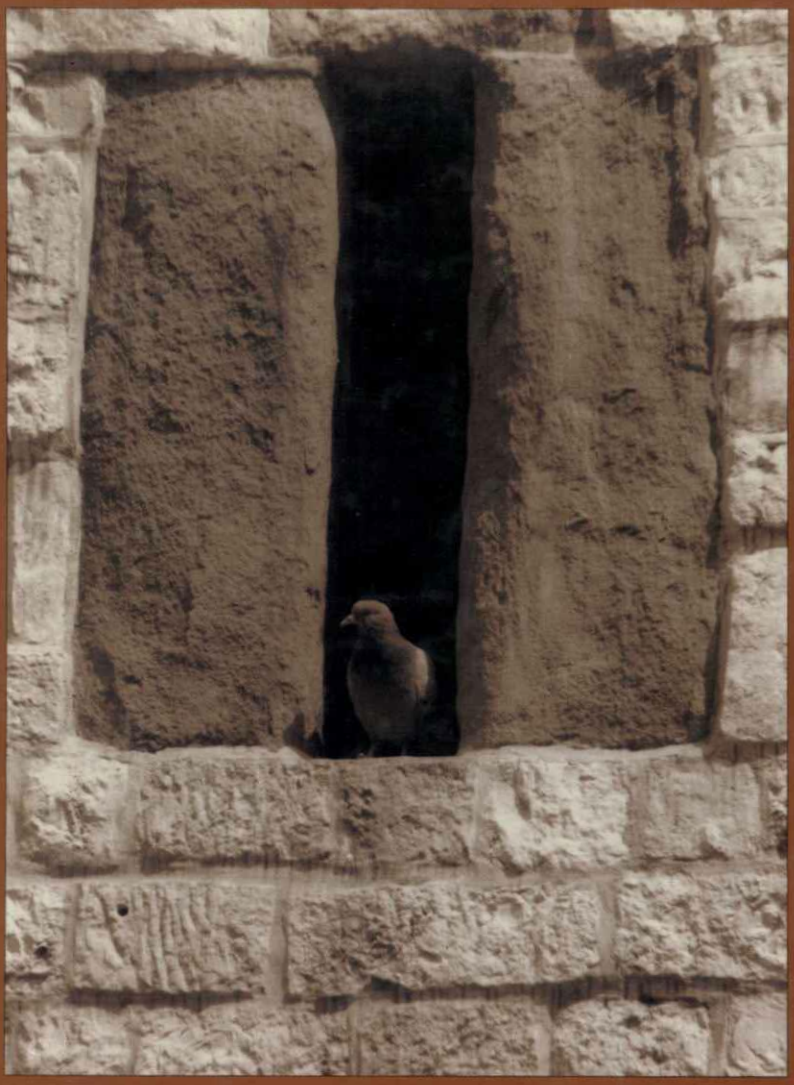


Grzegorz Przebinda

MIĘDZY MOSKWĄ A RZYMEM

ROSJA • myśl • słowo • obraz

universitas

1

Biblioteka Główna
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Krośnie

10045600

45600

MIĘDZY MOSKWĄ A RZYMEM

Żonie, córce i synowi

Grzegorz Przebinda

MIĘDZY MOSKWĄ A RZYMEM

Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku

ROSJA • myśl • słowo • obraz

Kraków

Seria Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej
Uniwersytetu Jagiellońskiego

ROSJA • myśl • słowo • obraz

Tom V

Redaktor serii: *Halina Waszkielewicz*

Redaktor tomu: *Janusz Świeży*

Książka finansowana przez Wydział Filologiczny
Uniwersytetu Jagiellońskiego

PWSZ BIBLIOTEKA GŁÓWNA W KROŚNIE
16102

© Copyright by Grzegorz Przebinda
and Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS,
Kraków 2003

ISBN 83–342–0197–1
TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki
Ewa Gray

Ludzie, miasta, książki...

Dlaczego zdecydowałem się umieścić w jednym tomie dwadzieścia artykułów i esejów, które w latach 1986–2002 ukazywały się już w Polsce pojedynczo w druku? Czytelnik odpowie po lekturze poniższych tekstów o Piotrze Czaadajewie, Władimirze Sołowjowie, Fiodorze Dostojewskim, Nikołaju Bierdiajewie, Aleksandrze Sołżenicynie i Janie Pawle II, czy nabrały one dodatkowych sensów w obecnej sytuacji Europy i Rosji na początku XXI stulecia. Starałem się nie ingerować w pierwotną strukturę artykułów, zmodyfikowałem jedynie stylistykę niektórych i usunąłem nieliczne powtórzenia. Układ prac nie wynika z porządku ich powstawania, lecz odnosi się w chronologicznym sensie do kolejnych przedstawicieli myśli rosyjskiej XIX i XX wieku.

Filozofią w Rosji zacząłem się zajmować bardziej gruntownie w 1981 roku, od zakazanego oficjalnie Aleksandra Sołżenicyna. Dzięki profesorowi Ryszardowi Łużnemu (†1998) mogłem obronić w 1983 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim pracę magisterską o związkach autora *Archipelagu GUŁag* z tradycją słowianofilstwa rosyjskiego. Ówczesny Instytut Filologii Rosyjskiej UJ stwarzał wyjątkowo przyjazną atmosferę do prowadzenia „badań zakazanych". Chcę tu wspomnieć z wdzięcznością, że większość książek Sołżenicyna otrzymałem w darze od Andrzeja Drawicza (†1997), wykładowcy Uniwersytetu Jagiellońskiego i przyjaciela studentów. W Polsce był wtedy stan wojenny, niemożliwe było więc pisanie o Sołżenicynie do oficjalnych czasopism naukowych.

Jako młody asystent pojmowałem swe uniwersyteckie obowiązki bardziej w kategoriach fascynacji życiowych niż naukowych poszukiwań. Wtedy zetknąłem się po raz pierwszy z twórczością Władimira Sołowjowa. Było to dla mnie ogromne odkrycie, chociaż nie mogłem jeszcze przewidzieć, iż myśliciel ten określi charakter mojej twórczości naukowej na najbliższe dwadzieścia lat. Dla pierwszych publikacji odnalazłem przystań na łamach krakowskiego „Znaku". Tu właśnie mogłem wydać w latach 1985–1986 cykl tekstów o tym wielkim ekumeniście rosyjskim. Przyjazną redakcję miesięcznika tworzyli wówczas Stefan Wilkanowicz z Henrykiem Woźniakowskim i Tomaszem Fiałkowskim. Chciałbym też wspomnieć dobrym słowem redaktora Franciszka Blajdę (†2000), który toczył boje o integralność tekstów z cenzurą PRL-u. Była ona w połowie lat osiemdziesiątych jeszcze uciążliwa. Z pierwszego tekstu o Sołowjowie usunięto np. wszelkie odwołania do Sołżenicyna, a z drugiego – cały wstęp opowiadający o pogromach Żydów w imperium rosyjskim. Za sprawą pana Franciszka Blajdy ten ostatni fragment został jednak przywrócony.

Lata 1987–1992 to pierwszy okres moich podróży po Niemczech Zachodnich, Francji i Szwajcarii w poszukiwaniu nowych idei i materiałów do badań dziejów myśli rosyjskiej. W Monachium i Paryżu, częściowo także w Genewie – we współpracy z wybitnym slawistą francuskim, profesorem Georges'em Nivat – przygotowywałem teksty o Sołowjowie i jego dyskusji z protestantyzmem, o Nikołaju Fiodorowie, o Konstantinie Leontjewie[1]. Dzięki pomocy Iriny Iłowajskiej-Alberti – redaktora naczelnego paryskiego tygodnika „Русская мысль" – oraz Nikity Struwego – dyrektora paryskiego wydawnictwa YMCA-Press – przywiozłem do Polski stos materiałów do nowych badań. Lata 1992–2000 stanowią drugi okres moich podróży naukowych, tym razem do Moskwy i do Petersburga. Razem ze Związkiem Radzieckim umarła także tamtejsza cenzura – zaowocowało to niesłychanym bogactwem książek o myśli rosyjskiej, wydawanych już w kraju. O tym właśnie staram się opowiedzieć w eseju *Powrót filozofii do Rosji (1989–1992)*. Po 1992 powstają artykuły o Piotrze Czaadajewie[2], Nikołaju Bierdiajewie, Fiodorze Dostojewskim i Aleksandrze Sołżenicynie. W tym samym okresie rozpocząłem w Łodzi współpracę z profesorem Andrzejem de Lazari w zamiarze przygotowania zbiorowej, wielotomowej pracy *Idee w Rosji*[3].

Niespodziewane może się wydać umieszczenie na końcu tej publikacji trzech tekstów o Janie Pawle II i o jego stosunku do myśli rosyjskiej. Jest to jednak decyzja gruntownie przemyślana. Idea napisania i opublikowania tych szkiców zrodziła się we wrześniu 1998 roku, zaraz po lekturze encykliki *Fides et ratio*[4]. Już wcześniej zachęcał mnie do podjęcia takiego tematu profesor Ryszard Łużny. W efekcie niedawno powstała książka *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy* (2001).

W latach 1997 i 2000 byłem dwukrotnie w Rzymie. Podczas drugiej podróży miałem niepowtarzalną okazję rozmowy z Janem Pawłem II, m.in. na temat myśli rosyjskiej, a w szczególności Władimira Sołowjowa. Spotkanie to utwierdziło mnie w przekonaniu o potrzebie podejmowania problemu „Jan Paweł II a Rosja". Zaraz też powstał pierwszy artykuł z tej książki *Wiara i rozum a Rosja*, przygotowany w 2000

[1] Dziś oceniam Leontjewa znacznie surowiej aniżeli przed laty. Bliższa stała mi się opinia o nim Pawła Milukowa i Andrzeja Walickiego, z którymi wówczas nieco za mocno polemizowałem. Na temat tego myśliciela ukazały się ostatnio w Polsce dwie wartościowe prace: Michała B o h u n a, *Kontrrewolucja i pesymizm. Filozofia społeczna Konstantego Leontjewa* (Kraków 2000) i Mariana B r o d y, *Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji"* (Łódź 2001). Z kolei sołowjowistom warto dziś polecić rzetelną książkę Janusza D o b i e s z e w s k i e g o pt. *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej* (Warszawa 2002).

[2] Cykl artykułów o Czaadajewie stał się potem podstawą pierwszego rozdziału mojej książki *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832–1922* (Kraków 1998).

[3] Publikacja *Idee w Rosji* ma charakter wieloautorski i trójjęzyczny – hasła podawane są po polsku, po rosyjsku i po angielsku. Dzięki ogromnemu wysiłkowi Andrzeja de Lazari, pomysłodawcy i szefa tego przedsięwzięcia, w jego realizacji bierze udział rzesza uczonych z Polski, Rosji, Europy Zachodniej i USA. W okresie 1999–2001 ukazały się cztery tomy, na początku 2003 roku trafia do druku piąty, a tom szósty i ostatni pozostaje jeszcze w sferze przygotowań.

[4] O tym opowiadam poniżej, na s. 10–11.

roku na lubelskie sympozjum arcybiskupa Józefa Życińskiego „Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości". Inne teksty o dyskusji obecnego Papieża z tradycją ideową Rosji były publikowane od 1994 roku w kwartalniku „Ethos" księdza profesora Tadeusza Stycznia oraz w „Tygodniku Powszechnym" redaktora Jerzego Turowicza († 1999). Szkic *„Orientale lumen" Papieża z Polski* ukazał się w 2000 roku w Bydgoszczy w tomie *Tysiąc lat chrześcijaństwa w kulturze Słowian* zredagowanym przez profesora Adama Bezwińskiego.

Od połowy lat dziewięćdziesiątych mam szczęście współpracować w Krakowie z profesorem Jerzym Pomianowskim. Niegdysiejszy autor „Kultury" paryskiej[5] jest teraz redaktorem naczelnym miesięcznika „Nowaja Polsza". Rozwija tutaj, już w całkiem innych czasach, po upadku ZSRR, intelektualno-polityczną tradycję Jerzego Giedroycia i Juliusza Mieroszewskiego. Pomny tego dziedzictwa – jakże bliskiego, gdy chodzi o jego aspekt polityczno-historyczny zarówno profesorowi Ryszardowi Łużnemu, jak i Janowi Pawłowi II – dostrzega na Wschodzie nie tylko Rosję, lecz także Ukrainę i Białoruś. Wszystkie jako byt polityczny, przedmiot badań, a przy tym obiekt wielce złożonych uczuć sąsiadów z „polskiego zachodu". Trzy artykuły z niniejszej książki: *Jana Pawła II spotkania z Sacharowem i Sołżenicynem*, tekst o *Orientale lumen* oraz *Wojtyła czyta Dostojewskiego i Sołżenicyna* ukazały się po rosyjsku właśnie na łamach pisma „Новая Польша".

Bardzo mnie uradowała ostatnia książka profesora Andrzeja Walickiego pt. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*. Jej autor odnosi się z wielką uwagą i nieukrywaną sympatią do rosyjskiego „religijnego okcydentalizmu" Czaadajewa i Sołowjowa, inspirowanych przez idee katolickie. Przekonująco broni tezy o europejskości Rosji, wyraża sympatię wobec ekumenicznego zbliżenia narodów i kultur w XXI wieku oraz odrzuca teorię Samuela Huntingtona o „nieuniknionym zderzeniu cywilizacji". Dla lepszego kontrastu przywołuje myśl Jana Pawła II: „Sądzę, iż Jan Paweł II reprezentuje zupełnie inny kierunek myślenia. Przypomina, że odrębne tradycje wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa łączą się w «jednej wielkiej Tradycji Kościoła powszechnego» (*Slavorum Apostoli*, VII). Tym samym przeciwstawia się izolowaniu Rosji, nie wyraża łatwej zgody na odgradzanie jej od Europy, a tym bardziej na wykorzystywanie w tym celu podziałów wewnątrz chrześcijaństwa. Przeciwnie – zarysowuje wizję Europy integralnej, wyrastającej z dwóch tradycji chrześcijańskich, łacińskiej i wschodniej, oddychającej dwoma płucami – romano-germańskim i grecko-słowiańskim"[6].

Taka wizja Europy, która rodzi się dzisiaj w przestrzeni „między Moskwą a Rzymem", była i jest bardzo bliska również autorowi poniższych tekstów.

Kraków, 13 lutego AD 2003

[5] W latach osiemdziesiątych w polskim wydawniczym „drugim obiegu" przedrukowywano za edycjami „Kultury" przekłady dzieł emigrantów rosyjskich. Nie wiedziałem jeszcze wtedy, iż za pseudonimem Michał K a n i o w s k i – który figurował jako tłumacz książki Michaiła H e l l e r a pt. *Świat obozów koncentracyjnych a literatura sowiecka* i pracy Andrieja S a c h a r o w a pt. *Mój kraj i świat*, a przede wszystkim *Archipelagu GUŁag* – ukrywa się Jerzy P o m i a n o w s k i. Jego przekład epopei łagrowej S o ł ż e n i c y n a to wydarzenie milowe w dziejach przyswajania w Polsce wolnej literatury rosyjskiej.

[6] A. W a l i c k i, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 280–281.

Wiara i rozum a Rosja

Znana teza Fiodora Dostojewskiego: „Rozum i wiara wykluczają jedno drugie"[1], mogłaby stanowić światopoglądową podstawę sporej części rosyjskiej myśli religijnej XIX wieku. Podobnie ówczesny nacjonalizm religijny żywił się w Rosji nie tylko przekonaniem o narodowym wybraństwie, lecz zarazem – na poziomie teoretycznym – opierał swe istnienie na przekonaniu o nieusuwalnej sprzeczności między wiarą a rozumem. Słowianofile, którzy w latach czterdziestych XIX stulecia oparli swą filozofię na antyracjonalizmie w dziedzinie religijnej, musieli odrzucać całą europejską, zarówno katolicką, jak i protestancką, refleksję religijno-filozoficzną. Najpełniej wyraził to Iwan Kiriejewski, jeden z ojców założycieli i prawodawców tej doktryny, w traktacie pt. *O charakterze oświecenia w Europie oraz jego stosunku do oświecenia w Rosji* (1852). Sformułowawszy swe demaskacyjno-krytyczne uwagi o zachodniej filozofii od Arystotelesa do Hegla jako upadłym królestwie rozumu i sylogizmu, nie czynił większej różnicy między św. Tomaszem z Akwinu a autorem *Fenomenologii ducha*; co więcej – widział genetyczno-logiczną zależność między scholastyką a heglizmem. Akwinata uchodził więc w jego oczach za jednego z protoplastów ateizmu – Hegel przecież pełnił w ówczesnej filozoficznej Rosji funkcję antyteistyczną. Aleksiej Chomiakow – drugi prorok słowianofilstwa – słusznie określiwszy heglowską historiozofię mianem „okrutnej immanencji" (czyli heroicznego ateizmu), także widział jej korzenie w europejskim średniowiecznym tomizmie. Od takiego poglądu był już właściwie tylko krok do „śmiałej" tezy Dostojewskiego, iż „papież – to przywódca komunizmu"[2]. Swe nadzieje co do Rosji opierali słowianofile, a potem Dostojewski, na irracjonalnym fideizmie, sądząc, że to niepożądany alians wiary z rozumem (Anzelmowska *fides quaerens intellectum*) doprowadził do upadku katolicko-protestancką Europę.

Antyracjonalizm był więc podstawą rosyjskiego „religijnego nacjonalizmu" w dwojakim sensie – po pierwsze, jako podstawa wszelkiego, a nie tylko rosyjskiego nacjonalizmu (któryż to bowiem nacjonalizm opiera się na kategoriach racjonalnych?); po drugie tam, gdzie kwestionował syntezę *fides* z *ratio* w filozofii europejskiej. Jednak odrzucając w totalny sposób *ratio*, rosyjski irracjonalny fideizm lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku wielce zaniedbał sferę historycznej kultury i cywi-

---

[1] *Записи к „Дневнику писателя" 1876 г. Из рабочих тетрадей*, [w:] Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, т. XXIV, Ленинград 1982, s. 147. Jeśli nie podano inaczej, cytaty z oryginalnych dzieł myślicieli rosyjskich zawsze w moim przekładzie.

[2] „Папа – предводитель коммунизма", jw.

lizacji. To puste miejsce łatwo zapełniali *zapadnicy*-antyteiści (Aleksander Hercen), lub zwolennicy „materializmu dialektycznego" (Gieorgij Plechanow – ojciec marksizmu rosyjskiego). Wielkie sukcesy ateizmu w Rosji drugiej połowy XIX wieku wynikały przede wszystkim z intelektualnej słabości tamtejszego religijnego irracjonalizmu o obliczu nacjonalistycznym. Ówcześni rosyjscy ateiści i antyteiści (oprócz wspomnianych: Hercena i Plechanowa, jeszcze późny Wissarion Bieliński, Michaił Bakunin, Nikołaj Czernyszewski, Piotr Ławrow) mieli swoje ważkie racje, gdy z lekceważeniem odnosili się do antyracjonalizmu i narodowej ksenofobii rosyjskich doktryn *quasi*-religijnych.

Czyżby więc Rosja w gruncie rzeczy była skazana na tę fatalną dychotomię i rozszczepienie w dziedzinie refleksji o religii i kulturze-cywilizacji? Z jednej strony, stojący murem nieprzejednani narodowcy-fideiści, a z drugiej – równie uparci racjonaliści-ateiści, którzy – ustami Hercena – mogli sobie pozwolić na takie oto impresyjki światopoglądowe: „Spory między katolikami a prawosławnymi są prześmieszne – człowiek przenosi się błogosławioną myślą do wieków średnich. Typ owych sporów jest tylko jeden: «Skąd pochodzą wiedźmy – z Kijowa czy z Czernihowa?». Ludziom, którzy w wiedźmy nie wierzą, pozostaje tylko ziewanie... Są również protestanci, którzy ironizują nad jednymi i drugimi, dworując sobie z ich niewiedzy, ale zarazem są całkowicie przekonani, iż wiedźmy pochodzą z Żytomierza"[3]. Jeszcze w bardziej „naukowy" sposób wyrażał podobne przekonania Plechanow, gdy twierdził, iż w czasach aktualnych wszystkie możliwości religii w odniesieniu do „świadomych proletariuszy" zostały już całkowicie wyczerpane[4].

W książce *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*[5] starałem się udowodnić, że powyższa dychotomia nie ogarnia, na szczęście, całej rosyjskiej myśli filozoficznej XIX stulecia. Prawdziwymi oponentami rosyjskich okcydentalistów-ateistów nie byli przecież słowianofile-irracjonaliści, lecz ci religijni myśliciele Rosji (Piotr Czaadajew, Pamfił Jurkiewicz, Władimir Sołowjow, częściowo – Nikołaj Bierdiajew), którzy umieli dostrzec łączność wiary z rozumem, a poprzez to – również pokrewieństwo Rosji z chrześcijańską i postoświeceniową Europą. Dopiero po napisaniu wspomnianej książki zapoznałem się z encykliką Jana Pawła II *Fides et ratio* i natychmiast zwróciłem uwagę na fragment dotyczący dziedzictwa filozoficznego Rosji i jego odniesienia do tytułowego problemu: „Przejawem owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym są też śmiałe poszukiwania podjęte przez myślicieli bliższych nam w czasie, spośród których chciałbym wymienić takie postaci, jak John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques

[3] А. И. Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах*, Москва 1954–1966, т. II, s. 257–258.

[4] Г. В. Плеханов, *Избранные философские произведения в пяти томах*, Москва 1956–1958, т. III, s. 209.

[5] Nakładem Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 1998.

Maritain, Etienne Gilson i Edyta Stein w świecie zachodnim, a w kręgu kultury wschodniej uczonych formatu Władimira S. Sołowjowa, Pawła A. Florenskiego, Piotra J. Czaadajewa, Władimira N. Łosskiego" (*Fides et ratio*, 74).

Wskazując na Piotra Czaadajewa i Władimira Sołowjowa, Jan Paweł II wymienił tych dwóch dziewiętnastowiecznych myślicieli rosyjskich, którzy wnieśli najbardziej istotny wkład w dzieło pogodzenia – mówiąc językiem Lwa Szestowa – racjonalnych Aten z religijną Jerozolimą. Jan Paweł II, który umiał dostrzec i docenić wkład Rosji w dzieło budowania „owocnej relacji między filozofią a słowem Bożym", tym samym dopełnił swój ekumenizm nowym, niezwykle istotnym intelektualnym elementem. Zawsze bowiem będę bronić tezy, iż słowiańsko-ekumeniczne dokumenty Jana Pawła II mogą być w Rosji w pełni rozumiane tylko przy uznaniu niesprzeczności między wiarą a rozumem. Z encykliki *Fides et ratio*: „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy". Z encykliki *Ut unum sint*: „...Chrzest św. Włodzimierza w Kijowie był jednym z wydarzeń centralnych na drodze ewangelizacji świata. Zawdzięczają mu wiarę nie tylko wielkie narody słowiańskie europejskiego Wschodu, ale także ludy żyjące za Uralem aż po Alaskę. W tej perspektywie jeszcze pełniejszego uzasadnienia nabiera wyrażenie, którym posłużyłem się wiele razy: Kościół musi oddychać obydwoma płucami!". Te fragmenty – dopełnione o zacytowany powyżej akapit z *Fides et ratio* – można połączyć w jeden nowy wywód: Rosja należy do chrześcijańskiej Europy nie tylko dlatego, że przed tysiącem lat została ochrzczona przez św. Włodzimierza, ale również z tego powodu, że jej najwięksi religijni myśliciele nowych czasów umieli dostrzec i opisać wspólne pole między *fides* a *ratio*. Z tego też wynikał ich szacunek względem kultury i cywilizacji oraz ponadnarodowy uniwersalizm. I w tym właśnie kontekście można przywołać nieomal programową wypowiedź współczesnego myśliciela rosyjskiego, Siergieja Awierincewa: „...chrześcijański Wschód nie może się obejść bez zachodniego doświadczenia ponad dwustuletniego funkcjonowania wiary wobec wyzwania rzuconego przez Oświecenie, bez tego wszystkiego, co zostało wypracowane przez zachodnią refleksję w sferze teologii moralnej i związanej z nią teologią prawa, bez zachodniego upodobania do niestrudzonego różnicowania niuansów, bez imperatywu intelektualnej uczciwości; w przeciwnym wypadku organiczne prawo demokratycznej cywilizacji będzie u nas wciąż rozgrywane jako karta atutowa przeciw chrześcijaństwu, która na poziomie «małej wiary» jeszcze raz okaże się kartą nie do przebicia. Zachodnie chrześcijaństwo słusznie nas napomina: «Bracia, nie bądźcie dziećmi w swoim myśleniu» (1 Kor 14, 20)".

Aby jednak nie popaść w pychę oświeceniową i nie utożsamić wiary z rozumem, a Boga z człowiekiem – tak jak to czynił wielki europejski nauczyciel rosyjskich antyteistów, Ludwik Feuerbach – trzeba się również wsłuchać w drugi,

prawosławny człon wypowiedzi Awierincewa: „Chrześcijańskiemu Zachodowi pilnie jest dzisiaj potrzebne prawosławne poczucie tajemnicy, «bojaźni Bożej», ontologicznego dystansu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem; potrzebuje on prawosławnej pomocy w walce z erozją poczucia grzechu, (...) mamy niekiedy prawo przypomnieć naszym zachodnim braciom: «Podstawą mądrości jest bojaźń Pańska» (Prz 1, 7)"[6].

O wkładzie Piotra Czaadajewa i Władimira Sołowjowa w dzieło uświadamiania i rozwiązywania powyższych, jakże istotnych dla współczesnej refleksji nad religią problemów, pisałem dość obszernie we wspomnianej książce. Tutaj chciałbym tylko jeszcze raz podkreślić, że wiara w niesprzeczność *fides* i *ratio* wyrażała się u obu myślicieli nie tylko przekonaniem o potrzebie rozwoju chrześcijańskiej kultury i cywilizacji, ale także sprzeciwem wobec *quasi*-prawosławnego rosyjskiego nacjonalizmu. Czaadajew twierdzący, że historia stanowi „wychowanie narodów przez Boga", był zarazem przekonany, iż naród, który kształtuje swą historię podług Bożego planu, ma również „zamiecione dróżki cywilizacji". Narody wypełniające plan Opatrzności potrafią także prawidłowo zagospodarować „świat rzeczy powszednich" – dotyczy to historii zarówno Rosji, jak i Europy. Przypominał, że w Europie zniesienie niewolnictwa pańszczyźnianego dokonało się dzięki wysiłkowi chrześcijan, i pytał jednocześnie prawosławną Cerkiew, „dlaczego nie podniosła macierzyńskiego głosu przeciwko tej wstrętnej przemocy jednej części narodu rosyjskiego nad inną". W konflikcie „prawdy" z „patriotyzmem" zawsze opowiadał się po stronie tej pierwszej, twierdząc, że jest mu całkowicie obcy postrzegający wszystko w różowych kolorach „patriotyzm szczęśliwego lenistwa", obowiązujący we współczesnej Rosji.

Również Sołowjow był przekonany, że intuicja o związkach chrześcijaństwa z kulturą i cywilizacją może być właściwie rozwinięta tylko przy uznaniu łączności Rosji z Europą, chrześcijańską podług swej genezy i istoty. Swoją zdolność do „duchowej samodzielności" naród rosyjski udowodnił bowiem z chwilą przyswojenia sobie „pierwocin europejskiej kultury". Bardzo wysoko Sołowjow oceniał reformę cara Aleksandra II, określając ją mianem „zakończenia prac przygotowawczych" oraz jednoczesnym „nadaniem ludowi obywatelskiej pełnoprawności". Zarazem twierdził krytycznie, że czas po reformie, zamiast być okresem odrodzenia rosyjskiego ludu przez „bardziej kulturalną warstwę", stał się okresem wpływów „źle przyswojonych odpadów zachodniej historii". Tymi słowami Sołowjow jednoznacznie potępiał współczesny sobie rewolucjonizm, socjalistyczny egalitaryzm i antyteizm, ale także niechrześcijański nacjonalizm, w innym miejscu określony przez niego mianem „zoologicznego patriotyzmu". Pisał – a dotyczyło to szczegól-

[6] S. Awierincew, *Przyszłość chrześcijaństwa w Europie. Próba orientacji*, tłum. R. Mazurkiewicz, „Znak", R. XLVII: 1995, nr 478, s. 4.

nie sytuacji w Rosji, która w swoim czasie nie przeszła próby ognia humanizmu i Oświecenia – o potrzebie dialogu wiary z kulturą. Kultura bez wiary jest martwa, ale wiara bez kultury jest na ogół „niemądra", fanatyczna, i często przynosi płody zatrute. Na tej ostatniej intuicji Sołowjow oparł swój transcendentno-humanistyczny uniwersalizm: „Historyczne doświadczenie zarówno obcych narodów, jak i nasze własne wystarczająco unaocznia, do czego prowadzi silna (albo sprawiająca takie wrażenie) wiara, jeżeli «oświecenie» jest słabe. Przeto *bliski* cel historycznego procesu i naszej społecznej działalności stanowi pełny rozwój i rozpowszechnienie humanistycznej kultury, która stanowi konieczny element zarówno samego chrześcijaństwa, jak i religii bogo-*ludzkiej*"[7].

Sądzę, że gdy dzisiaj dyskutujemy na temat uniwersalizmu chrześcijańskiego i jego stosunku do tradycji narodowej, możemy sporo zaczerpnąć od najlepszych przedstawicieli rosyjskiej myśli XIX i XX stulecia (Piotr Czaadajew, Władimir Sołowjow, Siemion Frank, Nikołaj Łosski, Piotr Struwe). A czy z tego nie wynika, iż Rosja – poprzez swą religię, myśl, kulturę i literaturę – stanowi nieodłączną część chrześcijańskiej Europy?

[7] *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, т. V, Bruxelles 1966, s. 380.

Narodziny filozofa w Rosji
Czaadajew przed 1828 rokiem

Piotr Czaadajew urodził się w maju 1794 roku, parę tygodni po tym, jak we Francji Maksymilian Robespierre przeprowadził przez rewolucyjny Konwent dekret nakazujący oddawanie czci Najwyższej Istocie i ustalający po wsze czasy świecki dogmat o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Wraz z tym dekretem wzmocniono jakobiński terror, który trwał do końca lipca 1794 roku. Czasy jakobinów osiągnęły swój kres właśnie w lipcu, podczas akcji Termidora. Czaadajew dorastał w okresie, gdy we Francji po czasach Dyrektoriatu (1795–1799) do władzy doszedł Napoleon Bonaparte. Gdy obejmował on urząd po 18 brumaire'a VIII roku Republiki, czyli po 9/10 listopada 1799 roku, Czaadajew otrzymywał właśnie staranne europejskie wykształcenie w domu brata zmarłej matki, Dmitrija Szczerbatowa, a w okresie gdy Napoleon dokonywał podboju Europy, przyszły myśliciel rozpoczynał naukę w Uniwersytecie Moskiewskim (1808). W tym czasie na uniwersytecie panowała niemiecka filozofia idealistyczna (Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, młody Friedrich Schelling), ale skądinąd wiadomo, że Czaadajew czytywał również angielskiego empirystę Johna Locke'a[1]. Paweł Annienkow wspominał, że w okresie gdy Czaadajew był już huzarskim oficerem, również czytywał w oryginale Locke'a. Mógł zarazem unaoczniać wychowanemu na Janie Jakubie Rousseau i francuskich sensualistach Puszkinowi, w jaki sposób ci ostatni „zniekształcili filozoficzny system angielskiego myśliciela"[2]. Locke'owska epistemologiczna zasada „niezapisanej karty" (*tabula rasa*) wywrze w przyszłości pewien wpływ na Czaadajewowską historiozofię z *Listów filozoficznych* i *Apologii obłąkanego*.

Na uniwersytecie przyszły myśliciel musiał także, co było zgodne z półliberalnym duchem tamtych czasów, interesować się kwestiami historyczno-socjalnymi, czego pośrednim dowodem może być Puszkinowska opinia o nim jako o niespełnionym Peryklesie i demokracie-Brutusie[3]. W 1820 roku zachwycał się ówczesną rewolucją w Hiszpanii, która „zakończyła się w ciągu trzech miesięcy", „bez kropli prze-

[1] А. О. Смирнова, *Записки*, Санкт-Петербург 1895, ч. I, cyt. za: З. Каменский, *Парадоксы Чаадаева*, [w:] П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, Москва 1991, т. I, s. 11.

[2] Cyt. za: Б. Тарасов, *Чаадаев*, Москва 1986, s. 51.

[3] Por. L. Suchanek, *„Dumny był z mojej przyjaźni". Czaadajew i Puszkin*, [w:] *Aleksander Puszkin, 1799–1979*, Białystok 1981.

lanej krwi", i doprowadziła do podpisania przez króla aktu konstytucyjnego (II, 11)[4]. Przebieg wydarzeń w Hiszpanii był dla Czaadajewa „dowodem na korzyść rewolucji" – twierdził on zarazem, odnosząc się zapewne do opinii jakichś ludzi, posądzających go o „demagogiczny" radykalizm, że „gdyby nienawidził świata, to nie myślałby o jego naprawie" (II, 12).

Jemu samemu przyszło zetknąć się bezpośrednio z wielką historią i Europą podczas kampanii antynapoleońskiej od marca 1812 do marca 1814 roku, kiedy wraz z wojskiem rosyjskim znalazł się w Paryżu. Było to jego pierwsze empiryczne spotkanie z cywilizacją europejską, o którym jednak nie zachowały się żadne istotne materiały. Więcej wiadomo – jakkolwiek i tutaj obfitość materiału pozostawia wiele do życzenia – o okresie 1815–1823. W tym czasie Czaadajew stykał się z masonami, z którymi, jak sam pisał, nawiązał organizacyjne kontakty w Krakowie w 1814 roku (I, 579), oraz z przyszłymi dekabrystami.

W latach 1823–1826 Czaadajew przedsięwziął dłuższą podróż po Europie, odwiedzając m.in. Niemcy, Londyn, Paryż, Szwajcarię, Mediolan, Florencję, Rzym. W jego korespondencji z tamtych czasów nie zachowały się jednak żadne głębsze ślady przeżyć duchowych, a listy tego okresu, jak słusznie zauważył badacz, zawierają przeważnie „informacje o złym stanie zdrowia i prośby o pieniądze"[5]. Z innych źródeł wiadomo jednak, że przyszły myśliciel dyskutował na początku 1825 roku we Florencji z angielskim misjonarzem-metodystą Charlesem Cookiem. Czaadajew z aprobatą wspominał o wielkim zainteresowaniu Cooka „maleńkimi sarkofagami epoki pierwszych wieków Kościoła" (I, 462). Ich rozmowy dotyczyły religii, a Czaadajew – jak tłumaczył się w rok później podczas przesłuchania przez carskiego żandarma, wypytującego o wszelkie zagraniczne kontakty – opowiadał ze „smutkiem o braku wiary w rosyjskim narodzie, szczególnie pośród klas wyższych" (I, 576). W kwietniu 1824 roku Czaadajew z Paryża informował brata, że wydał na książki 1500 franków (II, 36). Badacz twierdzi, iż pośród kupowanych opracowań były zarówno dzieła z zakresu fizyki, matematyki, astronomii, geologii, ekonomii politycznej i prawodawstwa, jak i księgi religijne, objaśniające Pismo Św. i historię Kościoła, a także takie prace, w których „podejmowano próby pogodzenia socjalno-naukowego postępu z chrześcijaństwem"[6]. Można przeto stwierdzić, że Czaadajew już podczas tej podróży dostrzegł nie tylko transcenden-

[4] П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, Москва 1991, т. I–II. Отв. ред. З. А. Каменский, изд. „Наука", Москва 1991. Cytaty i odwołania do tej najpełniejszej i najlepiej opracowanej z dotychczasowych edycji Czaadajewa zaznaczane będą w tekście głównym numerem tomu i stronicy.

[5] L. Suchanek, *Piotr Czaadajew, czyli umysł ukarany*, [w:] P. Czaadajew, *Listy*, Kraków 1992, s. 11.

[6] Б. Тарасов, *Чаадаев...*, s. 97. Por. *Каталог библиотеки Чаадаева*, Москва 1985; Б. Н. Тарасов, *Молодой Чаадаев; книги и учителя*, „Альманах библиофила", Москва 1985, вып. 18.

tny wymiar Kościoła katolickiego, lecz także jego osiągnięcia w dziedzinie cywilizacyjnej (państwowej i socjalnej)[7]. Należy jednak przy tym pamiętać, iż taka opinia została wyrażona explicite dopiero w *Listach filozoficznych*.

Podczas zatrzymania na granicy w Brześciu Litewskim w czasie powrotu do Rosji latem 1826 roku w związku z niedawną sprawą dekabrystów Czaadajew odpowiadał na pytanie śledczego, skąd w jego bagażu znajduje się tak wielka liczba książek „dotyczących religii":

> Od dłuższego czasu, jeszcze zanim wyjechałem za granicę, zajmowałem się literaturą chrześcijańską, nie mając przy tym żadnych innych zamiarów, prócz chęci pomnożenia mojej wiedzy w kwestii religii i mojego umocnienia w wierze chrześcijańskiej (I, 576–577).

Takie ostrożne stwierdzenie wynikało jednak wyłącznie z obawy przed aresztowaniem i nie odzwierciedlało we właściwy sposób rodzącego się wówczas u Czaadajewa przekonania o metafizyczno-społecznych zadaniach chrześcijaństwa. Wspomniany Cook w odręcznej notatce jasno pisał, iż Czaadajew jedzie do Anglii po to, aby zbadać „moralne przyczyny szczęśliwości tego kraju" i zarazem „wprowadzić owe porządki, jeśli się uda, w Rosji" (I, 576). Jak wiadomo z późniejszych *Listów filozoficznych*, całą historię Anglii wraz z jej rewolucją 1640 roku Czaadajew pojmował w duchu religijno-prowidencjalnym (por. I, 102).

Latem 1825 roku przyszły myśliciel przebywał w Karlsbadzie „u wód". W tym czasie udał się tam również Schelling, którego światopogląd ewoluował w owym okresie od „systemu tożsamości" ku „filozofii objawienia". Z napisanego w 1832 roku Czaadajewowskiego listu do niemieckiego myśliciela wynika, że obaj rozmówcy dyskutowali w uzdrowisku o światowych zadaniach filozofii. Swemu zachwyconemu rosyjskiemu rozmówcy Schelling poradził, aby powstrzymał się z lekturą jego dzieł do czasu publikacji nowych. Jednakże Czaadajew – nie mogąc się doczekać ich edycji – wkrótce zapoznał się z wszystkimi dotychczas wydanymi dziełami Niemca. Twierdził potem z emfazą, że lektura „otwarła dla niego nowy świat" (II, 75) – miał wtedy uczucie, że z systemu Schellinga powinna się narodzić „filozofia religijna". Gdy niedługo potem dowiedział się, że w swoich nowych wykładach Schelling realizuje „wielką myśl o połączeniu filozofii z religią", jego radość nie miała już granic. Twierdził bowiem, że dokładnie ta myśl stała od początku w centrum jego własnych rozważań, „jako światło i cel całej jego umysłowej pracy" (II, 76). Jakże się tedy radował, gdy spostrzegł, iż nie tylko on sam, lecz także spotkany ongiś w Karlsbadzie myśliciel niemiecki „już nie ziemską naukę głosi swoim krasomówczym słowem, lecz niebiańską" (II, 77).

Omawiany list do Schellinga pochodzi z roku 1832, czyli już z okresu po napisaniu *Listów filozoficznych*. Czaadajew zapewne nieco na wyrost i w charakterystyczny dla siebie hiperboliczny sposób starał się przedstawiać własny wczesny życiorys jako wstęp do teoretyczno-praktycznego prowidencjalizmu wyłożonego w *Li-*

[7] Б. Тарасов, *Чаадаев...*, s. 119.

stach filozoficznych. Nawet jednak, gdy uwzględni się ten fakt intelektualnej przesady, to i tak nie da się zaprzeczyć, że spotkanie z Schellingiem miało wielkie znaczenie dla uformowania przyszłego światopoglądu myśliciela rosyjskiego[8].

We wcześniejszym pięcioleciu (1826–1831), z dala od ludzi i światowego rozgwaru przyszły filozof rosyjski zakładał podstawy swojej „niebiańskiej nauki". Pośród nazwisk, książek i dziedzin studiowanych w tym okresie należy wyróżnić: „Pismo Św. i jego egzegezy, akta soborów powszechnych i katechizmy, słowniki teologiczne i historie reguł katolickich, antyczne komedie i utwory greckich myślicieli, starożytną, średniowieczną i najnowszą historię, *Boską komedię* i *Raj utracony*, *Iliadę* i *Fausta*, fizjologię i anatomię, matematykę i logikę, fizykę i chemię, astronomię i geologię, retorykę i prawo, luteranizm i kalwinizm, sekciarstwo i islam, Montaigne'a, Spinozę, Leibniza, Swedenborga, Fichtego, Kanta, Schellinga, słowniki bibliograficzne, encyklopedie sztuki, katalogi wystaw"[9].

Z długości i różnorodności tej listy można przypuszczać, że ówczesny szlak poznawczy Czaadajewa rozpięty był pomiędzy dyletantyzmem a encyklopedyzmem – jednakże bez uwzględnienia tego olbrzymiego intelektualnego trudu, którego przyszły myśliciel dokonał w latach osamotnienia, nie można byłoby właściwie zrozumieć ideowej podstawy *Listów filozoficznych*. Odnosząc się w swych późniejszych latach do lektury Kanta i Fichtego, Czaadajew twierdził, iż w owych systemach człowiek bezskutecznie starał się pojąć siebie samego wyłącznie w obrębie własnego skończonego rozumu i wewnątrz indywidualnej jaźni:

> (...) owo wywyższenie własnego „Ja", rozpoczęte przez Kanta i dokończone przez Fichtego, musiało z konieczności doprowadzić rozum do trwogi i w przyszłości zmusiło go w sposób konieczny do porzucenia roszczeń opartych wyłącznie na wierze we własne siły (I, 475).

Kant został przeto określony przez Czaadajewa krytycznym mianem „apologety rozumu Adamowego" (*Apologete adamitischer Vernunft*)[10] (I, 768), czyli rozumu człowieka skażonego grzechem pierworodnym. Jednakże w piątym z *Listów filozoficznych* Kant uzyskał już pochwałę Czaadajewa za ukazanie ostatecznych granic ludzkiego rozumu oraz za obronę tezy o „istnieniu Boga i nieograniczoności czasowej bytu ludzkiego" (*l'existence de Dieu et la durée indéfinie de son propre être*) (I, 154). Z innych lektur tego okresu istotne znaczenie miał *Esej o obojętności w sprawach religii* (*Essai sur l'indifference en matière de religion*, 1819–1820) Lamennais (por. I, 616) oraz *Czło-*

---

[8] O spotkaniach Czaadajewa z Schellingiem patrz: Е. Бобров, *Шеллинг и Чаадаев*, [w:] *Философия в России*, Казань 1901, вып. IV; A. Bezwiński, *Czaadajew i Schelling – o korespondencji dwóch myślicieli*, „Studia Filologiczne. Filologia Rosyjska", z. 7, Bydgoszcz 1980.

[9] Б. Тарасов, *Чаадаев*..., s. 154.

[10] Czaadajew przekreślił na swoim egzemplarzu dzieła Kanta tytuł *„Kritik der reinen Vernunft"* i zastąpił go „tytułem" powyżej cytowanym. – Por. „Литературное наследство", Москва 1935, т. 22–24, s. 11.

wiek bez imienia (*L'homme sans nom*, 1823) Ballanche'a (por. I, 616). Aleksander Turgieniew nazywał Czaadajewa „moskiewskim Lamennais", zapewne z tego powodu, iż rosyjskiemu myślicielowi bliska była idea „socjalizmu chrześcijańskiego" Francuza[11]. Można również dostrzec znaczne podobieństwo pomiędzy rodzącym się właśnie światem idei Czaadajewa a marzeniami o „socjalnej palingenezie" Ballanche'a[12]. W bibliotece Czaadajewa była także książka traktująca o „religii Saint-Simona", wydana w 1831 roku (por. II, 310) – z niektórymi utworami tego filozofa Czaadajew zetknął się jeszcze w Paryżu. Rosyjski myśliciel traktował tę myśl w duchu „religii politycznej" przyszłości, o czym informował w 1831 roku Puszkina (II, 71)[13].

Kontrowersję pośród badaczy wzbudził natomiast stosunek młodego Czaadajewa do mistycznych idei Johanna Junga-Stillinga. W bibliotece myśliciela rosyjskiego znajdowały się dwie prace niemieckiego mistyka (II, 643), ale nieprawdziwe okazało się przypuszczenie, iż przyszły autor *Listów filozoficznych* na początku lat dwudziestych stał się mistykiem na modłę Junga-Stillinga. Tego poglądu bronił m.in. Michaił Gerszenzon, który twierdził, iż u Czaadajewa tuż przed jego wyjazdem z Rosji dokonał się mistyczny przewrót światopoglądowy. Gerszenzon włączył nawet do swej edycji Czaadajewa tekst mistyczny pt. *Z nauki o duchach*[14]. Jednakże, jak dowiódł Dmitrij Szachowskoj już w 1932 roku, tekst ów nie został napisany przez Czaadajewa, lecz przez jego mistycznie nastrojonego przyjaciela, Dmitrija Obleuchowa (por. II, 643)[15]. Ewoluujący zdecydowanie w kierunku realistycznego prowidencjalizmu światopogląd rosyjskiego myśliciela nie miał wiele wspólnego z ezoterycznym mistycyzmem Junga-Stillinga.

*

Powyższa skrótowa rekonstrukcja świata idei Czaadajewa przed rokiem 1828, a więc przed okresem rozpoczęcia prac nad *Listami filozoficznymi*, jest ważna o tyle, o ile zostanie potraktowana jako wstęp do opisu światopoglądu myśliciela po 1828 roku. Moim zdaniem, a idę tu częściowo śladami Gerszenzona i Zieńkowskiego[16], system Czaadajewa należy określić mianem „realistycznego prowidencjalizmu". Wszystko, co myśliciel napisał w przyszłości o Europie i Rosji, stanowiło konsekwencję jego pojmowania dziejów jako powrotu historycznej ludzkości do Boga.

[11] Por. Б. Т а р а с о в, *Чаадаев...*, s. 180.

[12] C h. Q u é n e t, *Tchaadaev et les Lettres Philosophiques. Contribution à l'étude du mouvement des idées en Russie*, Paris 1931, s. 143–147.

[13] O stosunku Czaadajewa do Saint-Simona patrz: Ф. И. Б е р е л е в и ч, *Чаадаев и Сен-Симон*, „Научные труды Тюменского государственного университета", 1977, сб. 8.

[14] *Сочинения и письма П. Я. Чаадаева*, т. I, Москва 1913, s. 39-52. Pamiętnik pt. *Mem[oire] sur Geistkunde* został napisany częściowo po niemiecku, częściowo po francusku.

[15] W nowym wydaniu współczesny wydawca zwraca uwagę na ten błąd Gerszenzona. – M. O. Г е р ш е н з о н, *Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого*, Москва 1989, s.123–137; 372.

[16] M. O. Г е р ш е н з о н, *Грибоедовская...*, s. 145; 161; 188; прот. В. В. З е н ь к о в с к и й, *История русской философии*, т. I, Москва 1989, s. 162–163.

Innego z kolei zdania jest polski wybitny badacz myśli rosyjskiej, Andrzej Walicki, który stwierdził, iż u Czaadajewa „spojrzenie na Rosję doprowadziło (...) do takiej właśnie filozofii dziejów"[17]. Nie mając tu możliwości podjęcia polemiki z taką tezą, stwierdzę tylko, iż światopogląd Czaadajewa rodził się zarówno z empirycznych obserwacji Rosji, jak i Europy, a wpływ wywarła na niego także filozofia niemiecka i francuska. Kwestia *genezy* i *wpływu* nie wyczerpuje jednak natury tego światopoglądu, który podług swej istoty (*prioritas dignitas*) stanowi ogólny wykład chrześcijańskiego prowidencjalizmu. Nieszczęście Czaadajewa polegało na tym, że w swoim czasie nie mógł zostać opublikowany cały cykl *Listów*, a na podstawie zbyt „gorączkowego" listu pierwszego niesłusznie uznano jego doktrynę za szalony wykład antypatriotyzmu.

[17] A. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Warszawa 1964, s. 81.

Czaadajew – ojciec prowidencjalizmu w Rosji

Andrzej Walicki, gdy opisywał poglądy Czaadajewa, określił je mianem „immanentnego prowidencjalizmu": „Od tradycyjnego prowidencjalizmu dzieli poglądy Czaadajewa istotna różnica teoretyczna: ponadindywidualną siłę wypełniającą plany Opatrzności traktował Czaadajew jako immanentną wobec historii, działającą poprzez ludzi nawet (podobnie jak chytry rozum w historiozofii Hegla) pomimo ich woli"[1]. W dziele Czaadajewa jest parę takich miejsc, które formalnie rzecz ujmując, mogłyby częściowo potwierdzić tę ogólną intuicję Zieńkowskiego i Walickiego. Skoro jednak Czaadajew – wbrew niektórym badawczym tezom – w momencie pisania *Listów filozoficznych* wcale Hegla nie znał, to można przypuścić, że ta zbieżność ma jedynie pozorny charakter. Rosyjski myśliciel był przecież przekonany, iż trzeba koniecznie rozdzielać „Boże działanie przejawiające się w danym czasie w życiu człowieka" od „tego działania, które przejawia się w nieskończoności":

> W dniu ostatecznego zakończenia dzieła odkupienia wszystkie serca i wszystkie umysły będą stanowić tylko jedno uczucie i jedną myśl, i runą wszystkie mury oddzielające narody i wyznania. Ale w czasie aktualnym każdy ma znać swoje miejsce w ogólnym systemie chrześcijańskiego powołania, czyli wiedzieć, jakie są te środki, które znajduje w sobie i wokół siebie, po to, aby współpracować w osiąganiu celu stojącego przed całym ludzkim społeczeństwem (I, 99–100)[2].

Przeto, gdy myśliciel określał chrześcijaństwo jako „nie tylko system moralności przyjęty w skończonych formach ludzkiego rozumu", lecz także jako „Bożą wieczną siłę działającą na sposób powszechny w świecie duchowym" (I, 99), to do pewnego stopnia antycypował on na gruncie rosyjskim ideę Bogoczłowieczeństwa. W szóstym „liście" Czaadajew pisał o oddziaływaniu Boga na „rozum człowieka" jako o „akcie ciągłym i pochodzącym z zewnątrz" – dowodzi to, że ten prowidencjalizm miał charakter transcendentny, a nie immanentny. Gdy bowiem Michaił Gerszenzon pisał w tym kontekście o „immanentnej obecności ducha Bożego w ludzkości i o zlaniu ludzkości z Bogiem jako o ostatecznym celu procesu historycznego"[3], to

---

[1] A. W a l i c k i, *Osobowość a historia*, Warszawa 1959, s. 46. O „chytrym rozumie" Hegla w odniesieniu do historiozofii Czaadajewa pisał wcześniej Wasilij Zieńkowski. – В. З е н ь к о в с к и й, *История русской философии*, т. I, Париж 1989, s. 166.

[2] П. Я. Ч а а д а е в, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, Москва 1991, т. I–II. Отв. ред. З. А. Каменский, изд. „Наука", Москва 1991. Cytaty i odwołania do tej edycji zaznaczane będą w tekście numerem tomu i stronicy.

[3] М. О. Г е р ш е н з о н, *Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого*, Москва 1989, s. 159.

musiał mieć na myśli jedynie taką obecność, która pochodzi z zewnątrz, lecz jest zarazem stała. Czaadajew ze swej strony pisał przecież o „stałej obecności Bożego rozumu w świecie moralnym" (*cette action continue de la raison divine dans le monde morale*) (I, 156).

W ósmym z „listów filozoficznych" myśliciel zwracał się przeciwko traktowaniu człowieka jako istoty „oddzielonej i jednostkowej, ograniczonej w danym momencie". Gdyby taki pogląd był prawdziwy, to człowiek nie różniłby się niczym od „owadajętki", rodzącego się i błyskawicznie umierającego w ciągu tego samego krótkiego dnia. Tymczasem człowiek winien być pojmowany jako „istota rozumnie uogólniona" (*l'être intelligent abstrait*) żyjąca w „rzeczywistości cudownej", której przebłyski widoczne są na razie przy „pewnym szczególnym natchnieniu" (I, 200). Z tego punktu widzenia myśliciel sprzeciwiał się teoriom uznającym rozwój ludzkiego ducha za proces naturalny, „bez wszelkich śladów Opatrzności, bez wpływu jakiejkolwiek przyczyny, prócz mechanicznej siły ludzkiej natury". Twierdził, że podobne teorie traktują rozum ludzki jako bryłę śniegu, która powiększa się w miarę tego, jak długo się ją toczy. W zależności zaś od faktu, czy taka filozofia patrzy na człowieka pesymistycznie czy optymistycznie, to raz traktuje go jako owada miotającego się bezmyślnie w świetle słońca, a innym razem każe mu wznosić się coraz wyżej, wyłącznie siłami swej doskonalonej natury. Zawsze jednak widzi w nim „człowieka i tylko człowieka" (I, 160).

Czaadajew był przekonany, iż w jego czasach wszelkie formy i dziedziny duchowego życia, a więc rozum, nauka, a nawet sztuka, z pasją dążą do „nowego moralnego przewrotu" (*un nouveau cataclysme moral*), tak jak było w czasach Zbawiciela (I, 200). Ludzkość współczesna, dzięki tym swoim przedstawicielom, którzy poprzez pokolenia i długie stulecia zachowali dla niej naukę i obraz Zbawiciela (w nich spełniła się obietnica Ukrzyżowanego, że przebywać będzie z człowiekiem po wsze czasy), ma nieodpartą świadomość potrzeby „urzeczywistniania pośród nas obecności Bogoczłowieka". Rezultatem tego będzie wielkie połączenie dusz i moralnych sił świata w jedną duszę i jedną siłę:

> To połączenie wyczerpuje całą misję chrześcijaństwa. Prawda jest jedna: królestwo Boże, niebo na ziemi, wszelkie ewangeliczne obietnice nie są niczym innym jak przepowiednią dzieła zjednoczenia wszystkich myśli ludzkich w jedyną myśl; owa jedyna myśl jest myślą samego Boga, a mówiąc inaczej – jest to *urzeczywistnione prawo moralne*. Cała praca świadomych pokoleń miała na celu doprowadzenie do tego ostatecznego rezultatu, który jest granicą i celem wszystkiego, ostatnią fazą ludzkiej natury, rozwiązaniem światowego dramatu, wielką apokaliptyczną syntezą (I, 205).

Pomimo podobnych apersonalno-panteistycznych motywów autor *Listów filozoficznych* w charakterystyczny dla chrześcijańskiej tradycji sposób traktował ludzką wolność. Walicki, gdy odnosił się do tego fragmentu jego rozważań, pisał oceniająco-krytycznie: „Wbrew myślicielom oświeceniowym, Czaadajew twierdził, że natu-

ralnym dążeniem człowieka nie jest bynajmniej dążenie do indywidualistycznie pojętej wolności; człowiek dąży do podporządkowania się, byt ma strukturę hierarchiczną, naturalny porządek rzeczy oparty jest na zależności"[4].

W 1973 roku ta ocena uległa jeszcze wyostrzeniu – tym razem polski badacz napisał, iż Czaadajew „wbrew myślicielom oświeceniowym twierdził, że naturalnym dążeniem człowieka nie jest bynajmniej dążenie do wolności (...)"[5]. Wydaje się jednak, że taka surowa ocena nie może być odniesiona wyłącznie do samego Czaadajewa, lecz jest konsekwencją badawczej postawy, która kwestionuje tradycyjne chrześcijańskie pojmowanie wolności ludzkiej jako wartości pochodnej względem prawdy. Rosyjski myśliciel odrzucał oświeceniowe pojmowanie wolności, ale nie można mówić o ogólnie „antywolnościowym" charakterze jego doktryny. Mało przekonująco brzmi twierdzenie, że „Czaadajew zaatakował w *Listach* moralną i intelektualną autonomię jednostki"[6]. Pomiędzy oświeceniowym indywidualizmem a pseudo-średniowiecznym przymusem jest jeszcze miejsce na takie pojmowanie wolności, które wynika ze znanego w tradycji chrześcijańskiej twierdzenia Jezusa: „I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 32). Do tej właśnie wypowiedzi nawiązywał w przyszłości Paweł z Tarsu, gdy przekonywał Galatów, iż wszyscy oni zostali powołani do wolności (Ga 4, 13). Czaadajew tak właśnie – a wbrew Oświeceniu – starał się pojmować ludzką wolność:

> Wszędzie, gdzie zostało wypowiedziane imię Chrystusowe, ono samo nieuchronnie ciągnie za sobą ludzi, cokolwiek by czynili. (...) Przy takim poglądzie na chrześcijaństwo wszelka wypowiedź Chrystusa staje się zrozumiałą prawdą. I wtedy można wyraźnie dostrzec działanie wszystkich dźwigni, które puszcza w ruch jego wszechmocna prawica, aby kierować człowieka ku jego przeznaczeniu, nie naruszając jego wolności, nie krępując żadnej z jego naturalnych sił (...) (I, 103–104).

Rosyjski myśliciel był przekonany, że po upadku Adama, „jako jednego z nas, który poznał dobro i zło" (I, 115), człowiek potrzebuje pomocy Opatrzności. Podstawowym zadaniem drugiego Czaadajewowskiego „listu" miało być ustalenie wzajemnych zależności pomiędzy naturą ludzką a Bożą łaską – wszelkie dobro, które

---

[4] A. W a l i c k i, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 73.

[5] A. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 128. Ta fraza została złagodzona w angielskiej wersji pracy: „In contrast to the Philosophers of Enlightenment, Chaadaev held that the aspiration to individual freedom is not natural to man". – A. W a l i c k i, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, translated from the Polish by H. Andrews-Rusiecka, Stanford 1981, s. 82.

[6] Por. hasło: *Czaadajew*, [w:] *Słownik filozofów*, t. I, Warszawa 1966, s. 148. Badacz opierał się tu głównie na trzecim „liście filozoficznym", w którym Czaadajew wypowiedział parę myśli typu, „iż byłoby wyższym stopniem ludzkiej doskonałości, gdyby człowiek mógł doprowadzić swoją zależność do całkowitego pozbawienia się wolności" (I 126). Jednakże ową wypowiedź należy rozumieć na tle całego Czaadajewowskiego wykładu prowidencjalizmu przedstawionego we wszystkich ośmiu „listach".

człowiek czyni, jest bezpośrednim skutkiem ludzkiej możliwości podporządkowania się „nieznanej sile" (I, 114). Człowiekowi wydaje się wtedy, iż wyrzekł się siły własnej (I, 113) – tymczasem jest to tylko usytuowanie siebie samego w kontekście Bożym, wbrew filozofom ograniczającym świat do zamkniętych kontaktów pomiędzy ludźmi:

> ... filozofowie zdolni są tylko do rozumienia człowieka poprzez człowieka: oddzielają go od Boga i narzucają mu myśl, iż jest on rzekomo zależny od siebie samego (I 125).

Tymczasem człowiek potrzebuje Boga po to, aby zrozumieć, czym jest ogólne i powszechne dobro, moralność i prawda (I, 125). W recepcji myśli Czaadajewa i w nauce o nim już od momentu publikacji pierwszego „listu" za dominantę tego światopoglądu uznawano najczęściej jego moment historiozoficzny bez związku z metafizyką, przy czym zwracano przede wszystkim uwagę na fragmenty dotyczące filozofii dziejów Rosji. Z tego powodu często uważano Czaadajewa za ojca rosyjskiego historiozoficznego sceptycyzmu[7]. Temu interpretacyjnemu stanowisku sprzeciwił się najwcześniej Gerszenzon, który w pierwszej podjętej w nauce próbie rekonstrukcji Czaadajewowskiego światopoglądu dowodził, iż historiozofia myśliciela stanowi pochodną jego religijnej wizji dziejów („socjalny mistycyzm"), a sceptyczna wizja Rosji z pierwszego „listu filozoficznego" nie odgrywa w tym systemie większej roli[8]. Podobne stanowisko zaprezentował Zieńkowski, który określił system Czaadajewa mianem „prowidencjalizmu" i polemizował z tezą o „historiozoficznym sceptycyzmie" myśliciela:

> Zazwyczaj przy streszczaniu nauki Czaadajewa na plan pierwszy jest wysuwana jego ocena przeszłości Rosji. Jest to, rzecz jasna, najbardziej znane i, być może, najbardziej barwne i wyraziste z tego wszystkiego, co Czaadajew napisał. Niemniej jednak, jego poglądy dotyczące Rosji wcale nie stoją w centrum jego nauki, lecz przeciwnie – stanowią logiczny wniosek z jego ogólnych idei z zakresu filozofii chrześcijaństwa. Skupienie uwagi na sceptycznym poglądzie Czaadajewa na Rosję nie tylko nie objaśnia nam tego światopoglądu, lecz przeciwnie – przeszkadza w prawidłowym jego zrozumieniu[9].

Walicki polemizując z tą tezą Zieńkowskiego, stwierdził natomiast, iż u Czaadajewa „spojrzenie na Rosję doprowadziło (...) do takiej właśnie filozofii dziejów"[10]. Aby odpowiedzieć na pytanie, kto w tym sporze ma rację, trzeba najpierw ustalić, o czym dyskutowali wspomniani powyżej badacze. Zarówno Gerszenzon, jak i Zieńkowski odnosili się do systemu Czaadajewa jako modelu światopoglądowego i z tego

[7] Autorem takiego poglądu był Aleksander Pypin. – Por. М. О. Гершензон, *Грибоедовская Москва*..., s. 163.

[8] Ibidem, s. 145; 161; 188.

[9] В. Зеньковский, *История русской философии*, т. I, s. 162–163.

[10] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, s. 81.

punktu widzenia słusznie polemizowali ze stanowiskiem badawczym, rozpatrującym tę myśl z punktu widzenia jej historycznej genezy i funkcji. W Czaadajewowskim obrazie Boga i historii elementem najbardziej ogólnym i podstawą wszystkich innych tez było przekonanie o Bożym pochodzeniu człowieka oraz o stałej obecności Opatrzności w ludzkich dziejach. Jeżeli nie uznamy, że centrum tych rozważań stanowi teza o historii jako powrocie upadłego człowieka do Stwórcy, to cała metafizyka myśliciela stanie się wtedy zbędnym balastem dla jego rozważań historyczno-socjologicznych. W jaki sposób bowiem można byłoby uznać za ideę pierwotną przekonanie o niechrześcijańskim charakterze dziejów Rosji, a za ideę wtórną przekonanie, iż pieczę nad całymi ludzkimi dziejami sprawuje Opatrzność? Nie wynika z tego, rzecz jasna, aby Czaadajew z tego ogólnego metafizycznego modelu dedukował konkretne tezy dotyczące dziejów Rosji i Zachodu – dlatego właśnie mógł tak zasadniczo zmieniać poglądy w kwestiach szczegółowych. Nigdy jednak nie odrzucił przekonania o prowidencjalnym wymiarze historii, mającej się zakończyć urzeczywistnieniem królestwa Bożego na Ziemi – ten finalny cel był u niego ściśle związany z zasadą powszechności chrześcijaństwa (I, 103; por. II, 176).

Walicki miał natomiast rację w dziedzinie genetyczno-psychologicznej, a więc o tyle, o ile odnosił się do kolejnych empirycznych momentów powstawania Czaadajewowskiego światopoglądu. Rosyjski myśliciel w roku 1842 pisał na przykład:

> Od przymusu pańszczyźnianego chłop doszedł tam [na Zachodzie – G. P.] do wolności, u nas natomiast od wolności doszedł on do zależności pańszczyźnianej; tam niewolnictwo było zniesione przez chrześcijaństwo, u nas niewolnictwo zrodziło się na oczach chrześcijańskiego świata (II, 162).

Te dwa fakty empiryczne (istnienie niewolnictwa społecznego w Rosji oraz jego zniesienie w Europie) wywarły decydujący wpływ na Czaadajewowską ocenę dziejów poszczególnych narodów w historii powszechnej. Skoro Czaadajew był przekonany, że ten, kto szuka prawdy, zawsze odnajduje wolność i dobrobyt (por. I, 101), to zmuszony był przyznać, iż jest także odwrotnie. Kto nie odnalazł wolności i dobrobytu, ten zapewne nie szukał samej prawdy. Jest to jedna z głównych tez pierwszego „listu filozoficznego". „Prawda" w tym kontekście to powrót stworzenia do Boga, dobrobyt zaś i wolność mają charakter socjalny i otrzymywane są w zasadzie „przy okazji". Jednak te tezy mają już charakter metafizyczny (modelowy), a nie empiryczny – jest przeto rzeczą wskazaną, aby Czaadajewowską historiozofię uznać za pochodną jego prowidencjalizmu.

Wiele konkretnych fraz z „listów filozoficznych" winno się interpretować tylko na tle ogólnym całego systemu Czaadajewa. Bardzo długo nie było to możliwe, w sumie bowiem osiem „listów" wychodziło na światło dzienne w ciągu prawie stu lat (1836–1935). W trzecim „liście" Czaadajew stwierdził na przykład, iż wielkie osiągnięcia matematycznej analizy i fizycznej obserwacji wynikają z tego, iż wykluczyły

WYŻSZA SZKOŁA BIBLIOTEKA GŁÓWNA

one ze swej metody „rozstrząsającą wolę". Przywołał nawet w tym kontekście tezę Bacona, według którego „jedyną drogą otwartą dla człowieka w celu panowania na przyrodą, jest ten sam szlak, który prowadzi do królestwa niebieskiego: wejść tam można tylko w charakterze pokornego dziecka" (I, 123)[11]. Niemniej jednak, nie znaczyło to, aby rosyjski myśliciel chciał tę metodę stosować do konstruowania innych nauk, czego dowodzą odpowiednie fragmenty czwartego „listu". Czaadajew – wbrew Oświeceniu marzącemu o zastosowaniu praw obowiązujących w naturze fizycznej do sfery moralnej[12] – podjął tam próbę oddzielenia metody nauk ścisłych i empirycznych od metody metafizyki i nauki o moralności. Z czwartego „listu" wynika, że „nad doskonałą prawdę nie ma niczego", a „matematyczna doskonałość, konsekwentnie, ma także swoje granice". Analityczny wywód nie może być jednoznaczny z „Bożym *Fiat*", jako że wtedy „nie wiara przenosiłaby góry, lecz Algebra" (I, 131):

> Stałe, nieruchome, geometryczne roztrząsanie, jak przeważnie pojmują je geometrzy, jest czymś pozbawionym rozumu i bezbożnym. (...) My bowiem widzimy w przyrodzie coś jeszcze ponad cyfry, my z pełną świadomością wierzymy w Boga, lecz gdy ośmielamy się wkładać do ręki Stwórcy cyrkiel, to popełniamy niedorzeczność (...); przekształcając Najwyższą Istotę w geometrę, pozbawiamy go właściwej mu wiecznej natury i sprowadzamy go do naszego poziomu (I, 132).

Protestując przeciwko takiemu antropomorfizmowi, Czaadajew uważał go za „tysiąc razy bardziej szkodliwy aniżeli antropomorfizm ludzi o prostych sercach" (I, 132). Nauki ścisłe, które zajmują się wyłącznie przedmiotami ograniczonymi, czyli ilością, nie mogą opisywać sfer, mających swą pierwszą przyczynę poza kategoriami liczb. Do takich dziedzin należy na przykład nauka o moralności, która nie może być demonstrowana na sposób geometryczny:

> Filozofia (...) zawsze mieszała element skończony z nieskończonym, widzialny z niewidzialnym, taki, który poddaje się recepcji przez zmysły, z takim, który się nie poddaje. Jeżeli momentami mówiła nawet coś innego, w głębinach swych myśli nigdy nie wątpiła, że świat duchowy można poznać dokładnie tak samo jak świat fizyczny: studiując go z cyrklem w ręku, dedukując, wymierzając wielkości duchowe tak samo jak materialne, dokonując doświadczeń nad istotą obdarzoną rozumem, tak samo jak nad istotą martwą. Zadziwiające, jak leniwy jest rozum ludzki! (I, 134).

Rosyjski myśliciel nie wiedział, jak można osiągnąć ścisłość w nauce o człowieku (I, 133), twierdził jednakże, iż w nauce o moralności należy unikać „zasady niepotwierdzonego przymusu". Odrzucał pogląd mechanicystów, którzy za jednostronnie pojmowanym Newtonem oraz francuskim Oświeceniem dostrzegali nieod-

[11] Cytat pochodzi z *Novum Organum* Franciszka Bacona.

[12] Najbardziej klasyczną próbą takiej syntezy był wykład Antoniego Condorceta wygłoszony w 1782 roku w Akademii Francuskiej, zatytułowany *Avantages que la societe peut retirer de la reunion des sciences physiques aux sciences morales.*

parte działanie prawa grawitacji nie tylko w sferze materialnej, lecz także we wszelkich dziedzinach duchowych. Czaadajew tymczasem już w sferze materialnej dostrzegał nie tylko działanie prawa ciążenia, lecz również – za Newtonem – widział w niej twórczą obecność tzw. Impulsu Pierwotnego (I, 136). Sądził, że twórca mechaniki tylko dlatego mógł dojść do swych zadziwiających odkryć w dziedzinie przyrodoznawstwa, ponieważ był naturą religijną. Nieprzypadkowo Newton, jak sądził Czaadajew, był również wybitnym komentatorem Apokalipsy.

Czaadajewowska myśl o istnieniu i trwałym działaniu tzw. Impulsu Pierwotnego, który nie był niczym innym jak działaniem Boga w naturze i historii, potwierdza tezę Zieńkowskiego o prowidencjalizmie rosyjskiego myśliciela. W jego systemie została podjęta próba wytłumaczenia historii w kontekście opatrznościowym, a wolność ludzka, jak pisał, „została postawiona na swoim właściwym miejscu":

> Być może ktoś pomyśli, że w tym systemie nie ma miejsca dla filozofii naszego *Ja*. I tu się pomyli. Przeciwnie, ta filozofia doskonale godzi się z wyłożonym systemem: została tu tylko postawiona na swoim właściwym miejscu, i to wszystko. Z tego, co powiedzieliśmy o dwojakiej sile rządzącej światami, bynajmniej nie wynika, aby nasza osobista działalność została sprowadzona do zera (I, 138–139).

Myśliciel był zarazem przeciwny tzw. „wolności dzikiego oślątka"[13], która, jak pisał, „jest nadużyciem mojej wolności, a jej skutkiem jest *zło*" (I, 140–141). Skoro zło jest w stanie dokonać „strasznych spustoszeń w głębi stworzenia", to Czaadajew powtarzał klasyczne pytanie teodycei, dlaczego Bóg zezwolił na jego istnienie? Odpowiedź była równie klasyczna jak pytanie:

> Takie jest widowisko, które przedstawiamy Najwyższemu. Dlaczego on to znosi? Dlaczego nie wymiecie z przestrzeni tego świata stworzenia, które się zbuntowało. I co bardziej dziwne – dlaczego wyposażył je w taką straszną siłę? Bo tak zechciał. Stworzymy człowieka na nasz obraz i podobieństwo – powiedział. Ten obraz Boży, to podobieństwo – to nasza wolność (I, 141).

Z prowidencjalizmu Czaadajewa wynikało przeto, iż ludzka wolność, która nie postępuje zgodnie z planem Opatrzności, może przynosić płody zatrute. Teza, że człowiek jest prawdziwie wolny tylko wtedy, gdy czyni dobro, była od dawna obecna w tradycji chrześcijańskiej. Rosyjski myśliciel nie był wszelako deterministą – nieprzypadkowo w 1842 roku w liście do Schellinga potępił „fatalistyczną logikę" heglizmu jako doktryny, która wszędzie dostrzega „nieuchronną konieczność" i prawie całkowicie wyklucza z historii działanie ludzkiej wolnej woli (II, 145).

Dotychczas odwoływaliśmy się do dzieła Czaadajewa jako najbardziej charakterystycznego w dziejach myśli rosyjskiej pierwszej połowy XIX wieku wykładu prowidencjalizmu. Jednakże badacz tego systemu powinien się również odnieść

[13] Jest to nawiązanie do księgi Hioba (Hi 11, 12). Biblia Tysiąclecia tłumaczy „źrebię dzikiego osła" jako „lekkoduch".

do kontekstu, w jakim dokonywała się recepcja Czaadajewowskiej myśli w ciągu wielu lat po publikacji pierwszego „listu filozoficznego" (1836). Wtedy zwracano przede wszystkim uwagę na „antypatriotyzm" Czaadajewa, jego apologię katolicyzmu oraz domniemaną pogardę wobec prawosławia. Tymczasem skierowane przeciwko rosyjskiej rzeczywistości Czaadajewowskie aforyzmy powinny być uznane tylko za główny temat recepcji Czaadajewa, a nie za pierwszą podstawę i dominantę jego własnego światopoglądu. Ujmując rzecz hierarchicznie, najbardziej ogólną ideą wyrażoną w pierwszym liście jest przekonanie o działaniu Opatrzności w historii, następnie teza, iż owo działanie najlepiej widać w całych dziejach Europy Zachodniej, i dopiero na końcu – paradoksalne stwierdzenie o „zapomnianej przez Opatrzność" Rosji (I, 96), która jako przykład negatywny ma dać „wielką nauczkę światu" (I, 93). W siódmym „liście" za taki sam negatywny przykład historyczny zostały uznane cywilizacje: chińska („tępa nieruchomość Chin") oraz indyjska („poniżenie hinduskiego narodu"). Obie te kultury, jak Czaadajew pisał, były „oddzielone od rodziny ludzkiej" (I, 169–170).

Tak zresztą widział istotę swego systemu sam Czaadajew, który w prywatnym liście napisanym w październiku 1836 roku wyrażał zdziwienie, że oburzenie rosyjskiej czytającej społeczności wywołała „idea, która wkrótce mieć będzie dwa tysiące lat, a którą głosiły, czciły i wyznawały wielkie umysły oraz tysiące świętych". Skoro owa idea (chrześcijaństwo) wydała swe praktyczne owoce na Zachodzie, to jest rzeczą oczywistą, iż kraj, który „nie zebrał wszystkich płodów tej religii", musiał się pomylić w ocenie jej istoty (II, 108).

Mottem pierwszego „listu" jest łacińska fraza *Adveniat regnum tuum*, która odzwierciedla przekonanie, iż w świecie chrześcijańskim wszystko powinno „sprzyjać ustanowieniu doskonałego ustroju na ziemi i w rzeczywistości sprzyjało" (I, 99). Ta jedna myśl winna jednoczyć wszystkich, a „system społeczny, czyli Kościół" powinien „ustanowić królestwo prawdy pośród ludzi" (I, 87). W części wstępnej przywoływaliśmy zawarte również w tym „liście" przekonanie myśliciela, iż każdy naród winien znać swe miejsce w ogólnym systemie chrześcijańskiego powołania. Położona pomiędzy Wschodem a Zachodem i nie należąca ani do jednego, ani do drugiego Rosja dotychczas tego miejsca nie odnalazła. W różnych fragmentach pierwszego „listu" Czaadajew tłumaczył przyczynę takiego stanu rzeczy raczej fatalistycznie – raz twierdził, iż wynikało to z „odgórnej" decyzji Opatrzności (I, 96), innym razem mówił o „woli fatalnego losu", która skłoniła Rosję do przyjęcia chrześcijaństwa („moralnej nauki") z „zepsutego Bizancjum". Winę za zepsucie ponosił Focjusz, który krótko przed chrztem Rusi wyłączył Bizancjum z powszechnej rodziny chrześcijaństwa. Tym samym przyczynił się do fatalnego rozbicia „życiodajnej zasady jedności" (I, 96).W innym miejscu Czaadajew pisał w tym kontekście o „słabości naszej wiary" albo „niewystarczalności naszych dogmatów" (I, 100). Gdzie indziej posunął się na-

wet do stwierdzenia, iż Rosjanie „we krwi mają coś takiego, co każe im odrzucić wszelki postęp" (I, 97). Wiemy jednak, iż w innych miejscach winą za zło historyczne myśliciel obarczał ludzką wolność, która mogła skutecznie sprzeciwić się planom Opatrzności. Opisując jednakże *casus* Rosji, Czaadajew nie uciekał się do takiego tłumaczenia, lecz twierdził:

> (...) ona [Opatrzność – G. P.] całkowicie pozostawiła nas samym sobie, nigdzie nie zapragnęła mieszać się do naszych spraw, nie zapragnęła niczego nas nauczyć (I, 96).

Wyobcowanie Rosji z powszechnych dziejów chrześcijaństwa nie było przeto wyłącznie ludzkim wolnym aktem – to nie sama Rosja u źródeł zapomniała o Bogu, lecz Bóg odwrócił się od niej. Dodajmy jednak, że to „odwrócenie się Boga" musiało mieć swój odpowiednik w historycznej postawie samych Rosjan. Czaadajew był bowiem przekonany, że Bóg nie karze człowieka, ani tym bardziej całego narodu bez wystarczającego ku temu powodu. Całe późniejsze dzieje Rosji, które w tym sensie mogą zostać potraktowane jako *sui generis* efekt grzechu pierworodnego, były rezultatem rozłączenia się dróg Opatrzności i człowieka. Zupełnie inaczej wyglądały w tym Czaadajewowskim wykładzie dotychczasowe dzieje katolickiej Europy, która, jak twierdził myśliciel, w ciągu długich chrześcijańskich stuleci wypracowała właściwy model cywilizacji religijnej:

> Wszystkie narody Europy, idąc naprzód poprzez stulecia, trzymały się obok siebie. Cokolwiek by teraz czyniły, każdy na swój sposób, ich drogi stale zbiegają się w tym samym punkcie. Aby pojąć rodzinne podobieństwo w rozwoju owych narodów nie trzeba nawet studiować historii: czytajcie tylko Tassa, a zobaczycie wszystkie narody rozpostarte u stóp murów Jerozolimy. Przypomnijcie sobie, że w ciągu piętnastu wieków zwracali się do Boga w jednym tylko języku, mieli jeden moralny autorytet i jedno przekonanie; przypomnijcie sobie, że w ciągu piętnastu wieków w tym samym roku, w tym samym dniu i o tej samej godzinie, w tych samych słowach wznosili swój głos ku Najwyższemu, sławili go za największą z jego łask: oto cudowne współbrzmienie, tysiąckrotnie bardziej wspaniałe aniżeli wszelkie harmonie świata fizycznego (I, 100).

Czaadajewowski model prowidencjalizmu, w którym zawierała się przede wszystkim apologia jedności, miał wyraźne cechy średniowieczne. W szóstym „liście" myśliciel pisał, iż dzieje chrześcijańskiej Europy stanowiły w zasadzie historię jednego tylko narodu, jednego „ciała społecznego", które – pomimo formalnego podziału na odrębne państwa – należało do tej samej całości wyższego rzędu. Rosyjski myśliciel ubolewał nad faktem osłabienia tej jedności przez Reformację, ale dodawał, iż w XVI wieku nic już nie mogło zawrócić świata z obranej niegdyś drogi. Z tego punktu widzenia nie przyjmował krytyki europejskiego Średniowiecza z jego wojnami religijnymi oraz „stosami zapalanymi przez nietolerancję", jakiej dokonywała tradycja oświeceniowo-liberalna – ta antyśredniowieczna doktryna została przez niego okre-

ślona mianem „powierzchownej filozofii". W szóstym „liście" Czaadajew odniósł się jeszcze krytycznie do Woltera, który oburzał się faktem, iż w świecie chrześcijańskim przekonania często prowadziły do wojen (I, 167). Tymczasem w systemie Czaadajewa tamte historyczne fakty i wydarzenia wypełniały rolę prowidencjalną, ponieważ sprzyjały wytworzeniu „odpowiedniego świata pojęć" w procesie „krwawych starć w obronie prawdy" (I, 102). Jest to wyraźna polemika z tezami francuskiej Encyklopedii i jej negatywnym obrazem Średniowiecza jako epoki fanatyzmu i inkwizycji[14]. W szóstym „liście" Czaadajew napisał, iż nie wolno tak interpretować dziejów, jak czyni to „pospolita historia" (I, 155), a w ósmym – wspomniał o „narzekaniach filozofów" (Oświecenia) na czasy rzekomego „przesądu, ciemnoty i fanatyzmu" (Średniowiecza). Owo „narzekanie" spowodowało, że człowiek zatracił sens religii – ten „pył niewiary" szybko zniknął, ale ludzie sprawiedliwi nadal mają trudności w odnalezieniu swego miejsca w społeczeństwie (I, 201). Myśliciel był przekonany, że historią, która podąża w prawidłowym kierunku, rządzą przekonania, czyli idee, a nie materialne interesy człowieka. Taka opinia w swej formie była oświeceniowa („historią rządzą przekonania"), ale w treści – średniowieczno-romantyczna (religia jest pozytywną sprawczą siłą historii). Tak właśnie Czaadajew opisywał osiemnaście wieków dziejów Zachodu, a nie tylko jego Średniowiecze, twierdząc zarazem, że interesy i namiętności ludzkie były tam zawsze następstwem idei religijnych, a nigdy ich nie poprzedzały w sensie genetycznym. Wszelkie europejskie rewolucje polityczne, jak sądził, były w gruncie rzeczy przewrotami moralnymi – narody Europy „szukały prawdy, a odnalazły wolność i dobrobyt" (I, 101). Szczególny podziw myśliciela budziła nowożytna Anglia, której historia – jego zdaniem – miała wymiar wyłącznie kościelno-religijny. Ostatnią rewolucję angielską (1640), a także wszystkie wydarzenia związane z jej nadejściem, poczynając od Henryka VIII, Czaadajew określił mianem „religijnego rozwoju" – jemu właśnie zawdzięczają Anglicy swą wolność i dobrobyt (I, 102). W innym miejscu przypominał, że jeszcze do niedawna cała Europa określała się jako „świat chrześcijański", co znajdowało odzwierciedlenie w prawie publicznym. W prowidencjalny zaś system Czaadajewa były jeszcze mocno wpisane „idee obowiązku, sprawiedliwości, prawa i porządku", które uważał za nieodłączne składowe cywilizacji opartej na Ewangelii („fizjologia europejskiego człowieka") (I, 93–94).

Wszystkie „listy filozoficzne" Czaadajewa (w sumie osiem) stanowiły otwartą polemikę z historiozofią Oświecenia, dla której Średniowiecze było jedynie epoką „fanatyzmu i przesądu". Jednakże Oświecenie, jak pisał Czaadajew w 1829 roku, było tylko epizodycznym historycznym okresem między dwiema epokami religijnymi: Średniowieczem („cudowny ruch ludzkiej natury ku możliwej doskonałości")

[14] Por. П. Я. Чаадаев, *Сочинения*, Москва 1989, s. 576.

i „aktualnym stanem społeczeństw, określonym przez religijną reakcję, czyli nowy impuls, nadany duchowi ludzkiemu przez religię" (a w naszej terminologii – epoka romantyczna) (I, 101–102).

W odniesieniu do historii Czaadajew przywiązywał wielką wagę do tradycji i powoływał się przy tym na Cycerona, który mówił o potrzebie łączenia teraźniejszości z przeszłością (I, 92). Gdzie indziej tradycja została określona mianem „stałości" albo „konsekwencji w umyśle, czyli logiki" (I, 94). Sylogizm Zachodu, którego nie zna Rosja, to w oczach Czaadajewa konsekwencja Europy w dziele budowania cywilizacji religijnej oraz zachodnia stałość przekazywana z pokolenia na pokolenie. Problem przekazywania Bożej wiedzy z ojca na syna został omówiony przez Czaadajewa w piątym „liście", ale już w pierwszym fragmencie myśliciel pisał o wypracowywanej w ciągu długich wieków duchowej atmosferze Zachodu. Każde dziecko w Europie kształtuje swą moralną naturę za pośrednictwem matki, nim jeszcze wyjdzie w świat i pojawi się w społeczeństwie. Narody uznawał Czaadajew za „istoty moralne", podobnie jak są nimi poszczególne osoby. Proces wychowania tych ostatnich mierzy się latami, podczas gdy dla tych pierwszych konieczne są długie wieki historii (I, 93).

W porównaniu z konsekwentną historią religijną Europy dzieje Rosji jawiły się Czaadajewowi jako zbiór elementów nietrwałych i niestałych (antycywilizacyjne *panta rei*):

> Czy cokolwiek trzyma się tu mocno? Można powiedzieć, że wszystko dookoła drży. Nikt nie posiada określonej sfery działalności, nie ma dobrych przyzwyczajeń, nic nie posiada swoich reguł, nie ma nawet ogniska domowego, niczego takiego, co wiąże, co wzbudza naszą sympatię, naszą miłość: nie ma niczego trwałego, niczego stałego; wszystko płynie, wszystko znika, nie pozostawiając śladów ani w nas, ani poza nami. W domach naszych czujemy się jak na popasie, w rodzinach sprawiamy wrażenie obcych przybyszy, w miastach podobni jesteśmy do koczowników, a nawet gorsi od tych koczowników, którzy pasą stada w naszych stepach, ci bowiem bardziej są przywiązani do swoich pustyń niż my do swoich miast (I, 90).

Całe dzieje Rosji, poczynając od okresu „dzikiego barbarzyństwa" (chodzi tu o czasy przed przyjęciem chrześcijaństwa), a kończąc na dniu dzisiejszym, sprzyjały wytworzeniu powyższego stanu rzeczy. Czasy przed najazdem Tatarów były dla Czaadajewa wiekami „ordynarnego przesądu", a okresowi niewoli tatarskiej i epoce moskiewskiej przypisywał dalszy zgubny wpływ na historię Rosji („obce panowanie, okrutne i poniżające, którego ducha odziedziczyła w przyszłości rodzima władza") (I, 91). Okres moskiewski został uznany za niewolę jeszcze bardziej okrutną aniżeli jarzmo tatarskie, ponieważ ta niewola była „uświęcona faktem odzyskania niezależności" (I, 97–98).

Z aforystyczną ironią odniósł się myśliciel do próby ucywilizowania Rosji dokonanej rękami Piotra I. Ów energiczny władca narzucił na Rosję zewnętrzny „płaszcz cywilizacji", ale wcale nie zdołał jej ucywilizować. Negatywną ocenę Czaadajewa wywołała także kampania antynapoleońska Aleksandra I oraz powstanie dekabrystów jako jej zgubny rezultat:

> (...) wielki monarcha (...) uczynił z nas zwycięzców od krańca po kraniec Europy; powróciwszy do domu z tego tryumfalnego pochodu po najbardziej oświeconych krajach świata, przynieśliśmy ze sobą wyłącznie szkodliwe, zgubne i fałszywe idee, których rezultatem było ogromne nieszczęście, opóźniające nasz rozwój o pół wieku (I, 96–97).

Apogeum pesymizmu Czaadajewa, gdy chodzi o jego rozumienie znaczenia Rosji w powszechnej historii religijnej, stanowi fragment pierwszego listu, w którym, formalnie rzecz ujmując, został wyrażony swoisty sceptycyzm ponadczasowy:

> Żyjemy jedynie w najbardziej ograniczonej teraźniejszości, bez przeszłości i bez przyszłości, pośród płaskiego zastoju (I, 91).

Jednak gdzie indziej myśliciel mówił o pilnej konieczności ożywienia w Rosji ducha chrześcijaństwa, ponieważ ono właśnie ukazało wszystkim europejskim narodom ich „ostateczne przeznaczenie" (I, 101). Należy więc przyjąć tezę, iż ta opozycja Rosja–Europa miała swój sens jedynie w odniesieniu do przeszłości i ówczesnego „dnia dzisiejszego", gdy zaś chodzi o przyszłość, to myśliciel – wbrew stylistyce niektórych fragmentów – nie wykluczył jakiejś roli Rosji w planie prowidencjalnym. Na pewno jednak istniała w pierwszym „liście" dychotomia dwóch cywilizacji, z których pierwsza realizowana na katolickim Zachodzie traktowana była *en bloc* jako religijna[15], a druga, realizowana w Rosji oraz w Stanach Zjednoczonych[16], miała wyłącznie wymiar materialny. Cywilizacja, która nie bierze pod uwagę faktu Odkupienia, dąży do „królestwa zła" – tak właśnie Czaadajew określał ideę nieograniczonego doskonalenia człowieka w zamkniętej historycznej przestrzeni „bytu materialnego". Cywilizację materialną uznawał za rezultat „pobłądzenia umysłu", który po to tylko wynosi człowieka na pewną określoną wysokość, aby natychmiast „strącić go w przepaść jeszcze większą" (I, 99).

Jednakże odpowiednie fragmenty drugiego „listu filozoficznego" dowodzą, że europejska „cywilizacja religijna" nie była przez Czaadajewa traktowana jako przestrzeń ascetyczna i odwracająca się od świata rzeczy. Wręcz przeciwnie, myśliciel

[15] W jednym tylko miejscu Czaadajew formalnie osłabił siłę swego twierdzenia, pisząc, że na Zachodzie nie wszystko „przepełnione jest mądrością, cnotą, religią". Zaraz jednak dodawał, że wszystko jest tam tajemniczo podporządkowane „sile, niepodzielnie panującej w przeciągu wieków" (I, 102).

[16] Stany Zjednoczone pojawiają się akcydentalnie w pierwszym „liście" w charakterze przedstawiciela „cywilizacji materialnej" (I, 96). W „liście" szóstym Czaadajew dołączył do tego „materialistycznego grona" świat antyczny, czyli Grecję oraz Rzym, a także Indie, Chiny, Japonię, a nawet Meksyk. Wszystkie te cywilizacje, jego zdaniem, służyły wyłącznie rozwojowi cielesnej natury człowieka (I, 173–174).

uważał, iż narody wypełniające plan Opatrzności potrafią również prawidłowo zagospodarować świat „rzeczy powszednich". W szóstym „liście" napisał, że obecne w chrześcijaństwie dobra materialne nie są celem, lecz tylko rezultatem działalności duchowej, zgodnie ze słowami Zbawiciela: „Szukajcie królestwa Bożego, a wszystko pozostałe będzie wam dane" (Mt 6, 33) (I, 174). W Rosji („naszej oryginalnej cywilizacji") myśliciel dostrzegał zgubny ascetyzm, niechęć wobec sfery materialnej, a także nieroztropne lekceważenie wygód i radości życia (I, 107).

W 1915 roku poeta Osip Mandelsztam napisał, iż Czaadajewowi udało się zrozumieć Zachód, którego istota wcale nie wyrażała się poprzez „zamiecione dróżki cywilizacji"[17]. Myśliciel, jak pisał poeta, pojmował historię jako „wychowywanie narodów przez Boga", czyli „drabinę Jakuba, po której anioły schodzą z nieba na ziemię", a nie jako „mechaniczny ruch wskazówki zegara"[18]. W tym ogólnie słusznym stwierdzeniu jest wszakże jedno ważne niedopowiedzenie, a mianowicie to, że naród, który kształtuje swą historię podług planu Bożego, ma również „zamiecione dróżki" cywilizacji. Gdy Czaadajew w drugim „liście" porównywał dotychczasowe osiągnięcia Zachodu i Rosji, posłużył się wyrazistą dychotomiczną metaforą. Pierwszą rzeczywistość (Europa) określił mianem „przetartej drogi, po której koło życia toczy się w wyjeżdżonych koleinach", podczas gdy świat drugi (Rosja) był dla niego jedynie „ścieżką, po której trzeba się przedzierać przez kolce i ciernie, a czasami nawet – przez gąszcza" (I, 110). Dzieje Rosji, którym Czaadajew już w pierwszym „liście" odmówił jakiegokolwiek zrealizowanego udziału w „świętej historii" chrześcijaństwa, w drugim „liście" zostały przez niego ukazane jako nowożytna kontynuacja pogańsko-niewolniczej epoki starożytnej. Myśliciel tym razem odniósł się bezpośrednio do zasady niewolnictwa pańszczyźnianego urzeczywistnionego na Rusi w czasach cara Borysa Godunowa i bojarów Szujskich, uznając je zarazem za miarę wszystkich aktualnych nieszczęść Rosji (I, 112–113). Przypominał, że w Europie zniesienie pańszczyzny dokonało się dzięki wysiłkowi chrześcijan i pytał jednocześnie prawosławną Cerkiew, dlaczego naród rosyjski popadł w niewolnictwo właśnie wtedy, gdy stał się chrześcijański:

> Niechże prawosławna Cerkiew objaśni to zjawisko. Niechże powie, dlaczego nie podniosła macierzyńskiego głosu przeciwko tej wstrętnej przemocy jednej części narodu nad inną (I, 112).

Czaadajew przypominał w tym kontekście, że niewolnictwo było nieodłącznie związane ze światem antycznym. Ani jeden filozof starożytności nie mógł sobie wyobrazić społeczeństwa bez niewolników, a Arystoteles („uznany przedstawiciel całej tej mądrości, która istniała w świecie przed nadejściem Chrystusa") pisał nawet, że

[17] О. Э. Мандельштам, *Петр Чаадаев*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений в четырех томах*, т. II: *Проза*, Москва 1991, s. 290.

[18] Ibidem, s. 286.

jedni ludzie rodzą się po to, aby być wolnymi, inni zaś – aby „nosić okowy" (I, 112). Świat nowożytny, w którym nadal obowiązują podobne zasady, nie jest godny miana świata chrześcijańskiego.

W „liście" drugim, o czym już częściowo mówiliśmy, Czaadajew starał się ukazać związki pomiędzy ludzką indywidualną wolnością a Bożą wszechmocą. Korzenie tych związków widział w fakcie stworzenia człowieka przez Boga oraz w upadku Adama. Brak jasności i precyzji wszelkiej metafizyki, która zajmuje się kwestiami bosko-ludzkimi, był – według niego – rzeczą nieuchronną w świecie naznaczonym piętnem grzechu pierworodnego:

> Cała ludzka mądrość zawiera się w tej strasznej ironii Boga w Starym Testamencie: *oto Adam stał jak jeden z nas, poznawszy dobro i zło* (I, 115).

W piątym „liście" Czaadajew ironizował w tej epistemologiczno-metafizycznej kwestii nad tzw. „szkolną ludzką mądrością", która traktowała człowieka tak, jakby dopiero co wyszedł spod ręki Stwórcy i nie nadużył danej mu wolności. Rozum takiej czystej i nieskalanej istoty był uważany za „niebieską emanację, pochodząca od samego Boga" (I, 151–152). Z dalszych rozważań wynika, iż jest to zarówno krytyka oświeceniowego sensualizmu, jak i kartezjańskiego racjonalizmu, które nie bacząc na pojawienie się chrześcijaństwa, zamknęły się w kategoriach świata starożytnego, szukając istoty rozumu w dziedzinie zniekształconej i zepsutej przez samowolę człowieka (I, 152–153). Ludzkie zmysły i rozum, jak Czaadajew pisał w „liście" drugim, mogą jedynie poznawać zjawiska naturalne (świat fizyczny), ale nawet tutaj nie są w stanie samodzielnie dotrzeć do pierwszej podstawy rzeczy (I, 115).

Tymczasem życie człowieka jako istoty duchowej toczy się pomiędzy dwoma światami – ludzki rozum nie potrafi własnymi siłami poznać prawa rządzącego zarówno jednym, jak i drugim światem. Dlatego owa zasada została mu przekazana przez „taki rozum, dla którego istnieje tylko jeden świat i jeden porządek rzeczy" (I, 117). Natura tego rozumu – jak wynika z „listu" piątego – nie jest podporządkowana ograniczeniom czasu i przestrzeni, ponieważ łączy on w sobie zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość oraz przyszłość. Ów rozum, niegdyś utracony, człowiek odzyska w przyszłości tylko dzięki temu, iż w historii pojawiła się „osoba Chrystusa" (I, 152). Czaadajew odrzucał pogląd o istnieniu jakichkolwiek prawd moralnych, które człowiek poznawałby wyłącznie dzięki filozofii autonomicznej. Twierdził zarazem, iż nie ma takiej wiedzy ludzkiej, która mogłaby zastąpić wiedzę Bożą, a bez znaków przekazywanych z nieba na ziemię, ludzkość już dawno zatraciłaby się we własnej wolności (I, 119–120).

Zarówno w drugim, jak i piątym „liście filozoficznym", Czaadajew zajął się tzw. „pierwotnym objawieniem", różnym i wcześniejszym od „dwóch wielkich objawień Starego i Nowego Testamentu" (I, 117). W kontekście poniższego cytatu z piątego „listu" ulegają znacznemu osłabieniu skrajnie pesymistyczne tezy o Rosji z „listu" pierwszego:

> Jest jasno dowiedzione, że w każdym plemieniu, niezależnie od tego, na ile oddzieliło się ono od głównego światowego nurtu, zawsze znajdą się pewne wyobrażenia, bardziej lub mniej wyraźne, o Istocie Najwyższej, o dobru i złu, o tym co jest sprawiedliwe, a co nie; bez owych wyobrażeń byłoby niemożliwe istnienie plemienia, dokładnie tak samo, jak byłoby niemożliwe jego istnienie bez materialnych produktów ziemi, po której to plemię chodzi, oraz bez drzew, które dają mu schronienie (I 149).

Na pytanie, skąd się biorą owe „wyobrażenia", Czaadajew odpowiadał, że tego nikt dokładnie nie wie, jako że dzieci przejmują je od swych ojców i matek. Owo doświadczenie pokoleń, czyli „zbiór wszystkich idei, które żyją w pamięci ludzi", było rozdzielone w prowidencjalnym systemie Czaadajewa na dwie części. Do pierwszej z nich należały tradycje przekazane przez ludzką historię i naukę, podczas gdy w skład drugiej części weszły takie idee, które „w głębinę duszy ludzkiej włożyła nieznana ręka" – serce nowonarodzonego dowiaduje się o ich istnieniu z pierwszego kontaktu z matką i ojcem (I, 149). Każda idea, nim stanie się własnością ludzkości, musi przejść przez pewną liczbę pokoleń, ponieważ jedynie tradycja może stać się udziałem rozumu powszechnego (I, 148). Bóg rozmawiał z człowiekiem w dniu jego stworzenia, a człowiek wtedy słuchał i rozumiał Boga – tutaj właśnie myśliciel widział pierwsze źródła rozumu ludzkiego, nazywając je „pierwotnym objawieniem". Zarówno archetypy Platona, jak i idee wrodzone Kartezjusza oraz *a priori* Kanta istnieją o tyle, o ile są rezultatem „pierwotnego objawienia" (I, 154).

W upadku pierworodnym człowiek częściowo zatracił zdolność rozumienia głosu Boga, co „było naturalnym rezultatem daru otrzymanej przez niego nieograniczonej wolności". Jednakże pamięć o Bożym słowie nie została zatracona całkowicie i jest przekazywana ludziom za pośrednictwem tradycji pokoleń:

> To oto słowo Boże skierowane do pierwszego człowieka, przekazywane z pokolenia na pokolenie, olśniewa dziecko w kolebce, ono wprowadza je w świat stworzeń rozumnych i przekształca w istotę myślącą. Tym samym działaniem, którym Bóg wyprowadził człowieka z nicości, posługuje się on również teraz, aby stwarzać każdą nową myślącą istotę. To właśnie Bóg zwraca się stale do człowieka za pośrednictwem istot do niego podobnych (I, 150).

W rozumowaniu Czaadajewa można wyróżnić trzy momenty: 1. pierwsza istota człowieka polega tu na tym, że jest on „stworzeniem myślącym", zdolnym do przyjmowania „oświecenia bez granic" (na tym polega jego przewaga nad wszelkim stworzeniem) (I, 150); 2. w wyniku grzechu pierworodnego człowiek częściowo utracił zdolność do doskonałego rozumienia głosu Boga; 3. dlatego konieczny jest nowy proces stwarzania, tym razem długi i ciągły, a nie jednorazowy, jak na początku czasów (I, 151) – w tym procesie rolę pośrednika Boga wypełniają lepiej lub gorzej kolejne pokolenia historyczne. Rozum ludzki po swym upadku zawsze odczuwał

potrzebę rekonstrukcji samego siebie podług idealnego wzorca – dlatego istota historii polega na międzypokoleniowym odzyskiwaniu przez człowieka zdolności rozumienia głosu Boga (I, 152).

W czasach starożytnych, czyli przed drugim i trzecim Objawieniem, ów idealny wzorzec był najczęściej odnajdywany w zamkniętym obrębie samego człowieka. Zarówno w drugim, jak i w szóstym oraz siódmym „liście" filozoficznym Czaadajew spróbował ocenić rolę świata pogańskiego w procesie odbudowy obrazu Bożego w człowieku i jego historii. W drugim „liście" owa ocena miała wymiar względnie pozytywny – myśliciel stwierdził, że zarówno Pitagoras, jak i Sokrates oraz Zoroaster, a w szczególności Platon, dostrzegli pewien odblask tego „nowego słońca", które dopiero po nich miało wzejść na ziemi (misja Chrystusa). Jednakże nie mogli oni w pełni rozpoznać „znaków absolutnej prawdy", ponieważ od momentu, gdy człowiek zmienił swą naturę (grzech pierworodny), prawda nie objawiała mu się w pełnym blasku (I, 119).

W drugim „liście" filozoficznym Czaadajew stwierdził w duchu arystokratyczno-romantycznym, że ludzkie masy zawsze podporządkowują się mniejszości stojącej na „społecznych szczytach". Miał tutaj na uwadze niewielką liczbę ludzi („pewna liczba myślicieli"), którzy myślą za większość i określają tym sposobem świadomość oraz aktywność nacji (I, 95). W szóstym „liście" powrócił do tej intuicji, starając się teraz powiązać ideę „duchowego arystokratyzmu" z ogólną prowidencjalną zasadą jako podstawą ludzkiej wolności. Pisał przeto, iż obecność Boża w historii „powinna się przejawiać w taki sposób, aby ludzki rozum pozostawał całkowicie wolny i mógł rozwijać całą swoją działalność". Stąd było dla niego całkowicie zrozumiałe, że istniał taki naród oraz tacy pojedynczy ludzie, pośród których tradycja pierwotnego Objawienia zachowała się w postaci najczystszej:

> Gdyby nie było tego narodu, gdyby nie było tych wybranych ludzi, to należałoby uznać, iż pośród wszystkich narodów, we wszystkich epokach powszechnego życia człowieka, w każdej poszczególnej osobie Boża żywa myśl zachowała się w jednakowej pełni. A to oznaczałoby zatracenie wszelkiej osoby i wszelkiej wolności w świecie (...). Jest oczywiste, że osoba i wolność istnieją jedynie o tyle, o ile istnieje różnorodność w umyśle, w moralnych siłach i w poznaniu. (...) Pewne narody i pewne jednostki posiadają taką wiedzę, której nie mają inne narody i inne jednostki (I, 156)[19].

W szóstym „liście" Czaadajew próbował nadto wbrew ideologiom oświeceniowym dokonać reinterpretacji minionych dziejów ludzkości, przy czym za najbardziej płodne dla człowieka uznał pierwsze wieki naszej ery, oraz ten „długi okres, który nastąpił w ślad za nimi". Nietrudno zauważyć, że miał na myśli pierwsze wieki chrześcijań-

[19] Zwróćmy uwagę, w jak konsekwentny sposób Czaadajew przezwyciężał w podobnych fragmentach motywy panteistyczne, obecne przecież w *Listach filozoficznych*. Powyższy cytat zaprzecza również wszystkim tym interpretacjom, które uznają Czaadajewowską myśl za wykład antypersonalizmu.

stwa oraz następujący po nich długi okres Średniowiecza. Wbrew „przesądowi i filozoficznemu fatalizmowi" (tak Czaadajew określał ideologie oświeceniowe) uważał Średniowiecze za epokę niezwykłą w sensie *moralnym*, jakkolwiek twierdził, że w sensie *umysłowym* było ono momentem zastoju („nieruchomość umysłów") (I, 161). Światło chrześcijaństwa oddziaływało wtedy bezpośrednio na życie i moralność, ale ludzie tamtych czasów nie umieli stworzyć odpowiedniej „racjonalnej" filozofii historii (I, 159). Dopiero w nowych czasach, „w których umysł ludzki przyjął swój nowy kierunek" (I, 161), możliwa jest nie tylko właściwa ocena Średniowiecza, lecz także przewartościowanie znaczenia ludzkiej historii z okresu przed chrześcijaństwem.

Ta reinterpretacja, znów tworzona w stylu polemicznym wobec Oświecenia, dokonywała się za pomocą przeciwstawiania świata Starego Testamentu starożytnej Grecji i Rzymowi. W prowidencjalnym systemie myśliciela rosyjskiego pierwszy świat bezpośrednio przygotował nadejście chrześcijaństwa, podczas gdy świat drugi był jedynie dowodem na upadek człowieka – „człowiek pozostawiony samemu sobie zawsze kierował się ku coraz większemu upadkowi" (I, 165). Mojżesz pierwszy odsłonił ludziom oblicze prawdziwego Boga, podczas gdy Sokrates był jedynie ojcem „małodusznego i niespokojnego zwątpienia" (I, 162). Apogeum tej krytyki nastąpiło w „liście" siódmym, gdzie Sokrates został przez Czaadajewa uznany za człowieka niemoralnego. Głosił bowiem apologię zepsucia (pochwała homoseksualizmu opisana przez Platona w *Uczcie*), słyszał głosy „demona", a przed śmiercią wyraził całkowity sceptycyzm wobec własnej nauki (I, 190). Mojżesz ze swej strony był gigantem, któremu rosyjski myśliciel przypisywał zasługę „zachowania na ziemi idei jedynego Boga" (I, 187). Czaadajew sprzeciwił się także współczesnej sobie tradycji patrzącej na Mojżesza wyłącznie jako na „doskonałego prawodawcę" i „liberała" i dopatrywał się w działalności patriarchy zapowiedzi chrześcijańskiego ponadnarodowego uniwersalizmu:

> Bez wątpienia, on był patriotą: bo jakże mogłaby nim nie być wielka dusza, niezależnie od misji, jaką miałaby wypełnić na ziemi! Jest to na dodatek prawo ogólne: aby oddziaływać na ludzi, trzeba wywierać wpływ w kręgu domowym, tam gdzie kto przebywa, na środowisko społeczne, w którym ktoś się urodził. Aby mówić jasno do rodzaju ludzkiego, trzeba się zwracać do swojego narodu, inaczej nikt nie będzie usłyszany i niczego nie zdoła zrobić (I, 188)[20].

Do idei ponadnarodowego uniwersalnego Boga Mojżesz dochodził przeto za pośrednictwem idei „narodu wybranego" (I, 187–189). Ta Czaadajewowska ocena znów była jawnie polemiczna w stosunku do tradycji oświeceniowej, która patrzyła na Mojżesza z wielką niechęcią, uważając go za ojca ślepego posłuszeństwa, niewolnictwa, narodowej ograniczoności i krwawych podbojów. Opinię tę podzielał zarówno Wol-

[20] Trudno się powstrzymać od uwagi, że w stylistycznym maksymalizmie pierwszego „listu" Czaadajew zgrzeszył przeciwko tej słusznej skądinąd zasadzie.

ter, jak i Holbach w pracy *Chrześcijaństwo zdemaskowane* (*Le Christianisme devoilé*, 1757). Czaadajew nie wiedział natomiast, że podobnie surowo oceniał działalność Mojżesza i w ogóle całą historię Żydów młody Hegel w niedokończonej pracy *Duch chrześcijaństwa* [*Das Geist des Christentums*, 1799).

Żydowski król Dawid był dla Czaadajewa „najbardziej doskonałym wzorem najświętszego heroizmu", podczas gdy rzymski cesarz, Marek Aureliusz, jawił mu się jako przedstawiciel „sztucznej pyszałkowatej cnoty". Podobnie surowo został przez Czaadajewa oceniony Arystoteles, którego „imię wkrótce będzie wymawiane z pewnym wstrętem", jako że był „aniołem ciemności, który w ciągu kilku wieków pętał siły dobra pośród ludzi". Podobnie Grek Homer został uznany za „przestępczego kusiciela, który w straszny sposób sprzyjał poniżeniu ludzkiej natury" (I, 162). W siódmym „liście" autor *Iliady* został nawet uznany za „Arymana świata współczesnego", podobnie jak był nim w świecie przez siebie stworzonym. Jego bogowie i bohaterowie po dziś dzień chcą wyrwać ludzi spod wpływu idei chrześcijańskiej (I, 195–196).

Ta Czaadajewowska retoryka miała swój wymiar dydaktyczny – myśliciel uważał, iż filozofia historii[21] powinna mieć charakter krytyczno-oceniający. Zamiast być „pustą ciekawością", winna stać się „najwyższym sądem", który mógłby wskazać czasom teraźniejszym i przyszłym prawidłowy kierunek rozwoju:

> Ogłaszałby bezlitosny wyrok nad pychą i wielkością wszystkich wieków; starannie sprawdziłby wszelką reputację, wszelką sławę; rozprawiłby się z wszelkimi mirażami i wszelkimi historycznymi pokusami; zająłby się usilnie niszczeniem fałszywych obrazów, które zaśmiecają pamięć ludzkości, po to, aby przeszłość stanęła przed rozumem w prawdziwym świetle i umożliwiła mu wyciągnięcie określonych wniosków w stosunku do teraźniejszości, a także z określoną pewnością skierowała ludzkie oczy w nieskończone dale przyszłości (I, 164).

W takim właśnie kontekście Czaadajew surowo oceniał wielką sławę starożytnej Grecji, uznając ją za kraj fałszywych nadziei i iluzji, za geniusza kłamstwa, który oddziałuje nieszczęśliwie na ludzkość aż do czasów współczesnych. Spośród starożytnych jedynie Epikur uzyskał w *Listach filozoficznych* pozytywną ocenę Czaadajewa (I, 192). Myśliciel rosyjski uważał, że cała cywilizacja starożytnego świata szła drogą niedoskonałą, a najważniejszym dowodem na taki stan rzeczy był dla niego fakt, iż zarówno „głęboka mądrość Egiptu", jak i „urzekające piękno Jonii", zarówno potęga Rzymu, jak i blask Aleksandrii zniknęły po wsze czasy z powierzchni ziemi. To nie barbarzyńcy zniszczyli stary świat, ponieważ on sam przed ich nadejściem był już tylko „zetlałym trupem". Odnosi się to nie tylko do Rzymu, lecz w ogóle do całej cywilizacji starożytnej, która już wcześniej roztopiła się w cesarstwie. Czaadajew mówił tu zarówno o Grecji, jak i o Egipcie, a nawet o tej części

[21] Czaadajew w tekstach francuskich używał m.in. pojęcia „la philosophie des temps" (I, 165) lub „philosophie de l'histoire" (I, 172).

judaizmu, która uległa procesowi hellenizacji (I, 170). W takiej ocenie zawarta była jednak myśl o *względnej* wartości antyku, który „wypełnił do końca swoje zadanie i dokonał wstępnego wychowania rodzaju ludzkiego". Okres ten dowiódł niezbicie, iż zdany na siebie duch ludzki, nawet jeśli z pasją dąży do wyjścia poza granice ziemskiej sfery, nigdy nie będzie w stanie nadać historii właściwego biegu. Może jedynie chwilowo i w przebłyskach świadomości poszczególnych swych przedstawicieli docierać do „prawdziwej podstawy wszystkich *rzeczy*". Nie zdoła jednak przekształcić dziejów w taki sposób, aby stały się one konsekwentnym i trwałym ruchem ku Bogu. Tu bowiem potrzebne było nowe działanie Opatrzności, czyli powstanie chrześcijaństwa, przez rosyjskiego myśliciela określonego mianem „myśli, która przyszła z nieba na ziemię" i „osią, wokół której kręci się cała sfera historii" (I, 171). Powstanie chrześcijaństwa było tedy dla Czaadajewa najważniejszą linią graniczną dziejów:

> Czyż światowy rozum nie jest teraz rozumem chrześcijańskim? Nie wiem, być może linia, oddzielająca nas od starego świata, nie jest widoczna dla każdego oka, ale ja sądzę, że do tego sprowadza się cała moja filozofia, cała moja moralność, cała moja religia (I, 171)[22].

Istnienie człowieka i narodów w czasach antycznych nie miało ściśle wytyczonego celu, dlatego właśnie tak wiele społeczeństw zniknęło w tym czasie z areny dziejów. W okresie chrześcijańskim, jak twierdził myśliciel, obserwujemy jedynie przesuwanie geograficznych granic poszczególnych państw, podczas gdy narody i społeczeństwa istnieją już na sposób trwały. Świat chrześcijański nie przeżyje już żadnej katastrofy, lecz będzie konsekwentnie wprowadzał w obręb swojego oddziaływania kolejne najbardziej nawet oddalone niechrześcijańskie narody. Nie ma takiego miejsca na świecie, które mogłoby oprzeć się działaniu chrześcijańskiej idei – Czaadajew przepowiadał w tym kontekście prędki upadek Imperium Ottomańskiego (I, 172).

Tak właśnie zamykał się w *Listach filozoficznych* „krąg wszechmocnego działania świętej prawdy" – przestrzeń chrześcijaństwa będzie się geograficznie powiększać, przybliżając tym samym ludzi do „czasów zapowiadanych" (I, 172–173). Szósty „list" zakończył się apologią papiestwa jako „widzialnego znaku jedności" i „znaku ponownego zjednoczenia". Czaadajew przywoływał odpowiednie fragmenty arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa o jedność uczniów (J 17, 11), twierdząc, iż zjednoczenie chrześcijaństwa będzie w praktyce pełnym pokuty powrotem „kościołów odłączonych" (*les Eglises schismatiques*) do katolickiego „Kościoła-matki" (*l'Eglise mère*) (I, 179).

---

[22] Przy okazji Czaadajew potępił europejskie Odrodzenie, a jego próbę powrotu do pogaństwa nazywał „przestępczym szaleństwem". Wyrażał przy tym nadzieję, że pamięć o tzw. „odrodzeniu sztuk" zostanie prędko zatarta w powszechnej świadomości (I, 171). Podobnie surową ocenę uzyskała Reformacja, która chciała pozbawić chrześcijański świat „wzniosłej idei powszechności i jedności" na rzecz pogańskiego indywidualistycznego rozdrobnienia (I, 178).

Ostatnią fazą ludzkiej historii, czyli rozwiązaniem światowego dramatu, miała być, według Czaadajewa, wielka „apokaliptyczna synteza" (I, 205). Taką metaforą myśliciel rosyjski zakończył ósmy, czyli ostatni z *Listów filozoficznych*. Ich podstawą, co staraliśmy się powyżej wykazać, było przekonanie o prowidencjalno-teleologicznym wymiarze historii. Z tej ogólnej istoty wywodził się Czaadajewowski „okcydentalizm" – myśliciel bowiem w momencie pisania „listów" był przekonany, iż plan Opatrzności w sposób najbardziej przybliżony do ideału realizuje się na katolickim Zachodzie. Historia Europy była przeto dla niego historią świętą, której obrazu nie były w stanie zniekształcić ani „pogańskie" Odrodzenie, ani równie „pogańska" Reformacja, ani też „nowa filozofia", uznająca człowieka za istotę wyłącznie naturalną.

Apologia obłąkanego Piotra Czaadajewa

Pomiędzy napisaniem pierwszego „listu filozoficznego" (1829), w którym Piotr Czaadajew dokonał wielkiej apologii religijnej cywilizacji Europy, a jego publikacją (1836) upłynęło sporo brzemiennego w historyczne wydarzenia czasu. Europa nie szła już taką drogą, na jakiej spodziewał się ją widzieć do końca dziejów myśliciel rosyjski. Pierwsze wątpliwości i rozczarowania co do Zachodu wyraził Czaadajew w liście do Aleksandra Puszkina z września 1831 roku:

> To była moja wiara albo raczej nieskończona lekkomyślność. W tamtym błogim spokoju świata, w tamtej przyszłości i ja odnajdowałem mój spokój, moją przyszłość. Ale oto pojawiła się głupota człowieka, jednego z tych ludzi, którzy bywają wzywani bez niczyjej zgody do kierowania ludzkimi sprawami. I pokój, bezpieczeństwo, przyszłość – wszystko to od razu obróciło się w nicość, (...). Gdy chodzi o mnie, to łzy cisną mi się do oczu, gdy widzę to bezmierne nieszczęście starego, mojego starego społeczeństwa; a to powszechne nieszczęście, które tak niespodziewanie spadło na moją Europę, pomnożyło moje osobiste nieszczęście (II, 70–71)[1].

Czaadajew miał tutaj na myśli rewolucję lipcową we Francji (1830), a „głupotą jednego człowieka" określał działalność Karola X, którego uznał za głównego odpowiedzialnego za tragiczne rozruchy społeczne. Jednakże te wydarzenia nie zakłóciły w istotny sposób prowidencjalnego optymizmu rosyjskiego myśliciela – pisał on przeto, iż z tych smutnych faktów wyniknie wyłącznie dobro, „rozum" znów się opamięta, a Europa wkrótce powróci na drogę religijną. Do tego jednak konieczna będzie nowa interwencja Opatrzności, która dokona się albo poprzez indywidualnego nadzwyczajnego pośrednika, „potężnego ducha" wypełniającego prowidencjalne plany, albo poprzez ciąg wydarzeń, które staną się wielkim pouczeniem dla rodzaju ludzkiego. Nie wiedząc w tej kwestii niczego pewnego, ale kierując się za to „niejasnym przeczuciem", Czaadajew twierdził, że w pierwszych momentach powrotu ludzkości na ścieżki Opatrzności wielką rolę odegra „polityczna religia głoszona w czasach dzisiejszych przez Saint-Simona". Dopuszczał też istotną rolę „katolicyzmu nowego typu", głoszonego przez kilku śmiałych duchownych, który miałby zająć miejsce dawnego katolicyzmu, „uświęconego przez czas". Zdecydowanie natomiast wykluczał jakąkolwiek pozytywną rolę „wojny powszechnej", jako że „ścieżki krwi" nie

[1] П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, Москва 1991, т. I–II. Отв. ред. З. А. Каменский, изд. „Наука", Москва 1991. Cytaty i odwołania do tej edycji zaznaczane będą w tekście numerem tomu i stronicy.

były już w jego przewidywaniach ścieżkami Opatrzności – ostatni pożyteczny strumień krwi został już w historii przelany, a narody osiągną swe przyszłe szczęście bez pośrednictwa łez (I, 71–72)[2].

Późniejsza korespondencja Czaadajewa dowodzi jednak, iż rozczarowanie współczesnymi dziejami Europy ulegało u niego pogłębieniu. Tymczasem powoli, lecz systematycznie rodziła się w jego umyśle idea o znaczącej roli Rosji w prowidencjalnym planie historii. Już w kwietniu 1833 roku w liście do Aleksandra Turgieniewa napisał, że współcześni Rosjanie podobnie jak wszystkie inne narody „mkną prędko do przodu":

> Upłynie niewiele czasu, gdy – jestem tego pewien – wielkie idee, które ongiś do nas przyszły, znajdą u nas bardziej dogodny grunt dla swojego wcielenia i urzeczywistnienia w ludziach aniżeli mogłyby odnaleźć gdziekolwiek indziej. U nas bowiem nie napotkają one upartych przesądów ani starych przyzwyczajeń, ani też upartej rutyny, która mogłaby się im przeciwstawić (II, 79).

Ten fragment, napisany na trzy lata przed publikacją pierwszego „listu filozoficznego", dowodzi, iż idea o szczególnym posłannictwie religijnym Rosji zrodziła się w głowie Czaadajewa znacznie wcześniej aniżeli wybuchł skandal w związku z tamtą edycją. Trzeba więc chyba odrzucić pogląd, że idee *Apologii obłąkanego* zrodziły się jako rezultat ustępstw taktycznych myśliciela wobec władzy politycznej i oburzonej rosyjskiej opinii publicznej. Pierwsze ślady przekonań podobnych do tych wyrażonych w *Apologii* odnajdujemy w innych prywatnych listach i posłaniach tego okresu. Właśnie w posłaniu do cara Mikołaja I z czerwca 1833 roku Czaadajew napomykał, że Rosji, idącej dotychczas inną drogą aniżeli Europa, „przypadła w udziale szczególna misja w tym świecie". Myśliciel sądził ponadto, ubiegając się zarazem u cara o posadę w rosyjskim Ministerstwie Oświaty, że sam będzie mógł odegrać znaczącą rolę w tym procesie oddziaływania rosyjskiego narodu („wielkiego i potężnego") na pozostałe nacje europejskie (II, 83). Podobne tezy zostały wypowiedziane w liście do Piotra Wiaziemskiego z marca 1834 roku („określone idee powinny pochodzić z naszego kraju, z Rosji) (II, 88) oraz do Aleksandra Turgieniewa z jesieni roku następnego („Wtedy my pójdziemy do przodu i pójdziemy szybciej od innych, ponieważ przyszliśmy później od nich, dlatego, że przyswoiliśmy sobie całe ich doświadczenie i cały trud wieków, które nas poprzedzały") (II, 98).

Gdy więc w listopadzie 1836 roku, a więc wkrótce po publikacji pierwszego „listu filozoficznego", Czaadajew napisał w posłaniu do Siergieja Stroganowa, że tamten tekst nie stanowi już jego „wyznania wiary" (*profession de foi*), lecz jest

[2] W 1831 roku, gdy powstał list do Puszkina, Claude Henri de Saint-Simon (†1825) nie żył już od paru lat. Czaadajew miał zapewne na myśli działalność uczniów zmarłego myśliciela. Przedstawicielami katolicyzmu nowego typu, czyli tzw. chrześcijańskiego socjalizmu, byli zapewne Hugo Felicité Robert de Lamennais oraz Jean-Baptiste Lacordaire (por. II, 310). Warto przypomnieć, iż religijne wojny średniowieczne znajdowały wielkie uznanie w oczach Czaadajewa, podobnie zresztą jak starotestamentowe podboje Mojżesza.

pochodną dawnego gorzkiego uczucia (*sentiment douloureux*), które tymczasem zostało przez niego przezwyciężone – to było to wyznanie całkowicie szczere i zgodne z prawdą. Myśliciel dodawał, że w opublikowanym „liście" można odnaleźć takie myśli, pod którymi nadal byłby gotów podpisać się własną krwią. Tak na przykład traktował swe twierdzenie o europejskich narodach, które na szlaku poszukiwania prawdy odnalazły wolność i dobrobyt – Czaadajew tłumaczył je teraz słowami Zbawiciela. „Szukajcie królestwa Bożego, a wszystko pozostałe będzie wam dane" (Mt 6, 33) (II, 113)[3]. Z drugiej strony informował, że w opublikowanym tekście zbyt dużą rolę przypisał katolicyzmowi, który nie zawsze, jak to już teraz wyraźnie widać, był wierny swej misji. Nie dostrzegał natomiast zalet „naszej [rosyjskiej – G. P.] izolacji". Naprawił ten „błąd" aktualnie, ponieważ uznał tę ostatnią za podstawę „przyszłego sukcesu" Rosji (II, 113).

W liście z 1835 roku myśliciel wyjaśnił, czym różni się jego własny patriotyzm od współczesnego mu zapatrzonego w rosyjską przeszłość „patriotyzmu skwaśniałego". Dla Czaadajewa wbrew niektórym oderwanym frazom z pierwszego „listu" zawsze była droga przyszłość Rosji (II, 92). Gdyby *Listy filozoficzne* zostały w całości opublikowane we właściwym czasie, to musiano by zwrócić uwagę na końcówkę siódmego „listu", w którym autor opisywał istotę przyszłych dziejów Rosji. Pomimo że dotychczasowe związki Rosji z Zachodem były bardzo wątłe, to jednak jej dzieje wkrótce miały stać się częścią prowidencjalnych dziejów Europy:

> (...) ze względu na rozwój społeczny jesteśmy mimo wszystko związani ze światem zachodnim. Owe związki, trzeba przyznać, są bardzo słabe, nie jesteśmy z Europą połączeni tak mocno, jak się niekiedy sądzi, dlatego nie odczuwamy całą swą istotą wielkiego poruszenia, które tam się dokonuje. Ale mimo to nasz przyszły los jest uzależniony od losów społeczeństwa europejskiego. Im bardziej będziemy się starali z nimi utożsamiać, tym lepiej będzie dla nas (I, 198).

Czaadajew dodawał, iż w tym procesie rolę decydującą odegrają tzw. wyższe siły społeczeństwa, czyli wybitne jednostki, które w stopniu coraz potężniejszym oddziałują na masy. Sam sobie przypisywał tę właśnie rolę, zwracając się do adresatki: „Uczyńmy wszystko, co w naszych siłach, aby oczyścić drogę dla naszych wnuków" (I, 198).

Taka opinia była rezultatem ogólnego przekonania Czaadajewa o istnieniu w całym wszechświecie jednej tylko myśli oraz jednego powszechnego Ducha (Welt-Geist), który panuje nad całym światem (II, 94). Uprzedzając nieświadomie opinie badaczy, którzy w przyszłości będą doszukiwać się w tej frazie śladów wpływu Hegla, myśliciel rosyjski dodawał, że o istnieniu owego ducha dowiedział się był od Schellinga (II, 94). W liście do barona Ferdinanda d'Ecksteina stwierdził dodatkowo, że

[3] Czaadajew użył tutaj frazy z nie opublikowanego jeszcze wówczas szóstego „listu" (I, 175), aby wytłumaczyć frazę z „listu" pierwszego (I, 101).

skoro punkt wyjścia historii wszystkich narodów jest taki sam, a ich rozwój poszedł różnymi drogami wyłącznie ze względu na ich własny wybór, to w aktualnej sytuacji narody chrześcijańskie i wszelkie inne powinny szukać punktów wspólnych pomiędzy sobą (II, 103).

Jednak w roku 1835 Czaadajew był już mocno przekonany, że prowidencjalny plan historii, realizowany dotychczas przez Europę, został w istotny sposób zakłócony. Obwiniał tu przede wszystkim Francję, jej rewolucję lipcową 1830 roku, a także następujące po niej panowanie burżuazyjnego *juste milieu* (ros. *золотая посредственность*). Sądził, że te właśnie wydarzenia opóźniły rozwój świata o pięćdziesiąt lat i teraz jedynie Rosja może ocenić z prawidłowej perspektywy, co w Europie się dzieje (II, 95). Jednakże surowa ocena współczesnego Zachodu w niczym istotnym nie zakłóciła prowidencjalnego optymizmu Czaadajewa i myśliciel nadal był przekonany, iż podstawowym celem działalności człowieka ma być urzeczywistnienie królestwa Bożego (II, 96). Prowidencjalne równanie pozostało więc takie samo, a zmieniła się jedynie rola jego składowych. Nowy z formalnego punktu widzenia światopogląd Czaadajewa został najpełniej wyłożony w niedokończonej *Apologii obłąkanego* (*Apologie d'un fou*, 1837).

Myśliciel nie odstąpił tu ani na jotę od swego prowidencjalnego planu, przedstawionego w *Listach filozoficznych*, ani też nie uczynił żadnego większego ustępstwa władzom politycznym. Sądził bowiem, iż „miłość do ojczyzny" stoi pod względem wartości niżej aniżeli „miłość do prawdy". Ta pierwsza może dzielić narody i leżeć u źródeł nienawiści pomiędzy nacjami, podczas gdy druga „rozpowszechnia światło wiedzy i przybliża ludzi do Boga". Przeto nie poprzez ojczyznę, lecz poprzez prawdę ziemia jest połączona z niebem (I, 289). Głosicielami tej prawdy (prawdziwego postępu) są pojedynczy „naturalni przywódcy", „pomazańcy Boży" – prawda bowiem nie ma charakteru ilościowego i nie może się narodzić w tłumie ludzkim. Jak widać, negatywna reakcja „rozgniewanej publiczności" (*un public en colère*) (I, 290) na tezy zawarte w pierwszym „liście" była dla Czaadajewa kolejnym potwierdzeniem jego prowidencjalnego arystokratyzmu. Pisał przeto z dumą, że nigdy nie zabiegał o poklask tłumu, ponieważ centrum i światłem historii zawsze były i będą pojedyncze umysły. Swoje przesłanie kierował do przyszłych pokoleń, które będą „lepiej uświadomione" (I, 290).

W *Apologii obłąkanego* za takiego „pomazańca Bożego" został uznany Piotr Wielki:

> Swoim potężnym wichrem zmiótł on wszelkie nasze instytucje, rozpoczął dla nas nową erę; to właśnie jemu, jak wszyscy mówią, zawdzięczamy naszą wielkość, naszą sławę i wszelkie dobra, jakie teraz posiadamy, sto pięćdziesiąt lat temu w obliczu całego świata wyrzekł się starej Rosji, (...) wykopał przepaść pomiędzy naszą przeszłością a naszą teraźniejszością (I, 291).

Ów akt był możliwy tylko w takim kraju, który nie miał przeszłości (w sensie uczestnictwa w prowidencjalnym planie dziejowym) i był historyczną „białą kartą". Na niej to właśnie Piotr I napisał swoje słowa „Europa i Zachód" – w tym fakcie, jak pamiętamy, jawnie zlekceważonym w pierwszym „liście filozoficznym" myśliciel dostrzegał teraz „najwyższą logikę Opatrzności" (I, 293). Od momentu reformy Piotrowej Rosja konsekwentnie, ale wyłącznie dzięki odgórnym decyzjom carów, wykorzystywała osiągnięcia cywilizacji europejskiej. Tylko dzięki „potężnej myśli" Piotra możliwe było przyswojenie przez Rosję jako kraj bez historii („barbarzyńska przeszłość") największych osiągnięć cywilizacji religijnej Zachodu (I, 191–192). Wbrew odpowiednim aforyzmom z pierwszego „listu" Czaadajew stwierdził teraz równie aforystycznie, że żaden naród nie osiągnął w dziele postępu większych sukcesów aniżeli Rosja od czasów Piotra (I, 191) Stało się to możliwe, gdy car zmusił swój naród zarówno do wyrzeczenia się złej tradycji, jak i do przyjęcia na jej miejsce tych elementów cywilizacji europejskiej, które zostały wypracowane przede wszystkim w średniowiecznym okresie dziejów Zachodu (I, 294). Czaadajew nie szczędził zarazem słów potępienia „nowej szkole" ideologicznej, czyli rodzącemu się właśnie słowianofilstwu („nasi fanatyczni Słowianie") (I, 294). W *Apologii obłąkanego* ten ruch został określony ironicznym mianem „świeżo upieczonego patriotyzmu" (I, 296), a w późniejszym liście do Schellinga (1842) – „retrospektywną utopią" oraz „reakcją o charakterze narodowym, namiętną, fanatyczną i uczoną" (II, 144–145). Dlatego właśnie Czaadajew mógł napisać, że kocha swą ojczyznę tak, jak go nauczył Piotr Wielki, podczas gdy jest mu całkowicie obcy widzący wszystko w różowych barwach „patriotyzm szczęśliwego lenistwa", obowiązujący we współczesnej Rosji (I, 299–300).

W porównaniu z *Listami filozoficznymi* w aktualnym światopoglądzie Czaadajewa nastąpiło kilka formalnych zmian i wartościujących przesunięć elementów. Wbrew dawnym tezom o całych dziejach Rosji jako o *carte blanche* myśliciel twierdził teraz, iż jego ojczyzna posiada rozpoczętą przez cara Piotra historię. Zmieniła się również ocena Cerkwi prawosławnej, której pokorę Czaadajew uznawał chwilowo za wartość, tym bardziej, że w innych momentach Cerkiew rosyjska wykazywała również bohaterstwo (I, 302). Tymczasem Europa aktualna, w której osłabło działanie Kościoła katolickiego, wyraźnie zboczyła z prowidencjalnego szlaku historii. Z nowych rozważań Czaadajewa wynikało, iż dokonujący się poprzez wieki na Zachodzie postęp historyczny nie był jedynym efektem rozwoju Europy – obok niego pojawiły się również fałszywe idee i przyzwyczajenia. Jak pamiętamy, w *Listach filozoficznych* Czaadajew bardzo surowo osądził Reformację, którą uznawał za próbę rozbicia religijnej jedności Europy. W *Apologii obłąkanego* ten problem nie powrócił w swej czystej postaci, ale można założyć, że współczesna rewolucja w Europie była w oczach Czaadajewa kontynuacją zgubnych wydarzeń z XVI wieku:

> Tam [w Europie – G. P.] niejednokrotnie widzieliśmy, że gdy tylko pojawiła się na Bożym świecie nowa idea, natychmiast wszelkie wąskie egoizmy, wszelka dziecięca próżność, wszelka uparta stronniczość, które kłębią się na powierzchni społecznej, rzucają się na nią i obejmują ją w posiadanie, odwracają jej znaczenie i zafałszowują (I, 300)[4].

W *Listach filozoficznych* surowa ocena moralna mogła być odnoszona wyłącznie do przeszłości i dnia aktualnego Rosji, w *Apologii obłąkanego* w obliczu „długiego szeregu szaleństw" dokonanych przez narody zachodnie (I, 300) odnosiła się już także do rewolucyjnej Europy. W Czaadajewowskim wykładzie prowidencjalizmu pojawiło się oto puste zwolnione przez Europę miejsce, które miała teraz zapełnić Rosja. Nie znaczyło to jednak, aby ów kraj miał wnieść do historii nowe dotychczas nie znane idee. Aktualna misja Rosji miała być ściśle powiązana z ideą powszechności chrześcijaństwa, które aż do wczoraj było lepiej realizowane w Europie. Rosja miała to szczęście, że dzięki gigantycznej woli Piotra Wielkiego przejęła od Europy wszystko co dobre – wpisała się przeto w plan prowidencjalny, cierpliwie oczekując, aż nadejdzie pora odegrania przez nią głównej roli w tym spektaklu. Lekcja Europy, zarówno w swej warstwie pozytywnej (Czaadajew nadal uważał, iż europejskie narody „stanowią najpełniejszy wzór cywilizacji we wszelkiej jej formach"), jak i negatywnej, posłuży za lekcję dla Rosji. Konsekwentnie, ojczyzna Piotra I, Łomonosowa i Puszkina nie będzie powtarzać złych doświadczeń Europy („nie istnieje nieuchronna konieczność"), lecz dzięki niebiosom przywróci historii jej należny kształt (I, 301–302).

Jako przeciwnik demokracji burżuazyjnej Czaadajew dodawał, iż owo „przywrócenie" znów dokona się w Rosji aktem carskiej woli („jeden potężny akt tej najwyższej woli, która zawiera w sobie wszystkie wole nacji") (I, 301). To przekonanie o wielkiej roli jednostki w historii było jedną z ważniejszych składowych Czaadajewowskiego „prowidencjalizmu arystokratycznego".

Myśliciel był głęboko przekonany, że Rosjanie właśnie teraz zostali powołani do tego, „aby rozwiązać większą część problemów natury socjalnej". Miało to oznaczać praktyczną realizację idei powstałych w Europie, co było identyczne z historyczną odpowiedzią na najważniejsze pytania człowieka. Czaadajew z emfazą podkreślał, że dzisiaj już nic nie może przeszkodzić dziełu realizacji tych dóbr, „które Opatrzność przeznaczyła dla ludzkości" (I, 300–301).

Gdybyśmy traktowali poglądy Czaadajewa jako zamknięty wykład historiozoficznej immanencji, to wówczas *Apologia obłąkanego* stanowiłaby nader istotną zmianę w ewolucji poglądów autora *Listów filozoficznych*. Jeżeli jednak w zgodzie z zamysłem samego Czaadajewa i ogólną wymową jego tekstów popatrzymy na ten

[4] Wybiegając nieco w przód, przypomnijmy, że w 1848 roku w obliczu nowych europejskich rewolucji Czaadajew już jednoznacznie dostrzegł przyczynowy związek pomiędzy „aktualnym społecznym dramatem" a „religijnym dramatem XVI wieku" (II, 212).

system jako na wykład ponadhistorycznego (transcendentnego) prowidencjalizmu, to wtedy *Apologia* – przynajmniej w tej części, w której mówi ona o włączeniu Rosji w powszechny proces chrześcijaństwa – jest racjonalnym dopełnieniem poglądów wyrażonych w *Listach filozoficznych*. Mało natomiast uzasadniona w tym systemie wydaje się teza o szczególnym historycznym posłannictwie Rosji, wynikającym z jej „młodości". Dodajmy jednak, że ten pogląd nigdy nie stał się głównym elementem „prowidencjalnego równania" Czaadajewa. Już w roku publikacji *Apologii obłąkanego* myśliciel zwierzał się w jednym z listów:

> Myślałem, że kraj mój młody, dziewiczy, nie doświadczony przez wielkie rozruchy (...). Sądziłem, że Rosji przypadło ogromne zadanie urzeczywistnienia przed wszystkimi innymi krajami wszelkich obietnic chrześcijaństwa, ponieważ chrześcijaństwo nie zostało w niej zniekształcone przez ludzkie namiętności i ziemskie interesy. (...) Chimera, mój przyjacielu, to wszystko chimera! (II, 126).

„Kwestia rosyjska", jak już mówiliśmy, nie była jednak główną osią, wokół której krążyła Czaadajewowska idea prowidencjalna. W swych *Listach filozoficznych* myśliciel rozwijał konsekwentnie jedną myśl, że chrześcijańska religia to „Boża wieczna siła na sposób powszechny działająca w duchowym świecie" (I, 99). Pisał przeto, iż Bóg poucza człowieka i kieruje jego losem od dnia narodzin jednostki aż do końca wieku, a celem procesu historycznego jest realizacja „wielkiego WSZYSTKIEGO" (*le Grand Tout*) (I, 143). Ktoś uważny mógłby dostrzec w tej koncepcji ślady panteizmu Schellinga z okresu przed „filozofią Objawienia", jednakże Czaadajew natychmiast bronił się przed takim zarzutem. Twierdził bowiem, że jego „wielkie WSZYSTKO" „nie ma nic wspólnego z tym panteizmem, który wyznaje większość współczesnych filozofów". Nazywał tę naukę zgubną i twierdził, że pomimo spirytualistycznej frazeologii traktuje ona fakty porządku duchowego dokładnie tak, jakby były one faktami porządku materialnego (I, 143). Pomimo szacunku dla filozofii młodego Schellinga, Czaadajew wyrażał charakterystyczny żal, iż myśliciel niemiecki wraz z Friedrichem Schleiermacherem i Victorem Cousinem za bardzo uległ „uczuciowym natchnieniom Platona", gdy tymczasem powinien był konsekwentnie podążać logicznym szlakiem Mojżesza jako pogromcy politeizmu (por. I, 164–165).

W Czaadajewowskim prowidencjalizmie była zawarta myśl o aktywnym, a więc także bogoczłowieczym charakterze chrześcijaństwa. Takie przekonanie stanowiło ogólne centrum i oś tego światopoglądu – tezy o moralnych zadaniach, jakie stoją zarówno przed jednostkami, jak i całymi narodami, były jego logiczną pochodną.

Czaadajew a Gogol

Z dziejów myśli rosyjskiej lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku

W latach czterdziestych i pięćdziesiątych Piotr Czaadajew (1794–1856) nie napisał ani jednego traktatu na miarę *Listów filozoficznych*, czy choćby nawet *Apologii obłąkanego*, ale jego drobna twórczość tego okresu – zarówno epistolarna, jak i aforystyczno-filozoficzna – jest bardzo istotna dla zrozumienia i dopełnienia obrazu jego myśli. Dla zrozumienia głębszej istoty światopoglądu Czaadajewa istotne znaczenie posiadają przede wszystkim *Fragmenty i myśli różne* (*Fragments et pensées diverses*, 1828–1850), czyli cykl krótszych lub dłuższych aforyzmów, a zarazem myślowych impresji na wszystkie ważne tematy omawiane dyskursywnie w innych utworach i listach. Ów cykl został uporządkowany przez badaczy w jedną całość, mniej więcej chronologicznie, dzięki czemu można dzisiaj na jego podstawie pokusić się o jeszcze lepsze zrozumienie niektórych wątków Czaadajewowskiego obrazu Boga, świata, człowieka i historii[1].

Ze względu na autorytet i rozgłos, jaki myśliciel zdobył w trudnej dla siebie drugiej połowie lat trzydziestych, w latach czterdziestych i w połowie lat pięćdziesiątych, czuł się intelektualnie i moralnie zobowiązany do zabierania głosu w istotnych rosyjskich dyskusjach światopoglądowych. W centrum jego zainteresowania znajdowała się wówczas zarówno państwowo-prawosławna doktryna przedstawicieli „oficjalnej ludowości" (Nikołaj Pogodin, Stiepan Szewyriow), jak i ludowo-prawosławna doktryna słowianofilów (Iwan Kiriejewski, Aleksiej Chomiakow), zarówno antyteistyczny światopogląd młodych okcydentalistów (Wissarion Bieliński, Michaił Bakunin, Aleksander Hercen), jak i deizm liberałów (Timofiej Granowski), a także religijny obraz świata i człowieka zarysowany w drugiej połowie lat czterdziestych przez Nikołaja Gogola.

Czaadajew, który tak gorąco reagował na istotne wydarzenia literackie lat czterdziestych, nie mógł więc pominąć milczeniem faktu ukazania się w druku Gogolowskich *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół* (*Выбранные места из переписки с друзьями*, 1843–1846, opubl. 1847). Ten wielce istotny dla rozwoju „idei rosyjskiej" tekst Gogola miał jeszcze mniejsze szczęście do interpretatorów aniżeli Czaadajewowski pierwszy „list filozoficzny". „List" ów był rozpatrywany dwojako

[1] Analityczne omówienie tego fragmentu twórczości Czaadajewa daje studium polskiego badacza. – A. B e z w i ń s k i, *Urywki i myśli rozproszone Piotra Czaadajewa*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici", Filologia Rosyjska III. Nauki Humanistyczno-Społeczne, z. 267, 1994, s. 11–24.

– z jednej strony uważano go za „haniebny" wykład antypatriotyzmu (pogląd rosyjskiej narodowej opinii *quasi*-publicznej, czyli pogląd prasy reżimowej), a z drugiej – traktowano jako wielce pożądany dla Rosji rewolucyjny „wystrzał pośród ciemnej nocy" (Aleksander Hercen, Gieorgij Plechanow). Jednakże „list" Czaadajewa nie był podług swej istoty ani jednym, ani drugim; słabość zaś wszystkich powyższych interpretacji tłumaczy się faktem niedostępności w odpowiednim czasie innych Czaadajewowskich tekstów.

W liście do księcia Piotra Wiaziemskiego z kwietnia 1847 roku Czaadajew napisał, że w nowym dziele Gogola, „obok niektórych stron słabych, a niekiedy nawet grzesznych", „można odnaleźć stronice zdumiewająco piękne, przepełnione absolutną prawdą, takie stronice, które czytając człowiek się cieszy i jest dumny, że mówi tym samym językiem, w którym wypowiada się takie rzeczy" (Cz II, 203)[2]. Istotę powyższej wypowiedzi można zrozumieć dopiero po lekturze zarówno całego dzieła Czaadajewa, stworzonego przed kwietniem 1847 roku, jak i *Wybranych fragmentów z korespondencji do przyjaciół* Gogola. Nim jednak, odnosząc się bezpośrednio do tekstu Gogola, przystąpię do rozszyfrowania istoty powyższej wypowiedzi, przywołam jeszcze jeden jej fragment:

> Braki książki Gogola nie są jego winą, lecz winą tych, którzy wychwalają go do szaleństwa, chylą przed nim czoło jako przed najwyższym objawieniem samoistnego rosyjskiego umysłu i oczekują od niego jakiegoś przeobrażenia rosyjskiego słowa, którzy przypisują mu nieomal kosmiczne znaczenie, którzy wreszcie wmówili mu ten wyniosły, wcale do niego nie pasujący patriotyzm, którym sami są zarażeni, i w ten sposób postawili przed nim nierozwiązywalne zadanie pogodzenia dobra ze złem; zalety książki są wyłącznie jego zasługą (Cz II, 200).

Ironizując nad tymi, którzy jeszcze przed publikacją *Wybranych fragmentów* uważali ich przyszłego autora za równego Homerowi, Dantemu i Szekspirowi (Cz II, 200), Czaadajew dodawał zgryźliwie, że Gogol jest i tak „stokrotnie większy aniżeli jego krytycy" (Cz II, 202)[3]. Trzeba jednak zauważyć, że również sam Czaadajew nie zapoznał się z tekstem Gogola zbyt uważnie, skoro posądził pisarza o narodową pychę sprzeczną z uniwersalnymi podstawami chrześcijaństwa. Gogol przecież – identycznie jak Czaadajew w liście do Schellinga z 1842 roku – wystąpił zarówno przeciwko słowianofilom, jak i przeciwko okcydentalistom:

---

[2] П. Я. Чаадаев, *Полное собрание сочинений и избранные письма*, Москва 1991, т. I–II. Отв. ред. З. А. Каменский, изд. „Наука", Москва 1991. Cytaty z tego dwutomowego wydania będą oznaczane w tekście głównym jako Cz, numer tomu i stronicy.

[3] Z Homerem i Szekspirem porównywał autora *Martwych dusz* Konstantin Aksakow. Krytycy Gogola z okresu po publikacji *Wybranych miejsc z korespondencji do przyjaciół* to zapewne Wissarion Bieliński i Aleksander Hercen. Gogol zyskiwał uznanie Hercena przede wszystkim za *Rewizora* i *Martwe dusze*, w których przedstawił „patologiczną anatomię rosyjskiego urzędnika". Tymczasem mistyczne *Wybrane fragmenty z korespondencji do przyjaciół* zostały już przez Hercena określone mianem „upadku". – А. И. Герцен, *Собрание сочинений в тридцати томах*, т. VII: *О развитии революционных идей в России. Произведения 1851–1852 годов*, Москва 1958, s. 98; 117.

Spory o nasze europejskie i słowiańskie podstawy, które (...) toczą się już nawet w hotelach, dowodzą tylko, że zaczynamy się budzić, ale jeszcze nie przebudziliśmy się do końca; dlatego nie ma się co dziwić, że z obu stron nagadano niemało głupstw. Wszyscy ci słowianiści i europeiści, czyli starowierzy i nowowierzy, albo wschodowcy i zachodowcy – a kim oni rzeczywiście są, nie umiem powiedzieć, ponieważ na razie widzę ich jako karykatury tego, czym chcą być – wszyscy oni mówią o dwóch stronach jednej i tej samej rzeczy, nie domyślając się, że to nie jest spór i że nie zaprzeczają sobie wzajemnie. Jedni podeszli zbyt blisko budowli, tak że widzą tylko jedną jej część, inni odeszli od tej budowli za daleko, tak że widzą jedynie fasadę, ale części nie widzą. Rzecz jasna, prawdy jest więcej po stronie słowianistów i wschodowców, dlatego, że oni mimo wszystko widzą całą fasadę i, w istocie rzeczy, mimo wszystko mówią o najważniejszym, a nie o częściach. Ale również po stronie europeistów i zachodowców też jest prawda, ponieważ oni mówią, dość dokładnie i wyraźnie o tej ścianie, która stoi przed ich oczami; wina ich polega tylko na tym, że spoza gzymsu zdobiącego tę ścianę, nie widzą wierzchołka całej budowli, czyli zwieńczenia, kopuł i wszystkiego co jest na górze (G, 90–91)[4].

Interesujące, że samemu Czaadajewowi nigdy nie udało się tak jasno i przekonywająco opisać istoty słowianofilstwa i okcydentalizmu, jak to uczynił w powyższym fragmencie Gogol – tym niemniej, była to ocena podług swego ducha całkowicie „czaadajewowska". Mówiąc krótko, Gogol przyjmował słowianofilski horyzontalny obraz świata, na którego wierzchołku stoi Bóg, ale dodawał, że w tym świecie ważny jest również eksponowany przez „europeistów" cywilizacyjny szczegół[5]. Nic więc dziwnego, że bliższa mu była całościowa religijna wizja „słowianistów", a w duchu Czaadajewa był ponadto przekonany, iż ten kto szuka prawdy, odnajduje zarazem wolność i dobrobyt.

Gogol nie był także – jak pisał beztrosko Czaadajew we wspomnianym liście do Wiaziemskiego – apologetą „wyniosłego patriotyzmu". O słowianofilach mówił przecież, iż są „chwalipiętami", wyobrażającymi sobie, że odkryli Amerykę i łudzącymi się, „że odnalezione przez nich ziarno szybko się rozrośnie do [wielkości – G. P.] rzepy" (G, 91). Autor *Wybranych fragmentów* twierdził zarazem z przekonaniem, że „miłość do Ojczyzny" nigdy nie powinna stać się uczuciem „pospolitym", ani tym bardziej „ckliwym samochwalstwem":

Przykładem tego są tak zwani „skwaśniali patrioci" – po ich pochwałach, nawiasem mówiąc bardzo szczerych, pozostaje tylko splunąć na Rosję (G, 76).

---

[4] Н. В. Гоголь, *Духовная проза*, Москва 1992, s. 90–91. Cytaty z tego jednotomowego wydania będą oznaczane literką G i numerem strony.

[5] Por. R. Łużny, *Mikołaj Gogol. W kręgu problemów etyki i religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne", t. 13, 1994, s. 83–94. Autor dostrzegł również chrześcijańską, a zarazem antyoświeceniową podstawę światopoglądu Czaadajewa: „(...) Piotr Czaadajew jako pierwszy z Rosjan w nowożytnych dziejach swego kraju wystąpił tak otwarcie i zdecydowanie jako myśliciel religijny, który nie tylko w czasach pooświeceniowego zeświecczenia kultury dokonywał na nowo sakralizacji dziejów, czyniąc Boga najwyższą zasadą jedności świata i źródłem powszechnej świadomości, ale uznawał także za esencję tych dziejów rozwój chrześcijaństwa w jego – jak pisał – najczystszej katolickiej, rzymsko-łacińskiej postaci". – Ibidem, s. 85.

Słowianofilstwo było tedy dla Gogola jedynie niedojrzałą ideą młodzieży, która chciała obwieścić światu swe wyniosłe myśli, nim jeszcze zostały one poddane próbie racjonalnej refleksji („ich myśli to jeszcze głupie dzieci, ot i wszystko") (G, 77). Taki krytyczny wobec słowianofilstwa pogląd musiał być bardzo bliski Czaadajewowi w drugiej połowie lat czterdziestych. Gogol był jednak, czym przypominał do pewnego stopnia Czaadajewa z *Apologii obłąkanego* i Władimira Odojewskiego z *Nocy rosyjskich*, głosicielem misji religijnej narodu rosyjskiego. Zapytywał przeto retorycznie, dlaczego podobna „idea religijna" nie pojawiła się we Francji, w Anglii i w Niemczech, i odpowiadał od razu, że Rosja „silniej od innych widzi rękę Bożą w tym wszystkim, co się w niej [Rosji – G. P.] dokonuje i odczuwa zarazem przybliżenie nowego Królestwa" (G, 77–78). Gogol poszedł śmiało jeszcze dalej i odważył się stwierdzić – co Czaadajew już na pewno poczytał mu za „grzech" – iż wiara w nadejście „przyszłego Królestwa" jest w Rosji nieodłącznie związana z miłością do cara. Car bowiem, niezależnie od „osoby imperatora Mikołaja", jest „pomazańcem Bożym zobowiązanym do prowadzenia swojego narodu ku temu światłu, w którym mieszka Bóg". Gogol jako teistyczny monarchista przyznawał rację Puszkinowi, który przyrównywał „Bożego pomazańca" Mikołaja I do starożytnego patriarchy Mojżesza (G, 80–81). Ten Gogolowski osąd został tu jeszcze wzmocniony tezą, iż „imperator to obraz Boży, który to fakt uznaje, na razie intuicyjnie, cała ziemia nasza" (G, 83). Pisarz wyprowadzał zasadę monarchiczną ze Starego Testamentu, wyrażając przy tym radość, że znalazła ona swoje odzwierciedlenie w odach i wierszach rosyjskich poetów (Dierżawin, Łomonosow, Puszkin) (G, 76–78; 86)[6].

W odróżnieniu od Czaadajewa, Gogol uważał, że historyczny podział Kościołów miał wpływ zbawienny na dzieje chrześcijaństwa. Prawosławna część Kościoła „stała nieruchomo i jakby w oddaleniu od ludzi", „nie przyjmowała żadnych nowych elementów, prócz tych, które były wniesione przez świętych ludzi z najlepszego okresu chrześcijaństwa", „poniekąd umarła dla świata". Część katolicka natomiast „krzątała się razem z ludźmi", „zmieniała się i dostosowywała do wszelkich uwarunkowań czasu, ducha i przyzwyczajeń ludzi", „na pewien czas zawładnęła światem". Prawosławną część Kościoła Gogol przyrównał więc do biblijnej „skromnej Marii, która odsunęła od siebie wszelką troskę o rzeczy ziemskie", podczas gdy część katolicka została przez niego uznana za współczesną kontynuatorkę „troskliwej gospodyni Marty".

[6] Charakterystyczne, że powoływał się przy tym na paryskie wykłady Mickiewicza: „Jeszcze niedawno Mickiewicz powiedział o tym podczas wykładów w Paryżu, i powiedział to w takim okresie, gdy sam był nami poirytowany, a wszystko w Paryżu burzyło się przeciwko nam. Pomimo tego ogłosił uroczyście, że w odach i hymnach naszych poetów nie ma niczego niewolniczego ani płaskiego, lecz przeciwnie, jest tam element wolny i wspaniały" (G, 87).

Zgodnie z Ewangelią Gogol sądził, że lepszą część wybrała Maria, ale nie twierdził po słowianofilsku, że Marta wybrała „źle"[7]. Sądził bowiem, że postawa Marty była częściowo słuszna w przeszłości – tymczasem aktualnie jedynie w prawosławnej Cerkwi można odnaleźć „cudowną możliwość pogodzenia tych sprzeczności, których dzisiaj nie jest w stanie pogodzić Kościół Zachodni" (G, 117–188). Ta ostatnia opinia była już całkowicie obca Czaadajewowi, który w okresie zaraz po publikacji pierwszego „listu filozoficznego" powiedziałby co najwyżej, iż pokora i oddzielenie Cerkwi prawosławnej od spraw ludzkich mogą mieć dla przyszłego zjednoczonego Kościoła znaczenie *równorzędne* z katolickim praktycyzmem.

Dodajmy jeszcze, iż Gogol był przekonany, że przyszła misja Rosji będzie pochodną i funkcją jej młodości i wcale nie będzie zależeć od moralnej jakości „ludu rosyjskiego":

> Czy jesteśmy lepsi od innych narodów? Czy swoim życiem stawiamy się bliżej Chrystusa aniżeli oni? Od nikogo nie jesteśmy lepsi, a nasze życie jest o wiele mniej zorganizowane i uporządkowane aniżeli u nich. „Jesteśmy gorsi od innych" – oto co powinniśmy zawsze mówić o sobie. Jednakże w naszej naturze zawarta jest jakaś zapowiedź. Już samo nieuporządkowanie nasze jest taką zapowiedzią. Jesteśmy *roztopionym jeszcze metalem* [podkreślenie – G. P.], który nie ukształtował się dotąd w swoją narodową formę; możemy jeszcze odrzucić i odepchnąć od siebie to, co nam nie przystoi i wprowadzić u siebie wszystko to, co jest niemożliwe u tych innych narodów, które już ukształtowały swą formę i zahartowały się w niej (G, 277).

W tej Gogolowskiej opinii, podług której „początki braterstwa Chrystusowego kryją się w naszej słowiańskiej naturze" (G, 277), dostrzegamy także pokrewieństwo z późniejszą sformułowaną w przededniu wojny krymskiej (1854) Chomiakowowską liryczną apostrofą o „niegodnej wybrania, lecz wybranej Rosji"[8]. Śladami Chomiakowa pójdzie następnie młody Władimir Sołowjow, który w obliczu nowej wojny rosyjsko-tureckiej (1877) wypowie myśl, iż pojęcie rosyjskiego narodu wybranego nie wiąże się z jakąś szczególną aktualną jego zaletą:

---

[7] Gogol niewątpliwie głosił tu postawę, którą dzisiaj moglibyśmy nazwać ekumeniczną. W charakterystyczny dla swego światopoglądu sposób dokonywał nieco na wyrost apologii uniwersalizmu Puszkinowskiego: „W Hiszpanii jest on Hiszpanem, wobec Greka – jest Grekiem, na Kaukazie zaś jest wolnym góralem w pełnym znaczeniu tego słowa; z człowiekiem przeszłości oddycha starożytnością czasów minionych; zajrzy do chłopskiej izby i od razu jest Rosjaninem od stóp do głów" (G, 237).

[8] Aleksy C h o m i a k o w pisał wtedy o Rosji: „В судах черна неправдой черной/ И игом рабства клеймена;/ Безбожной лести, лжи тлетворной,/ И лени мертвой и позорной,/ И всякой мерзости полна!/ О недостойная избранья,/ Ты избрана!". – *Русские поэты. Антология*, т. II, Москва 1991, s. 438.

> Zewnętrzny obraz niewolnika, który nasz naród w sobie nosi, nędzne położenie Rosji w dziedzinie ekonomicznej oraz wszelkiej innej, nie może posłużyć jako sprzeciw wobec jej misji, ponieważ wszystko to raczej potwierdza tę misję. Albowiem ta wyższa siła, którą rosyjski naród powinien urzeczywistnić w ludzkości, nie jest siłą z tego świata, a zewnętrzne bogactwo i porządek nie mają w stosunku do niej żadnego znaczenia[9].

To samo twierdził trochę wcześniej Fiodor Dostojewski, pisząc w lutym 1876 roku w „Dzienniku pisarza", że lud rosyjski winien być sądzony nie podług tego „czym jest, lecz wyłącznie podług tego, czym chciałby zostać"[10]. Gogol był jednak nie tylko antenatem Chomiakowa, młodego Sołowjowa i Dostojewskiego – gdy bowiem pisał, że w Rosji „nie ma jeszcze tej nieprzejednanej nienawiści pomiędzy warstwami i tych rozzłoszczonych partii, które spotyka się w Europie" (G, 277), to był formalnym poprzednikiem zarówno Hercena z okresu „rosyjskiego socjalizmu", jak i Czernyszewskiego oraz późniejszych narodników. Mówiąc o poprzednictwie „formalnym", mamy na myśli tylko to, że u Gogola sprzeciw wobec kapitalizmu i wiara w możliwość jego ominięcia przez Rosję „na drodze ku zjednoczeniu ludzi w braterskiej miłości" (G, 277) miała podstawy prowidencjalne, podczas gdy Hercen, Czernyszewski i narodnicy opierali podobną wiarę na przekonaniu o samodzielności człowieka w immanentnym historycznym procesie. Dodajmy jeszcze, że Czaadajewowi w latach czterdziestych i pięćdziesiątych była całkowicie obca myśl, iż jakikolwiek naród, który nie uporządkował swoich „dróżek cywilizacji", mógłby marzyć o religijnej misji w przyszłości.

Tymczasem do „wspaniałych stron" dzieła Gogola musiałby Czaadajew zaliczyć te miejsca, gdzie pisarz mówił o wolności („Wolność nie polega na tym, aby mówić samowoli swoich pragnień: «tak», ale na tym, aby umieć im powiedzieć: «nie»") (G, 185), o historii jako procesie bogoludzkim (por. G, 192). Chrześcijaństwo, według Gogola, nie mogło być ograniczone do zewnętrznych przejawów patriotyzmu (jak u przedstawicieli „oficjalnej ludowości", a później w „reakcyjnym teizmie" Michaiła Katkowa), jako że stało się dla wszystkich uniwersalną wiarą w możliwość zmartwychwstania. „Niebieskie braterstwo", jak się wyrażał Gogol całkowicie w duchu światopoglądu Czaadajewa, nie wykluczało ze swej wspólnoty „ani jednego człowieka" (G, 269–270). Czaadajewowi była także zapewne bliska opinia Gogola, podług której misja chrześcijaństwa winna się dokonywać „w samym sercu państwa" (G, 188). Autor *Listów filozoficznych* nieprzypadkowo przecież napisał, że „chrześcijaństwo jest nauką życia i śmierci", a „społeczny porządek to chwilowe lekarstwo od chwilowej choroby". Instytucje „ustawodawcze,

[9] *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, т. I, Bruxelles 1966, s. 238.

[10] Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, т. XXII: *Дневник писателя за 1876 год*, Ленинград 1981, s. 43.

polityczne, prawne" jedynie „naprawiają zło, które same spowodowały" (Cz I, 222). Pomimo faktu, że wszystko co doczesne ma charakter „chorobliwy" i „chwilowy", ziemska historia związana z państwem, prawem, instytucjami ekonomicznymi jest jednak koniecznym wstępem do historii niebiańskiej, gdyż dopiero tam wszystkie te sfery stracą nieodwołalnie wszelką rację bytu.

Gdy Czaadajew pisał o Gogolowskich „grzesznych stronicach", to mógł mieć na myśli fragment pt. *O Odysei tłumaczonej przez Żukowskiego*. Wbrew Czaadajewowi – lecz znów nie w bezpośredniej z nim dyskusji – Gogol był przekonany, iż „greckie wielobóstwo nie skusi naszego [*scil.* rosyjskiego – G. P.] narodu". Twierdził nawet, z czym Czaadajew mógłby się już zapewne zgodzić, że naród rosyjski „modli się jeszcze bardziej leniwie i wypełnia swój obowiązek jeszcze gorzej aniżeli starożytni poganie" (G, 63). Gogol dodawał, wbrew autorowi *Listów filozoficznych*, że XIX wiek mógłby się od Greków wiele nauczyć (G, 69).

Podczas gdy Czaadajew uznawał Homera za głównego złego ducha ludzkości, to Gogol twierdził roztropnie, że *Odysea* może stanowić dla chrześcijanina wzór męstwa i wytrwałości. Pisarz argumentował, że Odyseusz tylko dlatego przezwyciężył trudności na swej życiowej drodze, gdyż umiał się wsłuchać w swój głos wewnętrzny – była to jego „modlitwa do Boga, odmawiana w chwili nieszczęścia przez każdego człowieka, nawet nie mającego pojęcia o Bogu" (G, 63–64). Autor *Wybranych fragmentów* dodawał, że w *Odysei* obecne jest:

> uwielbienie dla człowieka jako przedstawiciela obrazu Bożego, a także wiara, iż ani jedna dobra myśl nie rodzi się w głowie ludzkiej bez potężnej woli wyższej od nas istoty i że człowiek nic nie może uczynić swoimi własnymi siłami (G, 65).

Sedno tego stwierdzenia (człowiek jako obraz Boży oraz istota w pełni zależna od Boga) było bardzo „czaadajewowskie", jednakże autor *Listów filozoficznych* nigdy by się nie zgodził z tezą, że właśnie ta prawda była już odczuwana w starożytnej Grecji. Uważając tę ostatnią opinię za „grzeszną", Czaadajew – z czego absolutnie nie zdawał sobie sprawy – występował nie tylko przeciwko Cerkwi greckiej, lecz również przeciwko Kościołowi katolickiemu. Rosyjski myśliciel zupełnie nie dostrzegł pozytywnego wpływu Arystotelesa na uwielbiane przez siebie katolickie Średniowiecze. W takim kontekście określenie „grzeszny" – całkowicie zgodnie z wewnętrzną hierarchią wartości obowiązującą w prowidencjalizmie Czaadajewa – powinno być odniesione przede wszystkim do antygreckiego poglądu autora *Listów filozoficznych*. Tymczasem śladami Gogola pójdzie w przyszłości na rosyjskim gruncie Sołowjow, który w wykładzie *Historyczne zadania filozofii* (1880) włączy filozofię starożytnej Grecji w powszechną intelektualną historię chrześcijaństwa. Cały zresztą system Sołowjowa będzie stanowił próbę pogodzenia filozoficznych Aten z religijną Jerozolimą, Rzymem i Moskwą – jako wstęp do pojednania Rosji z Europą.

Teokracja ekumeniczna Władimira Sołowjowa

Władimir Sołowjow (1853–1900), jest obok Aleksieja Chomiakowa głównym twórcą eklezjologii rosyjskiej i odnowicielem myśli chrześcijańskiej w dziewiętnastowiecznej Rosji. Żył niecałe pięćdziesiąt lat, a mimo to jest jedynym filozofem rosyjskim, który stworzył pełny system filozoficzny – w znaczeniu, w jakim się to rozumie na Zachodzie. Wczesna myśl Sołowjowa wykazuje wyraźne ślady oddziaływań doktryny słowianofilskiej[1], dojrzała kształtuje się pod wpływem Platona, Spinozy, Hegla, Schellinga, gdzie racjonalizm łączy się z mistycyzmem. W rozwoju myśli Sołowjowa można wyróżnić trzy etapy – słowianofilski, katolicki i apokaliptyczny. Mimo wielu różnic łączy je jedno, a mianowicie intuicja chrześcijańskiej reintegracji ludów w Europie i poza nią. W swym życiu Sołowjow, jak głosi tradycja, trzykrotnie doświadczył wizji Sofii Mądrości Bożej, a niedługo przed śmiercią – podług tego, co twierdził zarówno on sam, jak i jego bliscy – przeżył z kolei obecność Antychrysta[2]. Najważniejsze dzieła teoretyczne Sołowjowa to: *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* (1877), *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie* (wygłoszone w 1878, a opublikowane w latach 1878–1881), *Krytyka zasad abstrakcyjnych* (1877–1880) i *Apologia dobra* (1897).

Sołowjow był wychowany w atmosferze religijnej domu i środowiska, jednakże – jak to często bywa – we wczesnej młodości owładnął nim duch wszechobecnego w ówczesnej Rosji nihilizmu: „W wieku czternastu lat – pisze Nikołaj Ziernow – Sołowjow przeżył swój pierwszy kryzys religijny. Utracił wiarę w Boga; nie pozostał wszak obojętnym. Sołowjow z natury był misjonarzem i gdy stał się ateistą, próbował zniszczyć wiarę w innych z taką samą gorliwością, z jaką żądał powrotu ludzkości do chrześcijaństwa w późniejszym okresie życia. Wojujący ateizm doprowadził go do czynów świętokradczych. Pewnego wieczoru w obecności zdumionych kolegów szkolnych młody Sołowjow zniszczył swe ikony, przed których obliczem jako dziecko ofiarował tyle żarliwych modlitw. Młody Sołowjow namiętnie zaprzeczał realności świata duchowego, którego widzialnym znakiem są ikony, i ten akt zniszczenia miał dowieść jego racji"[3]... W wieku dziewiętnastu lat myśliciel odzyskuje jednak wiarę i jego praca magisterska pt. *Kryzys filozofii zachodniej* (1874) ma już

---

[1] Z badaczy polskich pisali o tym m.in. M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu*, Lwów 1912 i A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964.

[2] Por. J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 294.

[3] N. Zernov, *Three Russian Prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, London 1944, s. 118.

charakter w pełni religijny. Gdy w filozofii rosyjskiej ostatniej ćwierci XIX wieku zapanował prymitywny materializm *à la Büchner*, Sołowjow miał odwagę ogłosić służebność filozofii, nauki i sztuki wobec religii. Sam tedy będąc filozofem, poetą, krytykiem i teoretykiem sztuki, podporządkowywał wszystkie powyższe dziedziny „zasadzie chrześcijańskiej". Jeśli jednak w młodości pozostawał pod wpływem narodowego prawosławia Chomiakowa i Dostojewskiego, to w latach 1884–1891 zwrócił się już ku katolicyzmowi. Stało się to prawdopodobnie pod wpływem księżnej Jelizawiety Wołkońskiej (1838–1897), autorki dzieła *O Kościele*, która w 1887 roku przyjęła właśnie katolicyzm[4]. Zwrot ku katolicyzmowi wiązał się u Sołowjowa z pragnieniem zjednoczenia Kościołów, wschodniego i zachodniego, po którym miałyby zostać wcielone w życie wspomniane wyżej zasady chrześcijańskiej reintegracji, powszechnej harmonii i uniwersalnej jedności.

Sołowjow jest, bez wątpienia, ojcem nowoczesnej rosyjskiej myśli religijnej. Pod jego wpływem będą potem tworzyć na emigracji i w ZSRR m.in. Siergiej Bułgakow, Paweł Florenski, Dmitrij Mierieżkowski, Nikołaj Bierdiajew, Wasilij Rozanow, bracia Siergiej i Jewgienij Trubieccy, do jego myśli będą nawiązywać kolejne manifesty religijne w przed- i porewolucyjnej Rosji: *Drogowskazy* (1909), *Z otchłani* (1919) i *Spod grud* (1974), gdzie m.in. wystąpił ze swymi programowymi artykułami Aleksander Sołżenicyn.

*

Zjednoczenie Kościołów chrześcijańskich miało być dla filozofa rosyjskiego urzeczywistnieniem jego marzeń o teokracji, której ogólny zarys przedstawił w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej*. Swobodna teokracja to pełnia przyszłego uniwersalizmu i powszechnej jedności rodzaju ludzkiego stworzonego przez Boga – idei tej na długi czas Sołowjow podporządkował swą metafizykę, historiozofię, etykę i estetykę. W latach 1886–1888 korespondował i spotkał się dwukrotnie z chorwackim biskupem Strossmayerem[5]. Jeden z listów Sołowjowa opatrzony jest nagłówkiem: „W Dniu Niepokalanego Poczęcia". Uznając ten katolicki dogmat, a wkrótce także *filioque* i „nieomylność papieską", Sołowjow twierdził, że dogmaty nie są ustanawiane czy ustalane, lecz odkrywane. Żaden z dogmatów różniących katolicyzm od prawosławia nie był potępiony przez sobór powszechny i dlatego – zdaniem Sołowjowa – nie są one sprzeczne z duchem prawosławia[6]. Pierwszym spotkaniem obaj

[4] Por. D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Paris 1935, s. 191.

[5] Josip Strossmayer (1815–1905) – biskup rzymskokatolicki w Chorwacji, uczestniczył w tutejszym powstaniu narodowym w 1848 roku. Przyczynił się do kanonizacji braci Cyryla i Metodego, był zdecydowanym przeciwnikiem latynizacji słowiańskich Kościołów katolickich i entuzjastą Rosji. W 1870 roku na Soborze Watykańskim ostro wystąpił przeciwko dogmatowi o papieskiej nieomylności, który jednakże potem uznał. Idea zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich miała jego szczere poparcie.

[6] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, С.-Петербург 1901–1907, т. IV, s. 242–249.

chrześcijanie, Sołowjow i Strossmayer, byli zachwyceni. Po rozstaniu rosyjski myśliciel wysłał do chorwackiego biskupa memoriał w języku francuskim, gdzie po raz pierwszy przedstawił swą wizję zjednoczenia Kościołów. „Wziąłeś sobie do serca – zwraca się Sołowjow do Strossmayera – wyższe interesy innych narodów słowiańskich, których większość na czele z Rosją pozostaje w godnym ubolewania oddaleniu od wielkiej wspólnoty katolickiej. Twoje szlachetne serce otwarło się na Wschód, przed którym stoi przyszłość, a twoja jasna inteligencja spowodowała, iż pojąłeś, że główną przeszkodą na drodze do tej jedności jest tysiącletnie nieporozumienie, które ciągle rozdziela i pozbawia wzajemnego wsparcia dwie wielkie połowy świata chrześcijańskiego"[7]. Sołowjow przypomniał, że Kościół wschodni nie uznaje żadnego dogmatu, który byłby sprzeczny z wiarą katolicką. Postanowienia dogmatyczne pierwszych siedmiu soborów powszechnych zostały przez Kościół prawosławny przyjęte w całości. „Przedmiotem sporu – kontynuował – są rzeczy inne, będące jedynie odrębnymi doktrynami tej lub innej szkoły teologicznej, tego czy innego poszczególnego teologa, mniej lub bardziej szanowanego, lecz nigdy nie posiadającymi autorytetu nieomylnej nauki"[8]. Akty partykularne Piotra Mohyły albo Filareta z Moskwy, mimo sympatii, jaką wzbudziły na Wschodzie, nigdy nie uzyskały definitywnej akceptacji Kościoła prawosławnego, który nie ma prawa zmieniać doktryn w dogmaty od czasu, gdy niemożliwe stało się zwołanie soboru powszechnego. Błędem jest twierdzenie, jakoby poglądy jednej szkoły były doktrynami całego Kościoła: „Posłużmy się – pisze Sołowjow – jednym przykładem: wszyscy wiedzą, że wielka tomistyczna szkoła teologiczna i wielki zakon dominikański poprzez stulecia nie chciały uznać wzniosłej prawdy o Niepokalanym Poczęciu Przenajświętszej Dziewicy, twierdząc, że była naznaczona grzechem pierworodnym. Lecz kto ośmieliłby się czynić odpowiedzialnym cały Kościół katolicki za ten błąd teologów, godnych skądinąd szacunku, którzy w tym akurat względzie reprezentowali jedynie opinię własną?"[9]. Sołowjow przypomniał jeszcze, że aż do początku XIX wieku obowiązywał w Rosji kodeks religijny *Кормчая книга*, którego niektóre partie były inspirowane bizantyjską nienawiścią do katolicyzmu[10] – z tego właśnie powodu zastąpiono go innym kodeksem, który już „nie zawiera żadnego błędu ani antykatolickiego elementu". Schizma istniejąc tedy *de facto* – jak podkreśla Sołowjow – nie istnieje *de iure*.

Jednakże Sołowjow potraktował bardzo surowo wszystkie te prawosławne unie z Rzymem, które miały charakter partykularny, a nie powszechny – w ten sposób osądził unię liońską, florencką i brzeską, „która – jak pisał do Iwana Aksakowa – nieszczęśliwie aż do tej pory obowiązuje w Galicji"[11]. Czytamy zarazem u Sołow-

[7] *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. I, С.-Петербург 1908, s. 183.

[8] Ibidem, s. 184.

[9] Ibidem, s. 185.

[10] Sołowjow podkreśla, że istnieje zasadnicza różnica w traktowaniu katolicyzmu rzymskiego przez Kościół rosyjski i grecki. Grecy np. demonstracyjnie chrzczą katolików przyjmujących prawosławie, gdy tymczasem Cerkiew rosyjska uznaje wszelkie sakramenty (z kapłaństwem włącznie) przyjęte w Kościele katolickim.

[11] Вл. Соловьев, *Письма*, т. IV, Петербург 1923, s. 25.

jowa, że „gdy w 1839 roku uniccy Rusini byli zmuszeni do podporządkowania się Kościołowi dominującemu w Rosji, to wcale nie żądano od tego ludu uroczystego wyparcia się wiary katolickiej", co miało być dowodem, iż „Kościół rosyjski uznawał nie tylko skuteczność łaski w Kościele zachodnim, lecz zarazem nie dotrzegał w nauce katolickiej żadnych błędów dogmatycznych ani herezji"[12]. Wysłany biskupowi chorwackiemu memoriał został odbity w dziesięciu kopiach, a jedną z nich otrzymał ówczesny papież Leon XIII. Strossmayer, wysyłając biskupowi Rzymu tekst Sołowjowa, dołączył do niego własną opinię, napisaną w języku łacińskim, gdzie nazwał autora „duszą czystą, pobożną i prawdziwie świętą". Szczerze pragnąc zjednoczenia Kościołów, zauważył wszakże, iż na drodze do porozumienia trzeba zapewnić, iż unia nie będzie latynizacją prawosławnych, a Cerkiew rosyjska zachowa należną jej autonomię i odwieczne przywileje[13] – było to całkowicie zgodne z duchem memoriału Sołowjowa[14].

W latach 1886–1889 Sołowjow opublikował swe główne prace dotyczące zjednoczenia Kościołów. Zanim podjął trud pisania, przestudiował dzieła ojców Kościoła Wschodu i Zachodu (Augustyna z Hippony, Jana z Damaszku, Atanazego Wielkiego, Cyryla Aleksandryjskiego), *Akta Soborów Powszechnych* Mansiego, katolicką dogmatykę, m.in. Perrone *Praelectiones theologicae*[15]. Pisanie szło szybko – bez brudnopisów, „pod jednym łokciem Biblia, pod drugim papier"[16]. Wszystkie dzieła Sołowjowa dotyczące teokracji ekumenicznej, ze względu na wpływy prawosławnej cenzury kościelnej, mogły się ukazać jedynie poza granicami Rosji: *Historia i przyszłość teokracji* (1887) – w Zagrzebiu, *L'idée russe* (1888) i *La Russie et l'Eglise universelle* (1889) – w Paryżu, ponadto w 1888 roku we francuskim periodyku „L'Univers" Sołowjow opublikował artykuł *Saint Vladimir et l'Etat chrétien*. Jedynie wcześniejszy traktat *Wielki spór a polityka chrześcijańska* (1883), ocenzurowany, ujrzał za życia filozofa światło dzienne w Rosji.

---

[12] *Письма В. Соловьева*, т. I, s. 187. Nie znaczy to, iż Sołowjow nie zdawał sobie sprawy z ogromu niesprawiedliwości, które dotknęły grekokatolików w Rosji. „Ta rusyfikacja tyrańska – napisze dwa lata potem – wewnętrznie związana z niszczeniem Kościoła grecko-unickiego jest prawdziwym grzechem narodowym, który waży na świadomości Rosji i paraliżuje jej siły moralne." – V. S o l o v i e v, *L'idée russe*, Paris 1888, s. 33.

[13] *Письма В. Соловьева*, т. I, s. 191.

[14] Por. К. М о ч у л ь с к и й, *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*, Paris 1951, s. 171.

[15] Z tym dziełem jest związane pewne wspomnienie. „Zwracam się do ciebie z pytaniem – pisał w 1884 roku Sołowjow do swego brata Michaiła – które być może cię zaskoczy, lecz mnie bardziej jeszcze zadziwi twoja przecząca odpowiedź, przyjdzie bowiem uznać wtedy ingerencję tzw. diabłów w moje życie codzienne. Czy nie zabrałeś przypadkiem (albo celowo) mojego Perrone *Praelectiones theologicae* (trzy pierwsze tomy). Wywróciłem wszystkie szafy i jedną noc spałem jak Mariusz na gruzach Kartaginy albo jak Pliniusz na samym dnie Pompei." – В. С о л о в ь е в, *Письма*, Петербург 1923, s. 88.

[16] Ibidem, s. 94.

Historia i przyszłość teokracji miała się składać z trzech części. Sołowjow jednak ukończył jedynie pierwszy tom, zawierający historiozofię biblijną. Tom drugi mający zawierać filozofię historii Kościoła oraz tom trzeci o zadaniach przyszłej teokracji nigdy się nie ukazały. Znaczna część drugiego tomu zawiera się wszakże w traktatach *Wielki spór* i *La Russie et l'Eglise universelle*[17]. O teokracji mówili i pisali przed Sołowjowem m.in. Jung-Stilling, Joseph de Maistre, Franz von Baader. Myśliciel rosyjski uległ więc nastrojowi epoki, stworzył wszelako własną – niepodobną do innych ze względu na swój ekumenizm – wizję powszechnego państwa Bożego[18]. „Uzasadnienie wiary ojców naszych – tak zaczyna Sołowjow swą *Historię i przyszłość teokracji* – wzniesienie jej na nowy szczebel rozumnej świadomości, ukazanie, jak ta dawna wiara, wyzwolona z pęt lokalnej izolacji i narodowego egoizmu, utożsamia się z wieczną i powszechną prawdą – oto ogólne zadanie mojej pracy"[19]. „Bóg jest miłością. Pełnia miłości Bożej wymaga pełnej i wzajemnej łączności z innym. (...) Doskonałe posiadanie to takie, które opiera się nie tylko na sile i prawie posiadającego, lecz także na dobrej woli posiadanego"[20]. Doskonała jedność człowieka z Bogiem to, zdaniem Sołowjowa, teokracja. Musi się w niej przejawiać wolność, rozum i dążenie serca człowieka. Na podstawie Starego Testamentu myśliciel pragnie prześledzić rozwój teokracji żydowskiej.

Grzech pierworodny nie był, jego zdaniem, grzechem przeciwko Bogu, gdyż nie został popełniony z miłości do zła lub ze złej woli. Jego przyczyną była jedynie słaba wola człowieka i chęć osiągnięcia Bożej doskonałości. Cel (teokracja) był przeto właściwy, błędna była tylko metoda, poprzez którą Adam chciał ów cel osiągnąć. Od upadku Adama droga człowieka do teokracji stała się szlakiem trudnym i wyboistym, ale możliwym, a nawet koniecznym. Grzech pierworodny był bowiem tylko chwilowym oddaleniem się człowieka od Boga, a nie całkowitym zerwaniem z Nim. Karą za ten grzech stało się podporządkowanie ludzkości prawom przyrody. Dlatego właśnie pierwszy syn ludzki okazał się bratobójcą, a „duch złości i zabójstwa" podzielił ludzkość na dwa wrogie obozy. Podejmując próbę nowej jedności poprzez rozpustę, ludzie biblijni znów poszli fałszywym szlakiem. Dla zmycia tej hańby, pisze Sołowjow, „ledwo potopu starczyło". Potop zaś zakończył pierwszy dzień biblijnych dziejów, które będą trwać aż do Chrystusa – podzielone na sześć części, podobnie jak proces stworzenia. Jednakże potop nie zniszczył zła, jego pierwiastki zatrzymają w sobie synowie Chama i Kanaana. Pokolenia następne, w drugim dniu dziejów od Noego do Abrahama, zgrzeszą pychą, za co Bóg pokarze je pomieszaniem języków

[17] Por. D. Strémooukhoff, op. cit., s. 155.

[18] O związkach Sołowjowa ze św. Augustynem wspomina m.in. A. Paplauskas-Ramunas, *Dialogue entre Rome et Moscou. Vladimir Soloviev, porte-parole du mouvement oecuménique en Russie*, Ottava 1986, s. 42–43.

[19] В. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. IV, s. 214.

[20] Ibidem, s. 303.

i rozproszeniem. W ten sposób w czasie dwóch pierwszych „dni" swych dziejów ludzkość zgrzeszyła przeciwkom trzem świadectwom (1 J 5, 8): świadectwu krwi – bratobójstwem, świadectwu wody – potopem, świadectwu ducha – zmieszaniem mowy.

Początkiem właściwej teokracji jest, według Sołowjowa, dzień trzeci historii biblijnej – od Abrahama do Mojżesza – który rozpoczyna się słowami Pana, nakazującymi Abrahamowi opuszczenie ziemi ojczystej (Rdz 12, 1–4). Patriarcha okazał się godny przymierza, jakie zawarł z nim Bóg. Izaak kontynuował misję ojca, nie wnosząc jednak niczego nowego do dzieła teokracji. Opatrzność chciała, aby jego następcą nie był Ezaw, lecz energiczny Jakub, czyli przyszły Izrael. Tak zakończył się trzeci dzień dziejów biblijnych i teokracja indywidualna, a rozpoczął dzień czwarty – od Mojżesza do pierwszej świątyni – i teokracja narodowa. Bóg objawia się wtedy Mojżeszowi w gorejącym krzewie i odnawia przymierze zawarte z Abrahamem (Wj 3, 1–20). Pierwsze zadanie Mojżesza polega na poskromieniu węża, który zawładnął umysłami Żydów w czasie czterystu lat przebywania w Egipcie, gdy zapomnieli o swoim Bogu. Mojżesz rozwija teokrację narodową Żydów, ponieważ są oni – Sołowjow uzasadnia to cytatami z Biblii – narodem wybranym. Ustanawia on także prawo, niezbędne dla urzeczywistnienia teokracji. W dążeniu Żydów do teokracji kształtują się trzy władze: kapłańska, królewska i prorocza. Proroctwo jest władzą najwyższą. Prorok Mojżesz – w którego postaci skupione są zaczątki wszystkich trzech władz – wyświęca Aarona i jego synów, a prorok Samuel namaszcza pierwszych królów: Saula i Dawida. Jednak pierwszy król Saul chcąc zachować władzę i bojąc się ludu, sprzeniewierza się idei teokracji. Morduje kapłanów (1 Sm 22, 11–21) i proroków[21]. Dzieło teokracji ratuje Dawid, a jego następca, Salomon, zostaje wyświęcony na króla przez kapłana Sadoka i proroka Natana. Pomimo takiego namaszczenia, w ostatnich latach swego panowania Salomon – kosztem odstępstwa religijnego – rozwija nadmiernie państwo. Bóg, aby ocalić Izrael dla teokracji, musiał to państwo osłabić. W czasie klęsk politycznych do głosu dochodzą z kolei prorocy, przepowiadając przejście od materialnego królestwa Dawida do królestwa duchowego Mesjasza, który spełni obietnicę Bożą, daną niegdyś Abrahamowi i Mojżeszowi.

Narodowa teokracja Judy i Izraela nie spełniła, bo spełnić nie mogła, swego uniwersalnego zadania. Jezus Chrystus jest nowym Adamem, którego przyjście poprzedziło sześć dni biblijnych dziejów (dzień piąty – od zbudowania pierwszej świątyni do drugiej, szósty – od drugiej świątyni do Mesjasza). Tylko On, doskona-

[21] Sołowjow przywołuje tutaj cytat z Pisma świętego. Jako, że Biblia Tysiąclecia podaje ten fragment w nieco innej, mniej jasnej wersji, posłużę się przekładem Jakuba Wujka. „A Saul wytracił czarnoksiężniki i wieszczki z ziemie" (1 Sm 28, 3). Nie ma tam jednak mowy o wytraceniu proroków. Być może mowa tu o uśmiercaniu tych, którzy wróżyli posługując się duchami zmarłych, co było surowo karane. Na korzyść hipotezy Sołowjowa przemawia jednak jeden z kolejnych wersów dotyczących Saula: „I radził się Pana, i nie odpowiadał mu ani przez sny, ani przez kapłany, ani przez proroki" (1 Sm 28, 6).

ły i bezgrzeszny zrodzony z Dziewicy Człowiek i Baranek Boży może dokonać koniecznego dla powszechnej teokracji dzieła odkupienia za grzech pierworodny i wynikające z niego winy następne. „Jako prawdziwy prorok – twierdzi Sołowjow – prowadzi on ludzkość i wszechświat do urzeczywistnienia w przyszłości ich celu absolutnego – do wszechświatowego zmartwychwstania, pełnego wewnętrznego i zewnętrznego połączenia nieba i ziemi, Stwórcy ze stworzonym, odnowienia wszystkich rzeczy – gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkim"[22]. W Chrystusie doskonale łączą się ze sobą trzy władze: kapłańska, królewska i prorocza. Królestwo Boże, które przepowiada, musi być wszędzie – w nas i poza nami. Dlatego konieczna jest nasza wiara i wynikające z niej: bojaźń Boża, ufność, czystość, skromność, pokora i gorliwość. „Słowo Królestwa, zasiane Synem Człowieczym w duszy uczniów Jego, przyjęło się, wzeszło i odkryło właściwe sobie formy – ukazało się jako Kościół"[23]. Ideę teokracji uniwersalnej, poświadczoną przez Chrystusa, ludzie poprzez Kościół muszą wcielać w życie „aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa" (Ef 4, 13).

Wydane w Paryżu w 1889 roku dzieło *La Russie et l'Eglise universelle* jest summą poglądów teokratycznych Sołowjowa. W pierwszej części traktatu omawia głównie problemy przedstawione już w *Wielkim sporze* (1883) – rozdział ten jest krytyką Bizancjum, państwa „pozornie chrześcijańskiego". Sołowjow ostro piętnuje formalizm, cezaropapizm i związane z nimi popieranie przez cesarzy bizantyjskich herezji monofizyckich, „aby poprzez negację Bogoczłowieczeństwa całą sferę ziemską zachować dla siebie"[24]. Druga część dzieła dotyczy „państwa kościelnego", czyli Kościoła ziemskiego założonego przez Chrystusa. Patronem całego Kościoła – twierdzi Sołowjow – jest Piotr, a papież rzymski to jego prawowity następca. Piotr dostał w posiadanie od Chrystusa klucze Królestwa Niebieskiego (Mt 18, 13–19), inni zaś apostołowie otrzymali jedynie władzę „wiązania i rozwiązywania" (Mt 18, 18), stając się w ten sposób stróżami sumień indywidualnych – ich spadkobiercą jest każdy kapłan. Klucze Królestwa Niebieskiego oznaczają natomiast zwierzchnictwo nad całym Kościołem – Piotr dostał je dlatego, iż jako jedyny odpowiedział na pytanie Chrystusa prawidłowo, to jest następująco: „Ty jesteś Mesjasz, syn Boga Żywego" (Mt 16, 16). Kościół nie może być demokratyczny, ma bowiem jedynego zwierzchnika. „Kościół powszechny ma za podstawę prawdę, potwierdzoną przez wiarę. Jako że prawda jest jedna, to i wiara prawdziwa także być musi jedna. Jedność wiary, nie istniejąc aktualnie bezpośrednio w masie wiernych (ponieważ wszyscy nie są jedno-

[22] В. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. IV, s. 538.

[23] Ibidem, s. 565.

[24] J. Klinger, op. cit., s. 184. Badacz nie zgadza się z tą tezą Sołowjowa, ponieważ twierdzi, iż zasada Bogoczłowieczeństwa została „wspaniale wyrażona w idei Przemienienia, jako ośrodka życia hezychastów, w ikonie, w sztuce, w idei liturgii, jako ośrodku życia kosmicznego". – Ibidem, s. 284.

myślni w sprawach religii), musi się opierać na legalnej władzy jedynego zwierzchnika, poręczonej przez obecność Bożą i akceptowanej przez miłość i ufność wszystkich wiernych. Oto kamień, na którym Chrystus oparł swój Kościół i bramy piekielne go nie przemogą"[25]. Tymczasem znaczna część teologów prawosławnych uznająca zwierzchnictwo Piotra nad Kościołem, nie widzi w papieżu rzymskim jego prawowitego następcy. Sołowjow odpowiada, że Rzym jest spadkobiercą Piotra już choćby dlatego, że ani Konstantynopol, ani Petersburg nie mogą tej roli wypełnić. Poza Rzymem znajdują się jedynie Kościoły narodowe (ormiański, grecki), państwowe (rosyjski, anglikański) i sekty (termin Sołowjowa) założone przez jednostki (luteranizm, kalwinizm). Kościół rzymski nie jest ani narodowy, ani państwowy, ani sekciarski. Uznając, że tego, czy Rzym jest spadkobiercą Piotra, nie można racjonalnie udowodnić, Sołowjow każe jednak wierzyć tradycji głoszącej, iż św. Piotr przybył do Rzymu i przed śmiercią sam wyznaczył swego następcę. Dowodem dla niego jest także postać czczonego przez prawosławnych papieża Leona Wielkiego i sobór powszechny w Chalcedonie (451 r.)[26]. Sołowjow odważa się nawet stwierdzić, że dynastia Szymona-Piotra zastąpiła dynastię Juliusza Cezara: „Papieski Rzym stał się więc dla chrześcijaństwa tym samym, czym Rzym cezarów był dla świata pogańskiego"[27].

Schizma – nieszczęście, które spotkało Kościół – była jednakże, zdaniem Sołowjowa, nieunikniona. W chwili, gdy w ludziach osłabł duch chrześcijaństwa, do głosu doszły stare kulturowo-polityczne antagonizmy między Wschodem a Zachodem. W 1883 roku w *Wielkim sporze* Sołowjow stwierdził, że schizma jest nieszczęściem dla obu części Kościoła. Bizancjum zapomniało o człowieku, a Rzym – o Bogu. W 1889 roku modyfikuje tę opinię – schizma jest większą tragedią dla Wschodu. Wschód bowiem tylko modli się, Zachód zaś – modli się i pracuje[28]. Tak jak św. Andrzej, patron Kościoła grecko-rosyjskiego, bez zawiści uznał w swym bracie Piotrze zwierzchnika, tak samo rosyjska Cerkiew prawosławna winna uznać w Rzymie siłę przewodnią[29]. W trzeciej części dzieła Sołowjow powraca jeszcze do idei Sofii Wiecznej Mądrości Bożej. W *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* (1878) Sofia była

[25] V. S o l o v i e v, *La Russie et l'Eglise universelle*, s. 120.

[26] Potępiając herezję Nestora i Dioskura na soborze w Chalcedonie i ustanawiając dogmat o boskiej i człowieczej naturze Chrystusa, papież Leon Wielki – jak twierdzi Sołowjow – już czternaście wieków przed Piusem IX ogłosił doktrynę o nieomylności papieskiej (*La Russie et l'Eglise...*, s. 181). Obecni zaś na soborze biskupi uznali, że ustami Leona Wielkiego przemawia Piotr (ibidem, s. 200).

[27] Ibidem, s. 161. Moczulski zauważa, że Sołowjow rozwija tutaj katolicką naukę o „regimen monarchicum"; jest to, według badacza, „tylko wyjaskrawione, paradoksalne sformułowanie tych idei". – К. М о ч у л ь с к и й, op. cit., s. 186.

[28] Sołowjow powołuje się tu na legendę prawosławną, opowiadającą, jak to dwaj wędrujący święci, Mikołaj i Kasjan, spotkali wieśniaka usiłującego, bez rezultatu, wyciągnąć wóz z błota. Mikołaj rzucił się na pomoc, podczas gdy jego towarzysz pozostał bierny, bojąc się zbrukać swych śnieżnobiałych szat. Wschód – twierdzi Sołowjow – wybrał drogę Kasjana, Zachód – Mikołaja. – *La Russie...*, s. 1–7.

[29] Ibidem, s. 86.

dla niego duszą świata, teraz staje się Mądrością Bożą walczącą o powrót upadłej duszy świata do Boga. Idea ta jest zakorzeniona nie tylko w myśli Platona i mistycyzmie wschodnim, lecz także w romantycznym systemie Niemca Schellinga[30].

W 1888 roku Sołowjow opublikował w Paryżu broszurę pt. *L'idée russe*, w której rozwinął myśli naszkicowane we wstępach do dwóch omawianych powyżej dzieł oraz w traktacie *Problem narodowy w Rosji* (1883–1888). Twierdzi tutaj, że w przyszłej powszechnej teokracji musi istnieć – na wzór doskonale harmonijnej Trójcy Świętej – idealna zgodność trzech władz: królewskiej, kapłańskiej i proroczej. Boga Ojca reprezentuje na ziemi Arcykapłan, Syna – Król, Ducha Świętego – Prorok. Arcykapłan (papież) reprezentuje przeszłość teokracji i sprawuje władzą duchową, Król (car rosyjski) – teraźniejszość i władzę świecką, Prorok (może być nim każdy, faktycznie są to tylko jednostki) głosi przyszłość teokracji w postaci Królestwa Ducha Świętego[31]. Carat rosyjski, jak z tego wynika, ma pełnić w przyszłej teokracji rolę siły politycznej podporządkowanej papiestwu: „Imperium rosyjskie wyizolowane w swoim absolutyzmie jest tylko groźbą dla chrześcijaństwa, groźbą walk i wojen bez końca. Imperium rosyjskie, chcące bronić Kościoła powszechnego i zjednoczonej ludzkości oraz służyć im, przyniesie rodzinie ludzkiej pokój i błogosławieństwo"[32].

Publikacja dzieł o teokracji i sposób ich przyjęcia przez katolików i prawosławnych położyły kres utopii Sołowjowa. Papież Leon XIII powiedział, iż pomysł zjednoczenia Kościołów jest ideą piękną, którą wszak tylko cud mógłby urzeczywistnić[33]. Car rosyjski natomiast już w 1881 roku swą reakcją na wystąpienie Sołowjowa przeciwko karze śmierci[34] udowodnił, że nie zamierza kontynuować dzieła cesarzy – Konstantyna i Karola Wielkiego. Prawosławni, zarówno epigoni słowianofilstwa (Iwan Aksakow, Nikołaj Danilewski, Nikołaj Strachow), jak i oficjalni cezaropapiści (Michaił Katkow, Konstantin Pobiedonoscew) oskarżyli Sołowjowa o „papizm" i „jezuityzm". Katolicy ze swej strony, szczególnie paryscy jezuici, chcieli widzieć w nim tylko konwertytę, a uzasadnienie filozoficzne jego idei ekumenicznej uważali za dzi-

[30] Por. К. Мочульский, op. cit., s. 100 i M. Zdziechowski, *Le dualisme dans la philosophie religieuse russe*, Paris 1927, s. 21.

[31] Ideę epoki Ducha Świętego – pochodzącą od Joachima z Fiore – najpełniej obok Friedricha Schellinga (*Epoki świata*) rozwinął August Cieszkowski (*Ojcze nasz*). Sołowjow mógł znać dzieło tego mistyka, władał bowiem językiem polskim i był miłośnikiem polskiej kultury. Nikołaj Bierdiajew zauważył podobieństwo koncepcji obydwu myślicieli, stwierdził jednak, że bezpośredniego wpływu tu nie było, a podobieństwo idei jest raczej natury ogólnosłowiańskiej. – Н. Бердяев, *Русская идея*, Paris 1971, s. 213.

[32] V. Soloviev, *L'idée russe*, s. 45.

[33] *„Bella idea, ma fuor d'un miracolo è cosa impossibile"*. – В. Соловьев, *Письма*, Петербург 1923, s. 11.

[34] Sołowjow poprosił cara Aleksandra III o łaskę dla narodowolców, zabójców jego ojca, cara Aleksandra II. Potępiał zbrodniczy czyn, uważał jednak, iż darowaniem życia złoczyńcom car zamanifestuje swoją wielkość. W odpowiedzi car „zaproponował", aby Sołowjow powstrzymał się chwilowo od wykładów publicznych, co praktycznie oznaczało koniec kariery uniwersyteckiej filozofa.

wactwo. Znamienna jest historia związana z trzecią częścią dzieła *La Russie et l'Eglise universelle*. Jak wiadomo, dotyczyła ona Sofii, jedynej żywej idei, której Sołowjow pozostał wierny aż do końca życia, a która miała swe źródła w mistycyzmie prawosławnym. Jezuita, o. Pierling, domagał się usunięcia tej części traktatu, co w konsekwencji doprowadziło do zerwania stosunków między nim a Sołowjowem. Podobnie Michèle d'Herbigny, autor dzieła o Sołowjowie pt. *Un Newman russe: Vladimir Soloviev* (Paris 1911), nie rozumiał i nie doceniał części dotyczącej Sofii. W 1904, a następnie w 1908 roku ukazał się w Krakowie dokonany przez jezuitów na użytek prawosławnych przekład na rosyjski *La Russie et l'Eglise universelle* (książka rozdawana była bezpłatnie), który pomijał trzecią część dzieła (I wydanie także obszerny wstęp), jedynie wzmiankując o jej istnieniu[35].

Odpowiadając rodzimym „patriotom" i tym wszystkim, którzy chcieli widzieć w nim konwertytę, Sołowjow pisał do Iwana Aksakowa: „Wydaje mi się, że Pan dostrzega tylko papizm, a ja patrzę przede wszystkim na wielki, święty i wieczny Rzym, główną i nieodłączną część Kościoła powszechnego. W ten Rzym wierzę, przed nim się pochylam, kocham go całym sercem i wszystkimi siłami swojej duszy pragnę, aby przywrócił nam jedność całego Kościoła światowego, i niechaj będę przeklęty jako ojcobójca, jeśli kiedykolwiek wypowiem słowo potępiające święty Rzym"[36]. W 1896 roku, na cztery lata przed śmiercią filozofa, miało miejsce wydarzenie, które jeszcze dziś bywa błędnie interpretowane – Sołowjow przyjął komunię w Kościele unickim. Katolicy uznali to za akt „nawrócenia"[37], a prawosławni – za błąd, który potem przezwyciężył[38]. Tymczasem był to, jak słusznie twierdzi Jerzy Klinger, akt interkomunii. Aktem tym Sołowjow – a dodajmy, że przed samą śmiercią przyjął komunię w Cerkwi rosyjskiej – dawał do zrozumienia, że nie uznaje schizmy. Był to więc ze strony myśliciela-ekumenisty czyn uniwersalny, nie zrozumiany, niestety, przez większość mu współczesnych.

Teokracja ekumeniczna Sołowjowa była oczywiście utopią. Trudno sobie wyobrazić przyszłe państwo Boże, w którym władzę sprawowaliby wespół car rosyjski i papież. Z drugiej jednak strony trzeba zauważyć, że idea Sołowjowa nie była, jak się niekiedy twierdzi, „kompletnym nieporozumieniem"[39]. Nietrudno przecież dostrzec w jego myśli ekumenicznej takie idee i pragnienia, które ostatnio zajęły największych teologów Zachodu. Sołowjow wyprzedził znacznie swą epokę. Jego myśl zna-

[35] Konstantin Moczulski natomiast, odrzucając dwie pierwsze części traktatu, trzecią część o Sofii nazwał „głosem z tamtego świata i niebiańskimi dźwiękami." – К. Мочульский, op. cit, s. 189.

[36] В. Соловьев, *Письма*, s. 21.

[37] Por. m.in. J. Jankowski, *Idea rosyjska Sołowjewa a posłannictwo polskie*, Warszawa 1926, s. 23.

[38] Архим. Ф. Морозов, *Религиозно-философское мировоззрение Вл. Соловьева*, Warszawa 1928, s. 53–96.

[39] J. Klinger, op. cit., s. 285.

lazła wielu kontynuatorów na Wschodzie, lecz sołowjowowskiej idei ekumenicznej nie rozwinął żaden z teologów prawosławnych[40]. Trudno zarazem zgodzić się z opinią, że Sołowjow był „jednostronnie zapatrzony w Zachód"[41]. Wszak w przyszłej teokracji ważną rolę wyznaczył on narodowi rosyjskiemu, uważając, iż „ideą nacji nie jest to, co ona sama myśli o sobie w danym czasie, lecz to, co Bóg myśli o niej w wieczności"[42].

W latach 1891–1900 Sołowjow zasadniczo zmieni swe poglądy – rozczaruje się do idei powszechnej teokracji. Będzie to okres, w którym przygotuje swe ostatnie dzieło *Trzy rozmowy*, gdzie przedstawi obraz Antychrysta oraz apokaliptyczną wizję końca dziejów.

---

[40] AD 2002 – przygotowując powyższy tekst do druku – muszę stwierdzić, iż moja opinia z roku 1985 zupełnie nie pokrywa się z rzeczywistością. Katolicki ekumenizm – w porównaniu z protestantyzmem i rosyjskim prawosławiem na emigracji po 1917 roku – był dramatycznie opóźniony, gdyż rozwijał się w zasadzie dopiero po Vaticanum Secundum. Wysiłki ekumeniczne Sołowjowa kontynuowali za to w pierwszej połowie XX wieku tacy myśliciele rosyjscy na emigracji, jak Siergiej Bułgakow i Nikołaj Bierdiajew. Na uwagę współczesnego czytelnika zasługuje zbiór artykułów pt. *Ponowne zjednoczenie chrześcijaństwa. Kwestia ekumeniczna w świadomości prawosławnych* z 1933 roku, gdzie obaj wspomniani myśliciele wystąpili jako autorzy. Bułgakow pisał, trzydzieści lat przez Janem XXIII, iż chrześcijanie winni pamiętać nie tylko o tym, co ich dzieli, lecz także o tym, „co pozostaje wspólnym, mimo podziału". Konsekwentnie podkreślał więc wspólnotę wiary, modlitwy i sakramentów. Bierdiajew ze swej strony bronił chrześcijańskiego *depositum fidei*, odrzucał „interkonfesyjne chrześcijaństwo", w którym obowiązuje „abstrakcyjne minimum wiary", krytykował ówczesne katolickie pojmowanie ekumenizmu jako „powrotu na łono Kościoła katolickiego", odróżniał prawosławie jako „pełnię prawdy" od prawosławia jako „konfesji, na której ciąży piętno ludzkiej ograniczoności", mówił o „zjednoczeniu dusz chrześcijańskich", którego nie można osiągnąć żadnymi negocjacjami ani ustaleniami komisji kościelnych. – *Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Сборник статей*, Paris, b.d. [1933], s. 15; 63–81. Trzeba tu jeszcze przywołać postać i dzieło Wiaczesława Iwanowa, który jako pierwszy sformułował metaforę o katolicyzmie i prawosławiu jako „dwóch płucach chrześcijaństwa", tak często przywoływaną w ekumenicznym „słowiańskim nauczaniu" Jana Pawła II. – Por. G. P r z e b i n d a, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Kraków 2001.

[41] J. K l i n g e r, op. cit., s. 284.

[42] V. S o l o v i e v, *L'idée russe*, s. 8. Sołowjow napisał o Mickiewiczu, że jego poglądy były „niespotykanym od czasów proroków żydowskich przeniesieniem świadomości narodowej w dziedzinę wyższego moralnego porządku". Słowa te można także z powodzeniem odnieść do samego autora traktatu *La Russie et l'Eglise universelle.*

Żydzi i Polacy w myśli ekumenicznej Sołowjowa

13 marca 1881 roku car rosyjski Aleksander II zginął z rąk terrorystów. W organizacji rewolucyjnej, która przygotowała i dokonała zamachu, znalazła się jedna Żydówka, Hesia Helfman, pełniąc w niej zresztą rolę drugorzędną. Mimo to „opinia publiczna" odpowiedzialnością za zamach obarczyła Żydów. „Nieomal w następnym dniu po zamachu – pisze Szymon Dubnow – gazety określonego autoramentu zaczynają insynuować, iż maczali w tym palce Żydzi, a wkrótce prasa Rosji Południowej, hałasując histerycznie, zachęca do zorganizowanych ataków na Żydów tego regionu"[1]. Już w marcu pojawiają się w Odessie, Kijowie, Jelizawietgradzie tajemniczy „emisariusze" z Petersburga, którzy dyskutują z miejscową władzą o „możliwym wybuchu narodowego gniewu przeciwko Żydom"[2]. Pogromy rozpoczęły się podczas obchodów prawosławnej Wielkanocy w Jelizawietgradzie. Policja i wojsko zachowały się biernie – chodziły słuchy, iż sam car dał przyzwolenie na pogromy, chcąc pomścić śmierć drogiego ojca. W Kijowie wręcz twierdzono, iż ci, którzy nie wezmą udziału w biciu Żydów, zostaną ukarani z ręki Najwyższego Cesarza. Być może dlatego na przedmieściu Kijowa, Demiowce, domy żydowskie palono, Żydów rzucano w ogień, a ich kobiety gwałcono. Areną rozszalałych „igrzysk" stała się w maju tego roku również Odessa, zamieszkała przez sto tysięcy Żydów. Latem pogromy wybuchły w Perejasławiu, płonęły w tym czasie żydowskie zabudowania na Rusi Białej i Litwie. Aleksander III[3] i minister spraw wewnętrznych Nikołaj Ignatjew usprawiedliwiali pogromy ekonomicznym wyzyskiem „rdzennej ludności" przez Żydów i przygotowywali zalegalizowaną kampanię antysemicką. Gazeta „Nowoje Wriemia" problem żydowski podsumowała jednym „hamletowskim" zdaniem: „bić albo nie bić"[4]

---

[1] S. D u b n o v, *History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until the Present Day*, t. II, Philadelphia 1918, s. 247.

[2] Ibidem, s. 248.

[3] Aleksander III był antysemitą „chrześcijańskim". W 1890 roku na prośbę o ulżenie doli Żydów odpowiedział: „Ależ nie możemy zapominać, że to właśnie Żydzi ukrzyżowali Pana naszego i przelali Jego drogocenną krew". – S. D u b n o v, op. cit., s. 378. Nagrodził także niejakiego Hipolita Lutostańskiego za książkę, w której ów opisywał żydowskie obrzędy z używaniem krwi chrześcijan. – J. K u c h a r z e w s k i, *Od białego caratu do czerwonego*, t. VI: *Rządy Aleksandra III*, Warszawa 1933, s. 449. Gdy zaś generał-gubernator warszawski skarżył mu się, iż trudno uśmierzać pogromy, żołnierze bowiem radują się, gdy widzą bicie Żydów, car odparł: „A wie Pan, przyznam się, i ja rad jestem, gdy oni są bici". – Ibidem, s. 450.

[4] Cyt. za: S. D u b n o v, op. cit., s. 453–454.

– i radziła, aby bić. Wydawca pisma „Ruś" Iwan Aksakow zaatakował wszystkich „liberałów" za okazywanie współczucia ofiarom pogromów. Kolejny pogrom miał miejsce w Boże Narodzenie 1881 roku w Warszawie. Wśród aresztowanych bandytów znajdowała się pewna liczba tajemniczych prowokatorów: „Warto odnotować – pisze Dubnow – iż generał-gubernator Warszawy odmówił spełnienia prośby licznych Polaków, którzy starali się uzyskać pozwolenie na zorganizowanie gwardii cywilnej, gwarantując przywrócić porządek w mieście w ciągu jednego dnia"[5]. Wiosną 1882 roku do niechlubnej listy dołączyła Bałta na Podolu – pogrom rozpoczął się tu w drugim dniu Wielkanocy i trwał dwa dni. Zniszczono tysiąc dwieście pięćdziesiąt domów i sklepów, zabito lub ciężko poraniono czterdzieści osób, zgwałcono dwadzieścia kobiet[6]. Wolny świat protestował – słyszano głosy oburzenia Wiktora Hugo i Ernesta Renana. W obronie Żydów w kwietniu 1882 roku wystąpił – co może niektórych zdumieć – Michaił Katkow[7], w sierpniu w piśmie „Отечественные записки" ukazał się głos protestu Michaiła Sałtykowa-Szczedrina. W kwietniu 1884 roku biskup chersoński i odeski Nikanor powiedział: „Jesteśmy dlatego oddzieleni od Żydów, gdyż nie jesteśmy jeszcze w *pełni chrześcijanami*, i oni także są oddzieleni od nas, ponieważ nie są w *pełni Żydami*"[8]. W tym samym roku artykułem *Żydzi w Rosji* wystąpił w obronie prześladowanych Nikołaj Leskow[9].

Nie powstrzymało to – rzecz jasna – nowej fali pogromów. W 1884 roku miały one jeszcze miejsce w Rostowie nad Donem, Jekatierynosławiu oraz najbardziej krwawy – w Niżnym Nowogrodzie. Władze tymczasem zdążyły przygotować „pogrom ustawodawczy". Żydzi formalnie stali się w Rosji obywatelami ostatniej kategorii. W owym czasie w prawodawstwie rosyjskim istniało około sześciuset pięćdziesięciu ustaw antyżydowskich, np. zakaz osiadłości, zakaz przemieszczania się, dyskryminacja w edukacji[10]. W 1891 roku z Moskwy, w zgodzie z literą prawa, wypędzono większość zamieszkałych tam od lat Żydów – tragiczny ów *exodus* przypomina poniekąd wygnanie z Hiszpanii z 1492 roku. W Rosji w latach osiemdziesiątych XIX wieku żyło pięć milionów Żydów, czyli około pięciu procent ludności. Choć prześladowania owych lat nie dorównywały krwawym pogromom średniowiecznym, to jednak – zastawszy Żydów bardziej przygotowanymi – obudziły w nich narodowego ducha i potężną chęć sprzeciwu.

---

[5] S. Dubnov, op. cit., s. 283.

[6] J. Kucharzewski, op. cit., s. 448.

[7] Por. *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. II, С.-Петербург 1909, s. 164–166.

[8] Cyt. za: В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, С.-Петербург 1901–1907, т. IV, s. 124.

[9] Sołowjow pisał 21 lutego 1895 roku do swego żydowskiego przyjaciela Fajwela Goetza: „Jadę na pogrzeb N. S. Leskowa, jednego z przyjaciół Żydostwa". – *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, t. II, s. 183.

[10] Por. S. Dubnov, op. cit., s. 364.

Pogromy rosyjskie, antysemityzm niemiecki i francuski (z tym ostatnim związana była sprawa Dreyfusa) stał się bezpośrednią przyczyną wystąpienia Leona Pinskiera i ojców syjonizmu: Achada-Haama oraz Teodora Herzla. Dawny asymilator, Żyd rosyjski, Leon Pinskier wydał anonimowo w 1882 roku w Berlinie broszurę pt. *Autoemanzipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russichen Juden.* Zaprojektował w niej emigrację Żydów na masową skalę z krajów ucisku (Rosji, Rumunii, Maroka). Wyważonym, umiarkowanym tonem mówił, iż Żydzi są elementem obcym każdej kulturze i dlatego winni odbudować swą własną ojczyznę – niekoniecznie w Judei, lecz w jakimkolwiek miejscu na świecie, które tę rolę spełni.

Pierwsza masowa spontaniczna emigracja Żydów z Rosji miała miejsce już w lecie 1881 roku. „Część żydowskiej młodzieży – pisze Dubnow – dała się porwać idei powrotu do Palestyny i prowadziła ożywioną propagandę na jej rzecz pośród uchodźców z tego współczesnego Egiptu"[11]. Jednakże do Palestyny wyjechała tylko garstka; główna fala emigracji – kierując się jakby wskazówką wspomnianego ministra Ignatjewa, iż „zachodnia granica stoi dla Żydów otworem"[12] – poszła w kierunku wolnej Ameryki. Pod koniec lat osiemdziesiątych wspólnota żydowska w Ameryce liczyła dwieście tysięcy osób. W 1891 roku Maurycy Hirsch założył w Londynie Jewish Colonization Association, mając nadzieję, iż w ciągu dwudziestu pięciu lat uda się wyprowadzić z Rosji trzy i pół miliona Żydów. W sumie w latach 1881–1910 wyemigrowało z Cesarstwa Rosyjskiego milion dziewięćset tysięcy Żydów, z czego do Ameryki półtora miliona, a do Palestyny – trzysta tysięcy.

*

Warto mieć wszystko to na uwadze, gdy analizuje się „myśl żydowską" Sołowjowa – artykuły wszak o judaizmie pisał rosyjski myśliciel właśnie w Rosji w latach osiemdziesiątych XIX wieku. Twórczość Sołowjowa można – mówiąc ogólnie – podzielić na trzy fazy: słowianofilską, katolicką i apokaliptyczną. Faza pierwsza charakteryzuje się wybitnym mesjanizmem rosyjskim, druga – zwróceniem przychylnego spojrzenia na katolicyzm i judaizm, a trzecia – silnym odczuciem nieuchronnej apokalipsy. W naszych rozważaniach skupimy się wyłącznie na fazie drugiej, która charakteryzuje się ponadto: teokratycznym rozumieniem dziejów ludzkości, ekumenizmem (i to ekumenizmem głębokim, uwzględniającym nie tylko zjednoczenie Kościołów chrześcijańskich, lecz także połączenie z judaizmem), po trzecie wreszcie – żywymi nadal wątkami mesjanicznymi, jakkolwiek podniesionymi na wyższy stopień moralnej świadomości. Poniżej jednak postaramy się wykazać, iż w myśli Sołowjowa o Żydach (a także o Polakach) element boski i wielki przeplatał się z elementem ludzkim i małym (choć oczywiście ten pierwszy przeważał), iż myśliciel rosyjski – była tu winna atmosfera rosyjskiego życia intelektualnego

[11] Ibidem, s. 298.

[12] Cyt. za: J. K u c h a r z e w s k i, op. cit., s. 446.

drugiej połowy XIX wieku, czy też może nie zwalczona do końca „dusza rosyjska"? – prawidłowo najczęściej stawiając diagnozę, leczyć chciał niekiedy metodami nieadekwatnymi.

Judaizmem zainteresował się Sołowjow w młodości – w 1875 roku w Londynie w skład jego sofiologicznych lektur weszło także łacińskie omówienie *Kabały* Knorra Rosenrotha pt. *Kabbala denudata*. Drugie spotkanie myśliciela z judaizmem miało charakter o wiele poważniejszy – stał się on częścią jego chrześcijańskiego światopoglądu. W 1879 roku Sołowjow poznał żydowskiego publicystę Fajwela Goetza – znajomość przerodziła się w przyjaźń. W latach 1881–1896 Sołowjow napisał do przyjaciela około sześćdziesięciu listów – stanowią one dzisiaj ważne świadectwo „judaistycznych" perypetii rosyjskiego ekumenisty. Z pomocą Goetza Sołowjow podjął naukę hebrajskiego – głównym powodem była chęć przeczytania w oryginale Starego Testamentu: „Bywało – wspomina Goetz – przychodzi do mnie W. S. około dziesiątej w nocy, aby czytać ze mną Stary Testament w oryginale i pozostaje do drugiej w nocy i dłużej. Poza tym W. S. nie zadowalał się jedynie etymologiczną i gramatyczną analizą tekstu, lecz głównie interesował się objaśnieniami i tłumaczeniem komentarzy talmudycznych i rabinistycznych, aby mieć pełniejsze wyobrażenie o Piśmie"[13]. Sołowjow czytał Talmud (traktaty Awot, Awoda zara, Joma, Sukka) zajmował się religijnymi stronnictwami Izraela w ostatnich wiekach przed Chrystusem, studiował historię Żydów i ich literaturę. Rezultatem owych studiów i rozmów był napisany w 1886 roku bardzo ważny artykuł pt. *Talmud w świetle najnowszej z nim polemiki austriackiej i niemieckiej*. Talmud – jak wiadomo – był dla Żydów w okresach prześladowań tkanką łączną narodu, stanowił kwintesencję judaistycznej myśli religijno-narodowej, był księgą pouczeń i nakazów, źródłem liturgicznym oraz kodeksem zawodowym i rodzinnym. Już w średniowieczu święta księga Żydów stała się obiektem fałszywych oskarżeń – ojcem walki z Talmudem był żydowski apostata Mikołaj Donin, który swą „wytrwałością" dopiął, iż księgi Talmudu w XIII wieku uroczyście spalono. Ponownie zaatakowano Talmud za rządów antypapieży: Jana XXIII i Benedykta XIII. Od tego czasu (mimo niezwykle przychylnego Talmudowi stanowiska św. Hieronima i papieża Leona X) święta księga Żydów wielokrotnie poddawana była fałszywym oskarżeniom – sprzyjał temu język, którym została napisana, któż bowiem z tłumu słuchającego oszczerstw mógł czytać po hebrajsku? Ostatnie *auto-da-fé* Talmudu miało miejsce w 1757 roku w Kamieńcu Podolskim, gdy kat z rozkazu biskupa Mikołaja Dembowskiego spalił tysiąc egzemplarzy Księgi.

Słyszy się często – pisze Sołowjow – iż Talmud jest zbiorem żydowskich praw nakazujących nienawidzieć chrześcijan. Przyczyniają się do tego antysemiccy „komentatorzy" Talmudu[14], który jednakże w przeważającej swej części kieruje się wzniosłymi

[13] Ф. Г е ц, *Об отношении В. С. Соловьева к еврейскому вопросу*, „Вопросы философии и психологии", 1901, кн. 56, s. 165.

[14] Sołowjow wspomina pracę niejakiego doktora Justusa (pseudonim) pt. *Juden-spiegel*, której autor fałszywie opisał nieświadomemu czytelnikowi około stu praw rzekomo znajdujących się w Talmudzie, które nakazują nienawidzieć chrześcijan. Ponadto w znakomitych recenzjach – *Żydzi*,

zasadami moralnymi[15]. Sołowjow przytacza kilkanaście cytatów dla obrony Księgi: „Nie czyń drugiemu tego, czego nie chcesz, by tobie czyniono". „Złe skłonności z początku podobne są do podróżnika, potem do gościa, wreszcie do gospodarza". „Kto tylko rękę podniósł na człowieka, by go uderzyć, choćby nie uderzył, nazwany będzie przestępcą". „Kto publicznie zawstydza kogoś, ten czyni, jakby przelewał krew". „Lepiej człowiekowi należeć do prześladowanych, aniżeli do prześladowców". „Nie należy okłamywać nawet poganina". „Trzeba być życzliwym dla wszystkich ludzi". „Poganin zajmujący się Zakonem (Torą) równy jest arcykapłanowi".

Dodajmy do tego jeszcze jedno: „Trzyma w ręku perłę. Czyż mam mu w zamian dać skorupę?" (Kidduszin 18, tłum. Szymon Datner, Anna Kamieńska).

Śmiesznie brzmią obwinienia wobec nowożytnych kodeksów żydowskich – kontynuuje Sołowjow – iż nakazują one swym wyznawcom ostrożne postępowanie z chrześcijanami. „Byłoby nader zdumiewające, gdyby XVI-wieczny żydowski kodeks uznawał konieczność równości pomiędzy Żydami a chrześcijanami, podczas gdy w najbardziej oświeconych chrześcijańskich krajach równość owa została uznana parę dziesiątków lat temu, w tym zaś kraju, gdzie znajduje się główna masa Żydów, dotychczas nie uzyskali oni obywatelskiego równouprawnienia"[16]. Żartem zbywa Sołowjow oskarżenia wobec Żydów o ich zbytni „liberalizm" polityczny: „...pozostaje nam tylko żałować, iż do tej pory tak źle wypełniali swe zadanie w kraju, gdzie prawdziwe liberalne zasady i porządki byłyby szczególnie potrzebne"[17]. „Rdzenni" chrześcijanie lubią oskarżać Żydów o miłość do pieniędzy: „Jeśli owo chrześcijańskie społeczeństwo – Sołowjow przewiduje prawdopodobną odpowiedź Żydów – pośród którego żyjemy, nie przedkładałoby pieniędzy ponad wszystko, to i nam nie trzeba byłoby nimi się zajmować"[18]. Tak oto – wedle Sołowjowa – trzy główne sprężyny antysemityzmu: „antychrześcijański Talmud", miłość Mamony i polityczny „liberalizm" są przesłankami z gruntu fałszywymi.

---

ich wiara i moralność oraz *Kiedy żyli prorocy żydowscy?* – Sołowjow rozprawia się z dwoma kolejnymi „znawcami" myśli judaistycznej: pierwszy to Siergiej Diminskij, autor antysemickiej książki o religii i moralności talmudycznej, który przyznaje się, iż w trakcie jej pisania nie dysponował własnym egzemplarzem Talmudu!; drugi, Ernest Hayet, autor pracy pt. *La modernité des prophètes* (Paris 1981), zawierającej mnóstwo niedorzeczności na temat czasu napisania ksiąg prorockich. Ów ostatni skromnie wyznaje, iż nie zna hebrajskiego. – В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VI, s. 340–346; 523–542.

[15] Ponadto Talmud w kwestii moralności stanowi pewne konieczne minimum. Poza nim działają wszakże trzy arcyważne judaistyczne zasady etyczne: *kiddush ha-shem* – dla chwały Izraela czynić więcej niż nakazuje prawo; *hillul ha-shem* – należy zaniechać czynu nawet nie zabronionego przez Prawo, który w danych warunkach mógłby się zwrócić przeciwko Izraelowi i jego Bogu; *mipne darke-shalom* – dawać jałmużnę innowiercom i grzebać ich zmarłych, aby ze wszystkimi zachować przyjacielskie stosunki.

[16] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VI, s. 21.

[17] Ibidem, s. 16.

[18] Ibidem, s. 26.

W tym samym artykule o Talmudzie Sołowjow pokrótce opisuje trzy partie żydowskie z okresu poprzedzającego chrześcijaństwo: saducejską, faryzejską i esseńską. Członkowie ostatniej, to jest essęńczycy, byli – jak twierdzi słusznie – zwiastunami chrześcijaństwa. Chrystus ponadto nie odrzucał całkowicie ani nauki faryzeuszy, ani saduceuszy – wszak uznawali oni Torę. Jezus ganił jedynie ludzi małej wiary z wyżej wspomnianych sfer, którzy nie wypełniali rzetelnie nakazów swej nauki. „Tak więc – twierdzi Sołowjow – na szlaku Ewangelii skrzyżowało się to, co było prawdziwe na szlakach faryzeuszy i saduceuszy, a celem szlaku było to samo, o czym marzyli essęńczycy – Królestwo Boże i jego prawda"[19].

Kwintesencją jednak sołowjowowskiej myśli „judaistycznej" był napisany w 1884 roku artykuł pt. *Żydostwo a kwestia chrześcijańska*. Losy narodu żydowskiego – według Sołowjowa – powiązane są z trzema faktami: Chrystus był po Matce Żydem, a chrześcijaństwo wyrosło z Żydostwa; większa część narodu żydowskiego odrzuciła Chrystusa; religijnym centrum nowoczesnego Żydostwa są dwa kraje słowiańskie: Rosja i Polska. Pierwszy fakt powiązany jest z przeszłością Izraela, drugi z teraźniejszością, a trzeci – wyznaczy jego przyszłość. Aby więc odpowiedzieć na pytanie, czym było, jest i będzie Żydostwo, należy dać odpowiedź na trzy powyższe kwestie.

Dlaczego Mesjasza-Bogoczłowieka wydał naród żydowski? Pojęcie narodu wybranego jest pojęciem aktywnym – Jahwe nie narzucał swej woli byle komu. Jego wybór wiązał się z jakością narodu wybranego. Święta religia Żydów stała wyżej od naturalistycznych i panteistycznych religii starożytności: „Wierząc w jednego Boga, Żydzi nigdy nie uważali, iż religijna misja człowieka polega na zlaniu się z Bóstwem w jego wszechjedności (...). Wolny od wszelkich zewnętrznych ograniczeń i definicji, lecz również nie roztapiający się w powszechnej obojętności prawdziwy Bóg sam siebie określa, jawiąc się jako doskonała osoba, czyli absolutne Ja. Zgodnie z tym, również religia winna być nie rozpłynięciem się człowieka w uniwersalnym bóstwie, lecz osobowym współdziałaniem Boga i człowieka. Właśnie dlatego, iż zdolny był do *takiego* pojmowania Boga i religii, naród żydowski mógł stać się wybranym Bożym narodem. Prawdziwy Bóg wybrał Izrael za swój naród dlatego, iż także Izrael uznał Prawdziwego Boga za swojego"[20]. W ten sposób wybierający (Jahwe) i wybierany (naród żydowski) spotkali się w połowie drogi. W religii Żydów doskonale współgrał ze sobą element boski i ludzki. „Nasza religia – pisze Sołowjow – zaczyna się *osobowym współdziałaniem* Boga i człowieka w starym przymierzu Abrahama i Mojżesza, utwierdza się zaś poprzez najściślejsze *osobowe zjednoczenie* Boga i człowieka w nowym przymierzu Jezusa Chrystusa..."[21].

[19] Ibidem, s. 6.

[20] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. IV, s. 128.

[21] Ibidem, s. 129.

Naród żydowski charakteryzuje się trzema właściwościami: głęboką religijnością – jest to naród proroków, męczenników i apostołów; głęboką samoświadomością, czyli odczuwaniem „do głębi duszy i szpiku kości"[22] swego narodowego, rodzinnego i jednostkowego Ja; skrajnym materializmem[23]. Są, zdaniem Sołowjowa, trzy rodzaje materializmu: praktyczny, naukowo-filozoficzny i religijny. Pierwszy związany jest z przewagą „niższej części ludzkiej natury"[24], z przewagą zwierzęcych instynktów nad rozumem, zmysłów nad duchem. Jeśli ów praktyczny materializm staje się zasadą ogólną, to wówczas przeradza się on w materializm teoretyczny, czyli naukowo-filozoficzny. W metafizyce wiąże się z teorią atomów, w teorii poznania z sensualizmem, w etyce – z hedonizmem; ogólnie zaś opiera się na determinizmie. Religijny materializm Żydów nie ma jednak nic wspólnego z materializmem praktycznym, ani teoretycznym. Żydzi, uznając „duchowość Boga i boskość ludzkiego ducha"[25], nie chcieli oddzielać owych zasad od ich cielesnej formy: „(Żyd) wierzy w to co niewidzialne (albowiem każda wiara jest wiarą w to co niewidzialne), lecz pragnie, aby niewidzialne stało się widzialnym i ukazało swoją siłę; wierzy w ducha, lecz w takiego, który przenika wszystko co materialne (...)"[26]. Stosunek Żydów do materii różni się zarówno od panteizmu, jak i od wschodniego dualizmu – natury materialnej judaizm nie utożsamia ani z Bogiem, ani z szatanem, lecz uważa ją za „niedoskonałe schronienie bogo-człowieczego ducha"[27]. Cała religijna historia Żydów, z częścią Mojżeszowego prawa rozróżniającego to co czyste od tego co nieczyste, przygotowała Bogu nie tylko święte dusze, lecz także nieskalane ciała: „Tak oto trzy główne cechy narodu żydowskiego w swym wspólnym działaniu odpowiadały wysokiemu przeznaczeniu owego narodu. (...) Wierząc mocno w prawdziwego Boga, Izrael przywołał Go do siebie w swoich objawieniach; wierząc także w siebie, mógł nawiązać osobowe stosunki z Jahwe (...); siłą wreszcie swej aktywnej wiary, dążąc do ostatecznej realizacji swej duchowej zasady poprzez oczyszczenie materialnej natury, Izrael przygotował pośród siebie czyste i święte schronienie dla wcielenia Słowa Bożego. Oto dlaczego Żydostwo jest wybranym narodem Bożym, oto dlaczego Chrystus narodził się w Judei"[28].

Kwestia druga: *dlaczego naród żydowski odrzucił Chrystusa* i stroni od *chrześcijaństwa*? Wspomniane wyżej trzy cechy narodu żydowskiego są tylko wtedy harmonijnie ze sobą złączone, gdy druga i trzecia podporządkowane są pierwszej. Gdy zaś

[22] Ibidem, s. 127.

[23] Materializm ów – według Sołowjowa – jest wyrażony symbolicznie charakterem pisma Żydów. Ogranicza się ono jedynie do spółgłosek, czyli *ciała* słów, podczas gdy duch wyrazów – samogłoski – albo w ogóle się opuszcza, albo zaznacza maleńkimi kreskami.

[24] Ibidem, s. 132.

[25] Ibidem, s. 133.

[26] Ibidem, jw.

[27] Ibidem, jw.

[28] Ibidem, s. 134.

samoświadomość narodowa i skrajny materializm uzyskują przewagę nad religijnością, wówczas charakter narodowy Żydów ulega skażeniu (tym można wytłumaczyć antypatię względem Żydów, lecz nigdy wrogość!). Powtórzmy pytanie: jak to się stało, iż naród żydowski odrzucił Chrystusa? Sołowjow wyklucza powierzchowne wytłumaczenie, iż Żydzi oczekiwali Mesjasza, który odbuduje potęgę polityczną Izraela. Owszem, Żydzi oczekiwali od Mesjasza, iż między innymi da on polityczne zwycięstwo Izraelowi, lecz jednak ich marzeniem było przede wszystkim królestwo Boże w duchu i w prawdzie. Dowodzą tego proroctwa starotestamentowe. U Jeremiasza (31, 31–34) czytamy: „Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela (i z domem judzkim) nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo iż byłem ich władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać, jeden mówiąc do drugiego: «Poznajcie Pana!» Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał". Owa część Żydostwa, która nie uznawała proroctw (saduceusze), nie oczekiwała żadnego Mesjasza, ci zaś, którzy Go oczekiwali zgodnie z *proroctwami*, nie mogli tym samym odrzucać uniwersalnego elementu religijnego, który przemawiał ustami profetów. „Ostatecznym celem tak dla Żydów, jak i dla chrześcijan jest ta sama teokracja powszechna – wcielenie prawa Bożego w świat ludzi, urzeczywistnienie nieba na ziemi"[29]. Od pogaństwa chrześcijaństwo różni się *celem*, od mozaizmu jedynie sposobem *dążenia* do tego samego celu. Ów cel został prawdziwie osiągnięty przez *krzyż*. „Właśnie owej krzyżowej drogi nie zdołało pojąć ówczesne Żydostwo; szukało ono znamienia, czyli oczywistego i bezpośredniego objawienia siły Bożej. Żydzi (...) chcieli zdobyć z zewnątrz sztucznie i formalnie to, co trzeba wycierpieć, co zdobywa się w procesie złożonym i trudnym, drogą wewnętrznego rozdarcia i walki duchowej. (...) Nie chcieli zrozumieć i przyjąć krzyża Chrystusa i oto już osiemnaście wieków dźwigają z przymusu swój ciężki krzyż"[30]. Nie przyjęli zaś krzyża dlatego, iż „ich nienaturalna świadomość własnego ja powstawała przeciwko chrześcijańskiemu samoograniczeniu, ich przywiązanie do życia materialnego nie mieściło w sobie chrześcijańskiego ascetyzmu; ich praktyczny umysł nie mógł pogodzić owego pozornego przeciwieństwa między celem a drogą; nie mogli zrozumieć, w jaki sposób wolne cierpienie wiedzie ku szczęśliwości, jak wyrzeczenie się osobistych i narodowych interesów prowadzi do pełni życia

[29] Ibidem, s. 140.
[30] Ibidem, jw.

jednostkowego i narodowego"[31]. Z tego też powodu większość Żydów nie rozumiała, iż Królestwo Boże zapowiedziane przez krzyż Chrystusa-Bogoczłowieka, obejmuje sobą *wszystkie* narody skupione wokół Jednego, czyli Jezusa. Wydawało się to bowiem im, praktykom i realistom, pojęciem, z jednej strony, zbyt szerokim (*wszystkie*, a nie tylko Żydzi), z drugiej – zbyt wąskim (osoba Jezusa jako centrum wszystkiego). Idea zdawała się być zasadą nie do urzeczywistnienia i tym samym pozornie dowodziła swej fałszywości. Jedyną odpowiedzią żydowskim sceptykom może być prawdziwe urzeczywistnienie chrześcijańskiej idei w życiu.

Kwestia trzecia: *dlaczego przeważająca część współczesnego Żydostwa skupiona jest w Rosji i Polsce*? W idealnej teokracji istnieją trzy współzależne sfery: religijna, polityczna i społeczna. Zwierzchnikiem sfery religijnej jest arcykapłan, politycznej – cesarz, a społecznej – prorok. „Pełnia teokratycznego ideału wymaga równomiernego i zgodnego rozwoju owych trzech oręży Bożej władzy"[32]. Judaizm w swej starotestamentowej teokracji rozwinął jedynie proroctwo. Słabość królów (Saul, Salomon) doprowadziła do upadku państwa, słabość zaś kapłanów – do upadku życia religijnego: „Duchowieństwo przypisane do jednego rodu i ograniczone formalnymi obowiązkami służby kapłańskiej, nie mogło żywotnie oddziałać na naród w sferze religijnej"[33]. Także prorocy wkrótce przemienili się w rozsądnych i skrupulatnych rabinów – proroctwo zostało więc zastąpione przez sztywne nauczycielstwo. Chrześcijaństwo rozwinęło dwie następne po proroctwie sfery teokracji: kapłańską i cesarską. Sferę cesarską rozwinęło Bizancjum, jednak nie tak jak należy. Cesarz bowiem winien być podporządkowany arcykapłanowi, w Bizancjum zaś tak było jedynie w przypadku Konstantyna Wielkiego, Teodozjusza i Justyniana – wszyscy oni byli prawdziwymi chrześcijańskimi teokratycznymi władcami. Jednakże później nastąpiło zachwianie teokratycznych proporcji – władza cesarska uzyskała w Bizancjum status najwyższy, redukując do zera działalność pozostałych dwóch sfer teokratycznych. Owo nadużycie osłabiło duchowo Bizancjum i przygotowało grunt dla zalania Wschodu przez islam. Rzym z kolei rozwinął element kapłański. Jednakże tutaj osłabienie polityczne cesarstwa stało się przyczyną osłabienia duchowego papiestwa. To ostatnie zmuszone było bowiem przejąć rolę państwa, co stało się „bezpośrednią lub pośrednią przyczyną wielu kościelnych nadużyć"[34]. Jak grzech Bizancjum przygotował grunt dla zwycięstwa islamu, tak grzech Rzymu zrodził protestantyzm. „Istotą protestantyzmu – pisze Sołowjow – jest nadużycie trzeciej zasady chrześcijańskiej teokracji – zasady proroctwa albo wolności ducha jednostkowego w dziedzinie religijnej"[35]. Prorok protestancki, w przeciwieństwie do proroka żydowskiego czy katolickiego, występuje przeciwko arcykapłanowi i cesarzowi.

[31] Ibidem, s. 142.
[32] Ibidem, s. 145.
[33] Ibidem, s. 146.
[34] Ibidem, s. 150.
[35] Ibidem, s. 151.

Kolejne schizmy w chrześcijaństwie doprowadziły więc do deformacji trzech elementów teokracji: kapłańskiego, cesarskiego i proroczego. Jednakże zrządzeniem Opatrzności w świecie chrześcijańskim pojawiły się dwie nowe siły: Rosja i Polska. Katoliccy Polacy jako spadkobiercy Rzymu noszą w sobie potencjalnie element arcykapłański, Rosjanie odziedziczyli po Bizancjum element cesarski. Nieprzypadkowo na terenie Rosji i Polski schronienie znalazła najznaczniejsza część Żydostwa, zachowującego element proroczy. Owe trzy narody – pomimo ich aktualnej wrogości – Opatrzność przeznaczyła dla przyszłej teokracji. Struktura polityczno-społeczna trzech tych nacji sprawia, iż będą one względem siebie komplementarne. Polityczny ustrój Rosji charakteryzuje się cesarską wszechwładzą, posiada ona także „teokratyczny w głębi swej duszy"[36] lud. Rosji brakuje jednak warstwy pośredniej, która zapełniałaby puste miejsce pomiędzy carem a ludem – brakuje jej więc *społeczeństwa*. Różne są tego skutki: brak opinii publicznej i zorganizowanej społecznej działalności, słabość gospodarki, opartej głównie na wyniszczającym ziemię prymitywnym rolnictwie. Rosja nie posiada także mieszczaństwa. „Rosja pozostawiona samej sobie, Rosja samotna jest bezsilna (...). Tylko w połączeniu z tym, czego jej brakuje, Rosja może wykorzystać to, co posiada, wykorzystać w pełni dla siebie i dla świata"[37]. Jednym słowem – Rosja potrzebuje polskiej szlachty, która w historii Polski stanowiła warstwę główną, a więc była *społeczeństwem*. Szlachta była także narodem i sprawowała władzę. Polski szlacheckiej nie można wszakże nazwać arystokratyczną republiką, była ona bowiem jedynie, jak sądzi Sołowjow, „zalegalizowaną anarchią"[38]. Szlachta – to prawda – wytworzyła swoistą wysoką kulturę, lecz gdy sama stała się *państwem*, Polska musiała upaść. Ale taki bieg rzeczy również wynika z planu Opatrzności: „Ponowne zjednoczenie między prawosławiem a katolicyzmem winno wyzwolić i wzmocnić Cerkiew na Wschodzie, na Zachodzie zaś odbudować chrześcijańską państwowość. A ponieważ państwowa władza Wschodu należy do Rosji w osobie jej cara, duchowa zaś władza Zachodu należy do rzymskiego arcykapłana, to czyż nasi Polacy, poddani rosyjskiego cara i duchowe dzieci papieża, Polacy-Słowianie, tej samej co Rosjanie krwi, a duchem i kulturą należący do romano-germańskiego Zachodu, nie są naturalnymi pośrednikami zjednoczenia?"[39].

Jaką zaś rolę w przyszłej rosyjsko-polsko-żydowskiej teokracji mają pełnić Żydzi? „Zjednoczenie chrześcijaństwa będzie wielkim podziałem Żydostwa: lecz jeśli podział chrześcijaństwa był dla niego wielką klęską, to podział Izraela będzie dla niego wielkim szczęściem. Lepsza część Żydostwa wejdzie do chrześcijańskiej teokracji, a gorsza pozostanie poza nią i dopiero pod koniec czasów Żydostwo ukarane zgodnie z prawdą Bożą, będzie zbawione jego miłosierdziem, albowiem Apostoł sta-

[36] Ibidem, s. 157.
[37] Ibidem, s. 162.
[38] Ibidem, s. 163.
[39] Ibidem, s. 163–164.

nowczo stwierdził, iż *cały Izrael będzie zbawiony*" (Rz 11, 26)[40]. Żydzi – wedle Sołowjowa – będą spełniali w przyszłej teokracji taką samą rolę, jaką spełniają w Rosji jego czasów. Ich działalność skupi się na materialnej sferze działalności ludzkiej. Jednak celem tej działalności nie będzie – jak dotychczas – korzyść, lecz „nadanie *ludzkiego* oblicza życiu materii i przyrody..."[41]. Dzięki Żydom w powszechnej teokracji „przyroda z miłością podporządkowuje się człowiekowi, a człowiek z miłością będzie troszczyć się o przyrodę"[42].

Trzecia część artykułu Sołowjowa – jak słusznie zauważył Jewgienij Trubieckoj – „naruszyła proporcję pomiędzy chrześcijaństwem a patriotyzmem"[43]; ponadto rosyjski ekumenista „zjednoczenia z Żydami, o którym marzy, dokonuje nie na chrześcijańskim, lecz starotestamentowym teokratycznym gruncie"[44]. Trubieckoj twierdzi, iż wie z opowiadań swego brata, Siergieja, iż Sołowjow w przyszłości wyrzekł się owej trzeciej części artykułu *Żydostwo a kwestia chrześcijańska*. Słowa te odnajdują potwierdzenie w *Historii i przyszłości teokracji* (1887), gdzie filozof rosyjski powtarza charakterystykę żydowskiego narodu z dwóch pierwszych części wspomnianego artykułu, lecz nic już nie wspomina o teokracji rosyjsko-polsko-żydowskiej[45]. A pod koniec życia, gdy już całkowicie wyrzekł się swych wcześniejszych teokratycznych iluzji, w proroczym natchnieniu ujrzał przyszłe potężne państwo żydowskie ze stolicą w Jerozolimie[46].

Pierwsza i druga część artykułu są natomiast niezwykle odważną, prekursorską dla nowożytnego chrześcijaństwa, wnikliwą oceną judaizmu. Sołowjow wyprzedził tutaj epokę prawie o sto lat, nic więc dziwnego, że jego „judaistyczne" artykuły przyjmowano w Rosji bardzo niechętnie, wręcz wrogo. W 1886 roku Sołowjow skarżył się w liście do Goetza: „Dzisiaj stałem się jezuitą, jutro zapewne służyć będę Alliance

[40] Ibidem, s. 166–167. Wyraźnie widać tutaj prozelityzm Sołowjowa. W 1885 roku napisał artykuł pt. *Izrael Nowotestamentowy* poświęcony Józefowi Rabinowiczowi (1837–1899), założycielowi grupy Dzieci Izraela Nowotestamentowego. Chociaż Rabinowicz, przyjmując chrześcijaństwo, nie odrzucał tradycji żydowskiej, to jednak owa konwersja miała – niestety – w owych czasach posmak narodowej apostazji. Tymczasem w swoim artykule Sołowjow entuzjastycznie zachęca wszystkich Żydów do pójścia w ślady Rabinowicza. Swoją pomyłkę filozof rosyjski zrozumiał w 1899 roku, gdy pisał nekrolog Rabinowicza: „Jego błąd polegał na tym, iż od Żydów nie uznających jeszcze prawdy chrześcijaństwa, żądał wprost, aby odnosili się do chrześcijańskiego świata tak, jakby byli już prawdziwymi chrześcijanami, żądał, aby od razu przebaczyli i zapomnieli całe zło, które w owym świecie znosili". – В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 443–444.

[41] Ibidem, t. IV, s. 167.

[42] Ibidem, jw.

[43] Е. Трубецкой, *Миросозерцание Вл. С. Соловьева*, Москва 1913, т. I, s. 521. Sołowjow łudził się, iż car i rząd rosyjski stoją „ponad intrygami" i pogromy wybuchają wbrew ich woli. – *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. II, s. 172. Warto dodać, iż Sołowjow próbował bezskutecznie interweniować w sprawie antysemityzmu u cara Aleksandra III.

[44] Е. Трубецкой, op. cit., s. 526.

[45] Ibidem, s. 530.

[46] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 569–570.

Israelite i Rotszyldom"[47]. To co Sołowjow – „Żyd" pośród myślicieli rosyjskich[48] – pisał o judaizmie w pierwszej i drugiej części swego artykułu, powtórzono po latach w 1965 roku w deklaracji Soboru Watykańskiego II o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*: „A choć władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa, jednakże to, co popełniono podczas Jego męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym"[49]. To zrozumiałe, bo w drugiej połowie dwudziestego wieku nikt już nie może być w stosunku do Żydów prozelitą. W 1972 roku katolicki Episkopat Francji ogłosił komunikat pt. *Postawa chrześcijan wobec judaizmu*: „Żydzi i chrześcijanie wypełniają swe powołanie, idąc różnymi drogami (...). Trzeba także życzyć sobie, by wreszcie weszli na drogą wzajemnego uznania i zrozumienia i, aby wyrzekając się dawnej nienawiści, zwrócili się ku Ojcu, we wspólnym porywie nadziei, który będzie obietnicą dla całej ziemi"[50].

*

W lipcu 1875 roku Sołowjow pisał z Warszawy do księcia Dmitrija Certielewa: „Dla odpoczynku czytam po polsku Mickiewicza, w którym się naprawdę zakochałem"[51]. Ponad dwadzieścia lat później w mowie wygłaszanej na stulecie urodzin polskiego wieszcza, mówiąc o nim, Sołowjow naprawdę dokonywał rozrachunku z własnym życiem. Podobieństwo mesjanicznych koncepcji obu Słowian dostrzegł – surowo je zarazem oceniając – Stanisław Tarnowski: „Między mesjanizmem Mickiewicza a *ideą* pana Sołowjowa jest pokrewieństwo widoczne. Samo to *słowo*, które Rosja ma światu przynieść, przypomina (aż do wyrażenia) znaną nam dobrze naukę Mickiewicza. Rola *proroków* (...) zgadza się zupełnie z powołaniem, jakie Mickiewicz przypisywał Towiańskiemu, jakie sam (jako podwładny tamtego) pełnić chciał i mniemał (...). Rzecz prosta, że jak tamto nie było prawdziwem, a było zuchwałem, tak to jest fałszywem i zuchwałem jeszcze bardziej"[52].

---

[47] *Письма Владимира Сергеевича Соловьева* т. II, s. 142.

[48] W 1890 roku w liście do Nikołaja Strachowa pisał: „Patrzy Pan na historię jak Chińczyk-buddysta i nie ma dla Pana żadnego znaczenia kwestia żydowsko-chrześcijańska, którą się zajmuję (...). *A propos*: jak objaśnić (...), że wspólna nam czysto rosyjska (albo popowska) narodowa kultura nie przeszkadza Panu być Chińczykiem, a mnie – Żydem?". – *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. I, С.-Петербург 1908, s. 60. W tym samym roku Sołowjow ułożył protest przeciw antysemityzmowi w prasie. Zbierając podpisy, uzyskał poparcie Lwa Tołstoja, Borisa Cziczerina i Władimia Korolenki; był nadto autorem wstępu do skonfiskowanej księgi Fajwela Goetza *Słowo oskarżonemu*; organizował pomoc materialną dla Żydów, porzucających „nowożytny Egipt", jeśli wolno tak rzec o Rosji carskiej.

[49] Cyt. za: „Znak", 1983, nr 339–340, s. 180.

[50] Ibidem, s. 205.

[51] *Письма Владимира Сергеевича Соловьева* т. II, s. 227. Gleb Struwe twierdził, iż Sołowjow był jedynym wybitnym Rosjaninem, który podziwiał zarówno poezję, jak i myśl mesjaniczną Mickiewicza. – Por. D. M a t u a l, *Vladimir Soloviev and Poland*, „The Polish Review", New York, vol. XXIX, 1984, s. 132.

[52] St. T a r n o w s k i, *Głos sumienia z Rosji (omówienie „L'idée russe" Sołowjewa)*, „Przegląd Polski", styczeń–luty–marzec 1889, s. 54.

Wspominaliśmy powyżej, iż w latach osiemdziesiątych Sołowjowa zajmuje przede wszystkim idea zjednoczenia prawosławia z katolicyzmem i judaizmem – jest więc wielkim prekursorem ruchu ekumenicznego. Nie we wszystkim jednak – co też wspominaliśmy – Sołowjow był wystarczająco wielki. Nie wyszedł, niestety, poza schemat myślenia słowianofilskiego, gdy proponował Żydom i Polakom roztopienie się w rosyjskim imperium chrześcijańskim.

Swe główne artykuły o Polsce Sołowjow pisał w latach 1883–1896. A że twierdził w nich prawie to samo, można wysnuć wniosek, iż w kwestii owej jego myśl nie ulegała ewolucji. W 1883 roku, w artykule, który stał się potem wstępem zarówno do *Problemu narodowego w Rosji*, jak i *Wielkiego sporu*, Sołowjow przedstawił najdokładniej swój pogląd na kwestię polską z punktu widzenia Rosjanina. Rosjanie i Polacy – czytamy tam – są narodami tej samej krwi, a jednak Polacy nienawidzą Rosjan. Ci ostatni jednakże winni odpowiedzieć na ową nienawiść po chrześcijańsku: „Rosja powinna czynić dobro polskiemu narodowi. Coś niecoś już uczyniła. Działalność rosyjska w Polsce nie kończy się na uczestnictwie w trzech rozbiorach i stłumieniu dwóch zbrojnych powstań. W 1814 roku Rosja *uratowała* Polskę od niechybnej germanizacji. Gdyby na Kongresie Wiedeńskim Aleksander I myślał więcej o Rosjanach niż o polskich interesach i przyłączył do Rosji rosyjską Galicję, a oddał Prusom rdzenną Polskę, to dzisiaj prawdopodobnie nie byłoby potrzeby wiele dyskutować o Polsce i Polakach"[53].

Rosja zadbała także, jak sądzi Solowjow, o ciało Polski – pod zaborem rosyjskim kwitła polska gospodarka. Później, w pięćdziesiąt lat po Kongresie, Rosja wyzwoliła polskiego chłopa[54]. Pomimo tego „polscy patrioci prędzej zgodzą się pogrążyć w niemieckim morzu, niż szczerze pogodzą się z Rosją"[55]. Przyczyna podobnej wrogości leży w sferze ducha – Polacy duchem są Zachodnioeuropejczykami, duch zaś jest silniejszy od krwi: „Zachodnioeuropejczyk, nawet protestant, jest bliższy duchem katolikowi niż prawosławny Rosjanin"[56]. Problem rosyjsko-

[53] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. IV, s. 11.

[54] Trudno tutaj – choćby w przypisie – nie pokusić się o polemikę. Nie jest prawdą, iż Aleksander I, nie oddając rdzennej Polski Prusom, myślał o jej uratowaniu – dlatego właśnie nie oddał, iż myślał zarówno o swoich interesach (planował być królem Polski), jak i o wzmocnieniu politycznym Rosji. W sumie zaś pod jakie panowanie dostała się jaka część Polski, było – z moralnego punktu widzenia – nieistotne; ważne było, iż w Wiedniu Rosja, Prusy i Austria z pomocą Anglii i Francji dokonały czwartego rozbioru Polski, tym razem zalegalizowanego. Rozwój gospodarczy zawdzięczało Królestwo Polskie (bo ów chyba okres ma na myśli Sołowjow) głównie Franciszkowi Ksaweremu Druckiemu-Lubeckiemu, w latach 1821–1830 ministrowi skarbu Królestwa Polskiego, który – trzeba to przyznać na dobro Sołowjowa – cieszył się zaufaniem Aleksandra I i Mikołaja I, uzyskując od nich konkretne ulgi (np. zniesienie bariery celnej między Rosją a Królestwem). Zupełnym z kolei nieporozumieniem jest twierdzenie, iż Rosja bezinteresownie wyzwoliła polskiego chłopa – wiadomo ogólnie, iż wyzwolono go dlatego, aby odciągnąć od powstania styczniowego, co zresztą się udało.

[55] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. IV, s. 12.

[56] Ibidem, jw.

polski jest więc zwierciadłem sporu Zachodu ze Wschodem, czyli pierwszego Rzymu z trzecim (drugi, Bizancjum, upadł). Rosja z Polską nie może się pogodzić na gruncie politycznym: „Na gruncie państwowym zgoda z Polską jest dlatego niemożliwa, iż ze strony Polaków spotykają nas tutaj jedynie nieograniczone, do niczego niepodobne roszczenia. Restauracja Polski 1772 roku, potem Polski 1667, polski Kijów, polski Smoleńsk, polski Tambów – wszystkie te halucynacje to zapewne normalne zjawisko patologiczne"[57].

W artykule zaś z 1896 roku pt. *Świat Wschodu i Zachodu* Sołowjow usprawiedliwia, a nawet nadaje wyższy sens moralny rozbiorom Polski. Caryca Katarzyna – jak twierdzi – miała moralne prawo do posiadania Polski, ponieważ w Najjaśniejszej Rzeczpospolitej prześladowano dysydentów prawosławnych i protestanckich, Żydów i chłopów[58]. Powtarza także – niestety – Sołowjow obiegową a fałszywą opinię, iż właśnie kwestia polska jest główną sprężyną nihilizmu i ruchów rewolucyjnych w Rosji. O tym, że Sołowjow nie uznaje aspiracji niepodległościowych Polski, Polacy mieli okazję przekonać się w 1889 roku. W liście do redakcji „Przeglądu Polskiego" filozof rosyjski potwierdził, iż restauracja Polski jest niemożliwa, marzenia zaś Polaków o suwerenności zaliczył do kategorii „wspomnień archeologicznych". Twierdził, iż kwestia niepodległości jest sprawą czwartorzędną, w przyszłości bowiem Europa stanie się jedną Monarchią Powszechną[59]. Dość rzeczowo odpowiedział mu wówczas Stanisław Tarnowski: „Czy przyszłość zachowa lub zniesie odrębność państw i narodów, nie wiemy. Wierzymy, bo to mamy obiecane, że będzie kiedyś jedna owczarnia, pod jednym pasterzem – duchowym. Ale to nigdzie powiedzianem nie jest, iżby owce do tej owczarni nie miały być różnych gatunków i różnych kolorów: spodziewamy się owszem, że one zachowają te swoje przyrodzone gatunki i kolory, a pomimo tych różnic w zgodzie z sobą żyć zdołają"[60].

---

[57] Ibidem, s. 15.

[58] Tezę ową zaczerpnął zapewne od swego ojca Siergieja Sołowjowa, który w 1863 roku w *Historii upadku Polski* bronił rozbioru Rzeczpospolitej w identyczny sposób. Rzeczywiście, Polska próbowała na kresach wschodnich poprzez unię wyprzeć prawosławie; dysydenci religijni poza tym nie mieli w XVIII-wiecznej Polsce równych praw z katolikami. Niemniej jednak był to dla Katarzyny jedynie pretekst do aneksji Polski – po pierwszym rozbiorze ona z kolei rozpoczęła prześladowania unitów. Nie występowała też bynajmniej w obronie polskiego chłopa – za jej panowania system pańszczyźniany w Rosji osiągnął swe apogeum (przypomnijmy najkrwawszą w dziejach Rosji rebelię chłopską – powstanie Pugaczowa). Gdy zaś chodzi o stosunek Katarzyny do Żydów, to trzeba powiedzieć, iż caryca liczyła przede wszystkim na ich kapitał, a także chciała odnaleźć w nich sprzymierzeńców dla „zjednoczenia" z Rosją ziem zabranych Polsce. Już jednak w 1791 roku zapoczątkowała przepisy o tzw. „strefach osiadłości".

[59] V. S o l o v i e v, *Lettre à la Rédaction du „Przegląd Polski"*, „Przegląd Polski", kwiecień–maj–czerwiec 1889, s. 186–187.

[60] Ibidem, s. 188.

Powróćmy wszak do wywodu Sołowjowa. Zgoda polsko-rosyjska – kontynuuje myśliciel – może być i będzie osiągnięta na gruncie religijnym. Polacy stanowić będą pomost pomiędzy oboma Rzymami. Symbolem, który może stać się dźwignią owej jedności, jest ikona Matki Boskiej Częstochowskiej na Jasnej Górze[61]. Od słowianofilów i panslawistów Sołowjowa różniło – jak widać – to, iż w polskości i katolicyzmie widział zdrowy dla Rosji ferment, jednoczył go zaś z nimi fakt, iż na każdym kroku wyrażał sceptycyzm wobec politycznej suwerenności dla Polaków.

*

Przyjaciel Sołowjowa wspomina o ostatnich chwilach Władimira Siergiejewicza: „Modlił się zarówno w pełni świadomości, jak i półprzytomny. Raz zwrócił się do mojej żony: «Proszę nie dawać mi zasnąć, niech mnie pani zmusza, abym modlił się za naród żydowski, muszę się za niego modlić» i zaczął recytować po hebrajsku psalmy"[62]. Trzy lata po jego śmierci, w 1903 roku, miał miejsce kolejny pogrom Żydów w Imperium Rosyjskim – tym razem w Kiszyniowie.

[61] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 60–81.

[62] С. Трубецкой, *Смерть В. С. Соловьева*, [w:] *Собрание сочинений кн. Сергея Николаевича Трубецкого*, т. I, Москва 1907, s. 347.

Spór Sołowjowa z protestantyzmem

Dyskusję z myślą, teologią i eklezjologią protestancką rozpoczął Sołowjow w swych pierwszych pracach, aby skończyć ją tuż przed samą śmiercią. W żadnym okresie twórczości nie poświęcił jednak Reformacji dzieła odrębnego, co zmusza komentatora do poszukiwań „protestanckich" wątków w całej bogatej twórczości filozofa rosyjskiego. Myśli Sołowjowa nie można przedstawiać statycznie – jego filozofia ewoluowała w swym dialektycznym, można by rzec, „heglowskim" rozwoju. W wielkim uproszczeniu, gdy chce się wskazać na obecność dominujących „konfesyjnych" wątków, można trzy okresy twórczości Sołowjowa nazwać kolejno: prawosławnym, katolickim, protestanckim. Poniżej będę chciał opisać zarówno to, z czym Sołowjow w protestantyzmie (ściślej – w luteranizmie) w przeciągu całego życia polemizował, jak i to, co go do nauki Marcina Lutra zbliżało.

Okres prawosławny (słowianofilski)

Jako mesjanista rosyjski Sołowjow polemizował przede wszystkim z myślą katolicką. Tradycja antykatolicka była w dziewiętnastowiecznej Rosji bardzo silna. Z początku jeszcze żywotna i płodna, przekształciła się potem w zbiór frazesów. To, co u Aleksieja Chomiakowa było jeszcze ciekawe i twórcze, u Nikołaja Danilewskiego i Iwana Aksakowa stało się już powielaniem niebezpiecznych panslawistycznych schematów. Prawie wszyscy słowianofile pisali o protestantyzmie, zajmując się nim o tyle, o ile potwierdzał ich doktrynę. Ich rozumienie Reformacji nie wynikało więc z lektur i głębokich przemyśleń, lecz miało swój określony cel użytkowy.

Władimir Sołowjow rozpoczął swą karierę od obrony pracy magisterskiej, zatytułowanej *Kryzys filozofii zachodniej. Przeciw pozytywistom*. Gdy krytykował Kartezjusza, Kanta, Fichtego i Hegla za ich racjonalizm, to rozpoczynał właśnie polemikę z tradycją protestancką, choć jeszcze tego sobie wyraźnie nie uzmysławiał[1]. W tym okresie protestantyzm był dla Sołowjowa dwojako użyteczny: po pierwsze, pozwalał mu dowodzić, że kultura zachodnia w swym racjonalistycznym błądzeniu osiągnęła swój kres; po drugie jednak, jako protest przeciwko doktrynie katolickiej odnajdywał

[1] W 1889 roku pisał już jasno: „Choć Lutrowi nie można przypisać nauki Dawida Straussa, ani nawet Schleiermachera, choć Luter nazywał racjonalizm diabelską nierządnicą (*die Teufelshure*), to jednak nie można zaprzeczyć istnieniu logicznych więzi między Reformacją a racjonalizmem" (V, 262). Cytaty wg wydania: *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, t. I–XII, Bruxelles 1966–1969; dalej w tekście podaję w nawiasie numer tomu i strony.

u niego częściowe zrozumienie. Wygłoszona przez Sołowjowa na pierwszym publicznym wystąpieniu w 1877 roku mowa *Trzy siły* miała pobudzić patriotyzm rosyjski w wojnie z Turcją o Konstantynopol. Dwóm destrukcyjnym siłom, które przejawiły się w dziejach udzkości: zniewalającemu jednostkę ludzką wschodniemu islamowi oraz atomizującemu społeczeństwo zachodniemu chrześcijaństwu, Sołowjow przeciwstawił trzecią pozytywną siłę drzemiącą w narodach słowiańskich (przede wszystkim – rosyjskim), która miała dokonać syntezy idei wschodniej i zachodniej. Sołowjow po raz pierwszy wypowiada się tu jasno o genezie protestantyzmu, gdy mówi o „świecie germańskich barbarzyńców, którzy przyjęli katolicyzm, ale nie utożsamili się z nim do końca, zachowując w sobie zasadę nie tylko różną od katolickiej, lecz otwarcie mu wrogą – zasadę bezwzględnej indywidualnej wolności i najwyższego znaczenia jednostki". Zasada ta – jak pisze dalej – dała podstawę do nowych podziałów w chrześcijaństwie (I, 231). Trzy lata później, w wykładzie inauguracyjnym pt. *Historyczne zadania filozofii*, wygłoszonym na uniwersytecie w Petersburgu w 1880 roku, traktując o protestantyzmie w szerokim historiozoficznym planie, Sołowjow usprawiedliwia Reformację. Chciała ona bowiem uzdrowić Kościół katolicki, skuty sztywną hierarchią i zewnętrznym autorytetem. Reformacja – wedle Sołowjowa – opierała się na „filozofii mistycznej", głosząc bezpośrednią, poza hierarchią, więź człowieka z Bogiem. Protestantyzm i związana z nim Rewolucja Francuska dały nadto podstawę dla filozofii w pewnym sensie pozytywnej dla rozwoju myśli chrześcijańskiej: „Cały ten rozwój racjonalizmu filozoficznego od Kartezujsza do Hegla, wyswobadzając rozumną zasadę ludzkości, tym samym oddał wielką przysługę filozofii chrześcijańskiej (II, 410).

W pracy napisanej w latach 1877–1880 pt. *Krytyka zasad abstrakcyjnych* Sołowjow rozpoczyna jedną z ważniejszych i najbardziej istotnych polemik z myślą protestancką – spór o istnienie wolnej woli. Polemika ta trwać będzie aż do końca jego życia, a główny jej sens pozostanie niezmieniony – będzie to spór chrześcijańskiego liberała z deterministami. W 1526 roku Luter, występując przeciwko Erazmowi i jego pracy *De libero arbitrio* rozprawą *De servo arbitrio* (*O niewolnej woli*), napisał, iż wolna wola jest nazwą bezprzedmiotową (*titulus sine re*) – Bóg bowiem decyduje o wszystkim, co człowiek czyni. Bóg przeto – a jest to determinizm w najwyższym stopniu – zbawia nas bez naszej zasługi i potępia bez naszej winy. Sołowjow nie stworzył własnej filozoficznej koncepcji wolnej woli (choć się tym zajmował – por. II, 72–89 oraz X, 272–284), jednakże zasada predestynacji Lutra budziła u niego, wielkiego orędownika wolności ludzkiego wyboru zła lub dobra, zasadniczy sprzeciw. Później – w okresie „katolickim", gdy będzie mówił o narodzie żydowskim i o wolnej teokracji – napisze, że Bóg w swoim obcowaniu z człowiekiem potrzebuje jego wolności.

Najpełniej swą wizję protestantyzmu przedstawił Sołowjow w cyklu *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* z 1878 roku. Jego krytyka Kościoła katolickiego, co ciekawe, przypomina krytykę Rzymu dokonaną przed wiekami przez Marcina Lutra. Sołowjow zbliża się także do luterańskiego pojmowania Kościoła jako królestwa ducha. Kościół jako społeczeństwo duchowe – mówił Sołowjow – powinien podporządkować sobie inne sfery działalności ludzkiej poprzez ich uduchowienie. Jedność zewnętrzna ma być do tego jedynie środkiem; gdy jednak staje się celem, to Kościół – wykorzystując przemoc i gwałt (i tak właśnie było w przypadku Rzymu) – przekształca się w jedną z sił świeckich. Podobne postępowanie Rzymu wywołało „nieunikniony i sprawiedliwy protest jednostki, w czym właśnie przejawia się istotne znaczenie i usprawiedliwienie protestantyzmu (...). Wielki sens protestantyzmu, który rozpoczął się wraz z religijną Reformacją, polega na tym, iż wydzielił on osobę ludzką, pozostawił ją samej sobie, aby swobodnie i świadomie mogła zwrócić się ku Bożej zasadzie, dopełnić z nią więzi doskonale świadomej i wolnej" (III, 18). W ostatnich dwóch wykładach Sołowjow dokonuje historiozoficznej oceny cywilizacji zachodniej w świetle fragmentu z Ewangelii św. Mateusza (4, 1–11) o trzech kuszeniach Chrystusa. Jezus nie uległ żadnej z pokus, tymczasem Zachód poddał się w odwrotnej kolejności wszystkim trzem. Po pierwsze, uległ pokusie ducha. „Tak oto w jezuityzmie – pisze Sołowjow – główną zasadą staje się już otwarcie żądza władzy, a nie chrześcijańska gorliwość, narody poddają się nie – Chrystusowi, lecz władzy kościelnej..." (III, 174). „Protestantyzm wystąpił przeciwko katolickiemu pojmowaniu zbawienia jako faktu zewnętrznego, wymagając osobistego religijnego zwrócenia się człowieka ku Bogu oraz wiary indywidualnej bez wszelkiego tradycyjnego pośrednictwa" (III, 175). Kryterium dla takiej wiary stała się Biblia, czyli Księga. Ta zaś wymaga badań, za które odpowiada rozum. Protestantyzm został przeto zastąpiony przez racjonalizm. Stanowi on istotę filozofii germańskiej – jego rozwój zaczyna się wraz z Leibnizem i Wolffem, aby poprzez Kanta i Fichtego znaleźć swój upadek w Heglu. Tak oto cywilizacja zachodnia uległa drugiemu kuszeniu – pokusie rozumu. Gdy zaś okazało się, że rozum nie może rozwiązać wszelkich zagadek życia i nauki, kultura zachodnia w materializmie uległa pokusie ciała (przejawem tego jest ekonomiczny socjalizm oraz pozytywizm). „Zachód stworzył kulturę antychrześcijańską" (III, 178). Ale i chrześcijaństwo wschodnie, choć nieskażone, jest jednak niepełne i potrzebuje elementu ludzkiego, zniekształconego, ale przecież rozwiniętego na Zachodzie. Tym sposobem Wschód (prawosławie) staje się u Sołowjowa „heglowską" tezą, Zachód (katolicyzm, protestantyzm, racjonalizm) – ma być antytezą, ich zaś synteza, zdaniem myśliciela rosyjskiego, urzeczywistni w przyszłości Bogoczłowieczą prawdę Chrystusową.

W 1881 roku w artykule pt. *O duchownej władzy w Rosji*, ostro krytykującym przede wszystkim prawosławną hierarchię rosyjską, Sołowjow ponadto – w obrazowym stylu Lutra – nazwał papieża sługą „tradycji antychrystowej" (III, 239). Wciąż jeszcze twierdząc, że katolicy postawili na miejscu Chrystusa papieża, dostrzegł już wszak, iż błędem protestantyzmu było całkowite zerwanie z Kościołem. Ta właśnie opinia będzie powracać często w drugim okresie polemiki Sołowjowa z Reformacją.

Okres „katolicki"

Narastanie u Sołowjowa sympatii katolickich[2] – jak słusznie zauważył niemiecki badacz Ludolf Müller – zaostrzyło jego krytykę protestantyzmu. Wtedy jeszcze, gdy Sołowjow krytykował przede wszystkim Rzym, protestantyzm znajdował u niego częściowe usprawiedliwienie jako protest przeciwko nadużyciom papieży. Teraz jego ocena Reformacji staje się znacznie surowsza[3] – Sołowjow przestaje pisać o niej jedynie w wymiarze historiozoficznym, ale w rzeczowej i konkretnej polemice z jej teologią i nauką o Kościele, prymacie, sakramentach, dogmacie, usprawiedliwieniu, predestynacji i grzechu pierworodnym wypracowuje swe własne podstawowe pojęcia teologiczno-eklezjologiczne. Choć Sołowjow wyrzekł się potem propagowanej w tym okresie idei teokracji, to jednak główny zrąb jego teologii i eklezjologii pozostał – jak zobaczymy – nienaruszony, choć nabrał cech eschatologicznych.

Traktat *Duchowe zasady życia* (1882–1884) – jak podaje bratanek Sołowjowa – jest „konspektem całego światopoglądu" filozofa[4]. Sam Władimir Sołowjow w przedmowie do trzeciego wydania traktatu – na trzy lata przed śmiercią (1897) – stwierdził, że praca jest zgodna z wszystkimi jego aktualnymi poglądami i wymaga zaledwie poprawek stylistycznych (XII, 358). Tu właśnie przedstawił najpełniej – i raczej już z katolickiego punktu widzenia (a więc w polemice z Lutrem) – swą naukę o „katolickich i Bożych" siedmiu sakramentach chrześcijaństwa: 1) chrzest – oczyszcza z grzechu pierworodnego, pozwalając człowiekowi stać się częścią ciała Bożego (Kościoła); 2) bierzmowanie (*миропомазание*) – przeznacza człowieka, aby służył nie własnym celom duchowym, lecz dziełu Bożemu na ziemi; 3) pokuta – człowiek wyrzeka się w niej wszystkiego, czym zgrzeszył z egoizmu i z chęci samowywyższenia; 4) eucharystia – w niej człowiek jednoczy się duchowo i fizycznie z Bogiem; 5) małżeństwo – w nim dwie różne istoty łączą się z sobą w Chrystusie i Kościele, aby drogą ograniczeń i wyrzeczeń człowiek przywrócony w jedności mógł jako „pełne i zamknięte ogniwo wejść w łańcuch kosmicznego

[2] Mam na myśli okres 1882–1889. Data 1883 (rok publikacji *Wielkiego sporu*) jest w nim w pewnym sensie przełomowa. W tym traktacie Sołowjow krytykuje zarówno Wschód, jak i Zachód. Potem jednak przechodzi coraz wyraźniej na pozycje „katolickie".

[3] L. M ü l l e r, *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg 1951, s. 35.

[4] С. М. С о л о в ь е в, *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева*, Брюссель 1977, s. 125.

życia" (III, 399); 6) kapłaństwo – dzięki niemu jeden człowiek staje się przewodnikiem dla w i e l u w drodze ku Chrystusowi; 7) namaszczenie chorych – jego działanie sprawia, że jeśli nawet chory umrze, to nie zerwie duchowych i fizycznych więzi z Kościołem powszechnym.

W omawianym dziele Sołowjow napomyka o swej wizji usprawiedliwienia, polemizując – na razie jeszcze bardzo ostrożnie – z Lutrową *sola fide*: „Wiara bez uczynków jest martwa, a modlitwa jest pierwszym uczynkiem i początkiem wszelkiej prawdziwej działalności" (III, 316). Gdy mówił o Kościele (widzialnym i niewidzialnym Kościele świętych – była to polemika z Lutrowym pojmowaniem Kościoła niewidzialnego), po raz pierwszy wyraził się w pełnych uwielbienia słowach o Matce Bożej. Głową Kościoła jest Chrystus, sercem zaś – Bogarodzica, w Kościele „cieleśnie przebywa cała pełnia Boskości poprzez pośrednictwo Przenajświętszej Niepokalanej Dziewicy" (III, 382). Zaczyna też rozwijać – znów w tle polemizując z protestantyzmem – swą naukę o dogmacie: Ojcowie pierwszych soborów powszechnych, ustanawiając dogmaty chrześcijaństwa, ustalili naukę prawdziwą zawsze i wszędzie. Żaden dogmat nie przeczy ani rozumowi, ani logice (III, 396–397).

Sołowjow pisze też w tym czasie artykuł o rosyjskich „protestantach" – staroobrzędowcach (*O schizmie w rosyjskim ludzie i społeczeństwie*, 1882–1883). Ruch ten zrodził się w Cerkwi rosyjskiej w II połowie XVII wieku po reformie kościelnej patriarchy Nikona (związanej z rewizją ksiąg liturgicznych). Staroobrzędowcy głosili czystość „starożytnej tradycji" i odrzucali wszelkie „innowacje". Ich główni przywódcy z protopopem Awwakumem zginęli na stosie. Sołowjow zawsze gorąco protestował przeciwko takiemu „nawracaniu heretyków" na wiarę Kościoła. Swą negatywną wizję oficjalnej Cerkwi rosyjskiej w okresie po Nikonie przedstawił wyraziście już w 1881 roku we wspomnianym artykule *O duchownej władzy w Rosji*. Niemniej jednak, broniąc prześladowanych jako ludzi, zwraca się przeciwko ich nauce („protestanckiej"): „Jeśli ktokolwiek dokonuje zamachu na same podstawy Kościoła (hierarchia, dogmat, sakramenty), tym samym oddziela się od jedynego Kościoła powszechnego, stając się sekciarzem" (III, 245). Krytykując naukę staroobrzędowców o sakramentach, dogmacie i Kościele, Sołowjow nazywa ich – w nawiązaniu do niemieckiego „protestantyzmu osobistego przekonania" – „protestantami lokalnej tradycji" (III, 252). Protestantyzm niemiecki i staroobrzędowców łączy jedna podstawowa zasada: przedkładanie własnej opinii ponad ustalenia Kościoła powszechnego. Zarówno obrządek, jak i Pismo Święte są bardzo ważne w powszechnym drzewie chrześcijaństwa, gdy jednak ktoś twierdzi (jak staroobrzędowcy i protestanci), że są one najważniejsze, odcina je od tego drzewa i czyni martwymi.

Sołowjow pisze, iż także inne sekty rosyjskie II połowy XIX wieku rozwijały się pod wpływem protestantyzmu. Quirinus Kuhlmann[5] miał wpływ na chłystów, kwakrzy – na duchoborców, niemieccy zaś osadnicy na stundystów[6] (III, 254). Dalej polemizuje z Lutrową nauką o Kościele, z odrzuceniem przez Reformację kultu świętych i modlitw za umarłych oraz – nadal na razie ostrożnie – z zasadą *sola fide*, mówiąc, że: 1) dzieło Chrystusa ma być realizowane poprzez sakramenty i hierarchię, choćby ta ostatnia była grzeszna; 2) należy zachowywać pamięć o świętych, naszych duchowych ojcach i modlić się za zmarłych do nich; 3) aby zostać zbawionym, nie wystarczy tylko w i e r z y ć – taka postawa jest świadectwem wyłącznie „religii domowej" (III, 277).

W 1883 roku powstał jeszcze jeden traktat pt. *Wielki spór a polityka chrześcijańska*[7]. Ten zbiór artykułów, ukazujących się jeszcze w słowianofilskim czasopiśmie „Ruś" (choć już w wersji ocenzurowanej), zawiera tekst pt. *Papiestwo i papizm. Istota protestantyzmu.* Istotą protestantyzmu – mówi Sołowjow – jest słuszny protest przeciwko nadużyciom papieskiej władzy. Wojujący papizm rozwinął się na Zachodzie równolegle z antychrześcijańskim bizantynizmem na Wschodzie. „Apostoł Piotr miał obiecane, że bramy piekielne nie przemogą Kościoła (...), lecz obietnicy sukcesów wojennych dla swego Kościoła nie otrzymał" (IV, 94). Jeszcze cięższym grzechem średniowiecznego papizmu było tłumienie wolności indywidualnej. Heretyków palono i, co gorsza, siłą nawracano na katolicyzm. Wtedy właśnie przeciwko Rzymowi powstał c z ł o w i e k – taka jest właśnie geneza protestantyzmu (IV, 97)[8]. Protestantyzm dlatego rozwinął się w Niemczech, ponieważ Germanie „od początku wyróżniali się indywidualizmem i umiłowaniem wolności (...), a w najlepszych swych przedstawicielach także pewną szczególną głębią moralną" (IV, 99). Jednak słuszny protest przeciwko papizmowi nie może prowadzić do odrzucenia papiestwa. Protestantyzm od słusznych przesłanek doszedł do fałszywych wniosków. Człowiek, który

[5] Quirinus Kuhlmann (1651–1689) – XVII-wieczny mistyk wędrowny, mieszkał we Wrocławiu, Amsterdamie, studiował Jakuba Boehmego, miewał – jak twierdził – wizje. Wędrował po świecie, aby zakończyć swe życie na stosie w Moskwie.

[6] Stundyści – racjonalistyczna sekta protestantyzująca, która pojawiła się w Rosji południowej w latach sześćdziesiątych XIX wieku. Odrzucała hierarchię, ikony, sakramenty, świętość krzyża, uważając, że z Chrystusem należy obcować bezpośrednio. Stosunek Sołowjowa do tej sekty zmieniał się z upływem czasu (choć zawsze protestował przeciwko ich prześladowaniu – por. XI, 104). W 1873 roku (jako dwudziestolatek) widział w nich „prawdziwą chłopską siłę", zwiastującą nadejście „czasów wielkich a ciężkich". – *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. III, С.-Петербург 1911, s. 98.

[7] L. M ü l l e r (op. cit., s. 36) uważa ów tekst za najlepszy spośród ekumenicznych traktatów Sołowjowa, twierdząc też, iż można w nim odnaleźć wszystkie idee z późniejszej *Opowieści o Antychryście.*

[8] Sołowjow dostrzega też – rzecz jasna – polityczne oblicze Reformacji, która – według niego – miała swą genezę również w niechęci niemieckich kościołów lokalnych wobec Rzymu oraz w pragnieniu władców, aby uniezależnić Kościół miejscowy od Stolicy Apostolskiej, co pozwoliłoby im łatwiej manewrować kościołami lokalnymi.

uznaje prawdę chrześcijaństwa za obiektywną, musi umieć podporządkować się autorytetowi Kościoła: „Tutaj znów ciąży dylemat: albo obowiązkowy autorytet Kościoła, albo umysłowy i moralny zamęt (ros. *смута*)" (IV, 102). Trzeba jednak zaznaczyć, że Sołowjow wciąż negatywnie, w duchu prawosławno-protestanckim, wypowiada się o nieomylności papieskiej: „Papież, gdy chodzi o posiadanie prawdy Chrystusowej, jest tylko chrześcijaninem pośród chrześcijan" (IV, 84). Polemizuje zaś w innym miejscu z protestantyzmem z pozycji katolicko-prawosławnych, gdy za wieczne elementy Kościoła uznaje dziedziczność hierarchii, dogmat i sakramenty (IV, 50–51) oraz gdy pisze pięknie o łasce Bożej i wolnej woli: „Łaska Boża nie może działać przemocą; przenikając ludzką wolę, nie niszczy jej – jak promień słońca, gdy przenika sferę powietrza, nie niszczy jej, lecz tylko ogrzewa i oświetla" (IV, 49).

W rozdziale pt. *Ogólne zasady dla zjednoczenia Kościołów* Sołowjow podsumowuje swe rozważania twierdzeniem, że warunkiem przynależności do Kościoła powszechnego jest uznawanie hierarchii, dogmatów chrystologicznych (ustalonych na siedmiu pierwszych soborach powszechnych) oraz przyjmowanie sakramentów. Wschodni prawosławni i zachodni katolicy należą przeto do Kościoła: „Protestanci zaś w swym aktualnym położeniu znajdują się poza Kościołem, chociaż najlepsze siły protestantyzmu ku niemu ciążą i bez wątpienia do Kościoła wejdą, gdy wspólnota kościelna stanie się znów wolna" (IV, 105–106, 113)[9].

Gdy w 1870 roku na Soborze Watykańskim ustalono dogmat o nieomylności papieskiej w sprawach wiary i moralności, oderwała się w proteście od Rzymu liczna grupa katolików, w większości niemieckich. W 1873 roku z inspiracji Johanna Döllingera utworzyli oni w Konstancji niemiecki Kościół starokatolicki. Twierdzili, że nie uznając dogmatu o nieomylności, stoją na gruncie starej wiary katolickiej z pierwszego tysiąclecia. W dziesięć lat potem (1883) Sołowjow napisał artykuł pt. *O kwestii kościelnej z powodu starokatolików.* Nie widział w tym ruchu niczego takiego, co pozwoliłoby mu nazwać się nowym Kościołem. Jeśli występuje przeciw nieomylności w imię tradycji kościelnej, to jest ruchem prawosławnym, jeśli zaś w imię wolności jednostki, to jest ruchem protestanckim. Nie ma potrzeby mnożenia bytów. Sołowjow dostrzega również w nowym ruchu oblicze polityczne – co wiąże go ze „starszym bratem", czyli protestantyzmem. Artykuł o nowych protestantach kończy się następującą wizją ekumeniczną: „Trzeba starać się o wzajemną i wszechstronną zgodę pomiędzy naszą Cerkwią – kościołem tradycji, rzymskim katolicyzmem – kościołem autorytetu, albowiem wtedy także kościół wolności – protestantyzm[10], otrzyma swe należne miejsce i cała pełnia chrześcijaństwa będzie przywrócona" (IV, 129).

[9] W przypisie Sołowjow podaje: „W odniesieniu do protestantyzmu termin «zjednoczenie Kościołów» nie może mieć żadnego sensu, ponieważ Kościół protestancki wcale nie istnieje i tym samym można jedynie mówić o powrocie protestantów do Kościoła" (IV, 113).

[10] Teolog protestancki, Ludolf M ü l l e r, słusznie zauważa, iż protestantyzm jest tu nazwany Kościołem tylko ze względów stylistycznych (op. cit., s. 48).

W latach 1884–1886 Sołowjow napisał monumentalną egzegezę biblijną pt. *Historia i przyszłość teokracji*. Dzieło to zawiera najbardziej znaczącą i istotną polemikę z protestantyzmem. Polemika sprowadza się do kwestii następujących: 1) dogmat; 2) usprawiedliwienie (zasada *sola fide*); 3) powszechne kapłaństwo; 4) grzech pierworodny i transcendentalizm; 5) pośrednictwo i Niepokalane Poczęcie Maryi.

D o g m a t – Sołowjow uważał, że Reformacja uznała jedynie prawdę o Bogoczłowieczeństwie Chrystusa. Jest to pewne uproszczenie, ale można przyjąć, że protestantyzm w zasadzie chciał uznawać jedynie te dogmaty, które swe uzasadnienie odnajdywały w Biblii, a więc dogmaty chrystologiczne i trynitarny[11]. Sołowjow uważał z kolei, że „pradogmat doskonałego Bogoczłowieczeństwa" jest jedynym „pierwotnym apostolskim dogmatem". Był on dla niego owym katolickim *depositum fidei*, z którego pochodzą wszystkie inne dogmaty. Kolejne ustalenia wiary wynikają w swym historycznym rozwoju jeden z drugiego i mają charakter objaśniająco-dopełniający, lecz nie muszą już być zawarte *explicite* w Słowie Bożym. Sołowjow czyni następujące wyznanie: „Rozważając o połączeniu Kościołów, uznawałem i uznaję, przyjmowałem i przyjmuję, uważałem i uważam dla siebie za obowiązkowe wszystkie bez wyjątku dogmaty wyraźnie określone przez Kościół na siedmiu soborach powszechnych, a także po tych soborach wszystkie te nauki, które mogą (i o ile mogą) stać się dogmatami Kościoła powszechnego" (IV, 658). Sołowjow nie uznawał protestanckiego podziału dogmatów na istotne i nieistotne. A ponieważ protestantyzm uznaje jedynie dogmat o Bogoczłowieczeństwie „wzięty oddzielnie", autor *Teokracji* „nie może uważać protestantów za członków Kościoła" (IV, 657–658).

U s p r a w i e d l i w i e n i e (zasada *sola fide*) – dla Lutra zasada ta miała swą genezę w Pawłowym Liście do Rzymian: „Sprawiedliwy z wiary żyć będzie" (Rz 1, 17). Dalej św. Paweł mówi o Abrahamie: „Uwierzył Abraham Bogu i zostało mu to poczytane za sprawiedliwość" (Rz 4, 3). Sołowjow nie zgadza się z takim pojmowaniem wiary Abrahama: „Iż Abraham był usprawiedliwiony przez wiarę, o tym czytamy w Biblii – lecz żeby był usprawiedliwiony jedynie przez wiarę, tego ani w Księdze Genesis, ani u apostoła Pawła nie odnajdujemy. Sama wiara, podobnie jak samo posłuszeństwo jeszcze nas wewnętrznie z Bogiem nie jednoczy, albowiem można wierzyć w siłę i moc Bożą, a sercem być poza Bogiem, jak powiedziano: także i złe duchy wierzą i drżą" (IV, 384)[12]. Abraham, wedle Sołowjowa, usprawiedliwiony był przez: 1) posłuszeństwo – gdy posłuchał Boga i opuścił ziemię rodzinną (Wj 12, 1–8); 2) wiarę – gdy uwierzył Bogu, że on, starzec, otrzyma potomstwo liczne jak gwiazdy (Wj 15, 1–6); 3) postępowanie: gdy usłuchał żądania Boga, aby był nieska-

[11] Por. *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1985, s. 12, hasło: *Dogmat w teologii protestanckiej*.

[12] Sołowjow czyni tu aluzję do Listu św. Jakuba (2, 19). Zdanie o „wierzących biesach" poprzedzone jest u Jakuba stwierdzeniem: „Wiara bez uczynków jest martwa". Można więc przyjąć, że usprawiedliwienie Abrahama widzi Sołowjow w kontekście zarówno Listu św. Pawła, jak i św. Jakuba.

zitelny (Wj 17, 1–2) (IV, 384). Gdy chodzi o niedoszłą ofiarę Izaaka na górze Moria, Sołowjow dostrzega w niej prefigurację ofiary Chrystusa. Takie żądanie Boga było konieczne: Izaak wychodził na górę jako syn ludzki, schodził z niej jako syn ludzki i Boży. „Tak ostatecznie dokonało się przymierze Boga z Abrahamem – akt twórczy Starego Testamentu na tym samym miejscu, gdzie za dwa tysiące lat dokonał się akt twórczy Nowego Testamentu" (IV, 392).

P o w s z e c h n e k a p ł a ń s t w o – usprawiedliwienie dla swej nauki o powszechnym kapłaństwie Luter znajdował w 1. Liście św. Piotra (2, 9): „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym". Sołowjow zaś twierdzi, że choć powszechne kapłaństwo jest „ideałem teokracji i celem historii", to jednak, gdy ktoś mówi, że cel ten już osiągnięto, opóźnia jedynie urzeczywistnienie dzieła Bożego na ziemi – twierdzenie takie jest przeto fałszywe (IV, 477–478). Doskonale – wedle Sołowjowa – ilustruje to fragment z Księgi Liczb: Korah, syn Jishara, powstał wraz z innymi przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi, pytając ich, czemu wynoszą się ponad innych, gdy wszyscy są święci. Pan w odpowiedzi sprawił, że pochłonęła ich ziemia (Lb 16). Oto, według Sołowjowa, doskonała ilustracja nadużycia ideału powszechnego kapłaństwa: ci, którzy chcieli ją widzieć już urzeczywistnioną, w istocie pragnęli jedynie wrócić do Egiptu, za mrzonkę uznając marzenia o Ziemi Obiecanej (IV, 480).

G r z e c h p i e r w o r o d n y i t r a n s c e n d e n t a l i z m – Luter w *Niewoli babilońskiej Kościoła* (1520) przedstawił swą pesymistyczną wizję grzechu pierworodnego. Według niego nawet chrzest nie jest w stanie zmazać tej winy człowieka – grzech ów sprawił, że wolna wola jest jedynie pustym pojęciem. Stąd też wynikał ostry transcendentalizm, przeciwstawienie Boga i skażonego stworzenia. Sołowjow przeciwnie, traktował w tym okresie grzech pierworodny w miarę lekko – wynikało to z jego optymizmu metafizyczno-historiozoficznego i pojmowania zła jako braku dobra (*amisio boni*). Grzech pierworodny nie był z tego punktu widzenia złem co do istoty, lecz tylko co do formy: „Gdyby grzech pierworodny miał charakter zła bezwzględnego, jaki przypisywali mu i przypisują niektórzy heretycy", ludzkość byłaby zgubiona (IV, 445). Celem pierwszych rodziców było osiągnięcie Bożej doskonałości – punkt dojścia był więc słuszny, wybrana została jedynie fałszywa droga (IV, 347; 357). Sołowjow odrzuca także luterański transcendentalizm: teokracja to przecież łączność człowieka z Bogiem, najlepiej symbolizuje to drabina Jakuba łącząca ziemię z niebem (IV, 403–404).

P o ś r e d n i c t w o i N i e p o k a l a n e P o c z ę c i e M a r y i – ostatnim szczeblem drabiny Jakuba – pisze Sołowjow – jest „owa córka Abrahama, z którą bezpośrednio zjednoczył się Bóg" (IV, 404), a więc Matka Boża jako „czysty ideał kobiecości bogorodzicielskiej, żywy obraz Boży dla ostatecznego objawienia się Króla Sławy" (IV, 573). Sołowjowa kult Matki Bożej miał swe źródła, z jednej strony,

w tradycji prawosławnej, z drugiej zaś – naznaczony był piętnem indywidualności samego filozofa. Jak wielki był kult Matki Bożej na Rusi średniowiecznej, świadczy tamtejsza popularność XII-wiecznego bizantyjskiego apokryfu pt. *Wędrówka Bogurodzicy po miejscach męki*[13]. Matka Boża, wzruszona cierpieniami grzeszników w piekle, wyjednuje u Ojca i Syna, iż będą oni zwalniani od mąk co roku w okresie od Wielkiego Czwartku do Zielonych Świąt[14]. Tradycja protestancka (kalwińska) odrzucała zaś wszelki kult Matki Jezusa. Można więc przyjąć, że w tej kwestii Sołowjow z pozycji prawosławno-katolickich polemizował z protestantyzmem. Gdy z kolei chodzi o dogmat Niepokalanego Poczęcia, to Sołowjow uznawał tutaj w całej rozciągłości naukę katolicką w opozycji zarówno do prawosławia, jak i do protestantyzmu. „Mariologiczna pobożność Bizantyjczyków – pisze John Meyendorff – przypuszczalnie doprowadziłaby ich do przyjęcia definicji dogmatu Niepokalanego Poczęcia, gdyby tylko podzielali zachodnią naukę o grzechu pierworodnym"[15]. Mówiąc ogólnie, teologia prawosławna, uznając wieczne dziewictwo Maryi, nie przyjmuje jednak dogmatu o Niepokalanym Poczęciu, twierdząc, iż wyłączenie Matki Bożej spod grzechu pierworodnego pomniejsza jej rolę w procesie odkupienia, „odejmując jej wielkość bycia tą, która dobrowolnie w wyniku swej pokory i czystości powiedziała w imieniu stworzenia *fiat*"[16]. Dla Sołowjowa pierwszym dogmatem mariologicznym był dogmat z Efezu (431 r.): *Theotokos* – Bogarodzica[17]. „Jego uznawanie stało się od tej pory dla wszystkich prawowiernych (ros. *православных*) bezwzględnie obowiązkowe" (IV, 305). W 1883 roku Sołowjow napisał do unickiego księdza Astromowa pięć listów o Niepokalanym Poczęciu – nie zachowały się one, niestety[18]. Trzeba więc przyjąć, że Sołowjow uznawał ten dogmat – o czym świadczy choćby nagłówek z listu z 1885 roku: „Moskwa, w dniu Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny"[19] – jako dalszą prawdę wynikającą z *Theotokos*.

---

[13] Jego oryginał i przekład znajdujemy w: W. Jakubowski, R. Łużny, *Literatura staroruska*, Warszawa 1971, s. 60–66.

[14] Znakomity *Zarys prawosławnej mariologii* daje Jerzy Klinger w książce *O istocie prawosławia*. Warszawa 1983, s. 209–247. Warto dodać, że traktowanie Maryi w ten sposób (jako opiekuńczy płaszcz chroniący ludzi przed gniewem Chrystusowym) budziło ogromny sprzeciw Lutra. – Patrz: *Marcin Luter o Maryi*, [w:] A. Skowronek, *Światła ekumenii*, Warszawa 1984, s. 138–144.

[15] J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 192.

[16] P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 167, rozdz.: *Mariologiczny aspekt Kościoła*.

[17] John Meyendorff podaje (op. cit., s. 213), że Bizantyjczycy uważali ten dogmat za chrystologiczny. Podobnie czynią protestanci. Wedle Karla Bartha, „*Theotokos* miała być pomocniczą formułą chrystologii". – S. C. Napiórkowski OFM Conv., *Teologowie protestanccy o mariologii II Soboru Watykańskiego*, „Studia Theol. Vars.", 7 (1969), nr 2, s. 280.

[18] *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. II, С.-Петербург 1909, s. 113.

[19] Ibidem, т. I, С.-Петербург 1908, s. 180.

W 1883 roku Sołowjow przełożył na rosyjski *Laudacje i modlitwy do Najświętszej Dziewicy* Petrarki. Gdy dążył do zgody rosyjsko-polskiej, pisał w 1897 roku o symbolicznej więzi między oboma narodami: ikonie Matki Boskiej na Jasnej Górze (IX, 70)[20]. Jako równie symboliczny można uznać fakt, że na grobie Sołowjowa na Cmentarzu Nowodziewiczym w Moskwie ktoś postawił obok ikony Zmartwychwstania – wizerunek Matki Boskiej Ostrobramskiej z napisem: *In memoria aeterna erit iustus.*

W tym samym roku, w którym rozpoczął pisanie *Teokracji* (1884), Sołowjow zajął się marginesowo protestantyzmem w artykule pt. *Żydostwo a kwestia chrześcijańska.* Protestantyzm – pisał – był odpowiedzią na nadużycia łacinników, lecz również książęta niemieccy nie byli bez grzechu, gdy wprowadzali go siłą w myśl zasady: *cuius regio, eius religio* (IV, 167). Ponadto protestantyzm wyraźnie nadużył trzeciej teokratycznej zasady: proroctwa, wysuwając je z należnego trzeciego miejsca na pierwsze, przed kapłaństwo i cesarstwo (IV, 168). Reformacja jest w pewnym sensie powrotem do judaizmu, jednak ten ostatni ma nad nią ogromną przewagę: po pierwsze, nie odrzuca ustanowionego kapłaństwa, po drugie, jego prorocy głosili usprawiedliwienie przez wiarę i uczynki. W protestantyzmie, podobnie jak w judaizmie, prorocy zostali zastąpieni przez nauczycieli: „Jeśli Lutra i Zwingliego można nazwać prorokami nowej wiary, to już uczony, przyjaciel Lutra, Melanchton, o wiele bardziej przypomina rabina niż proroka" (IV, 170). Punktem wyjścia dla protestantyzmu, podobnie jak dla judaizmu, jest Biblia. Nie stała się ona jednak dla protestantów – jak dla Żydów – normą życia, lecz „przedmiotem badań teoretycznych. Nauka protestancka o Biblii stała się krytyką, a krytyka przeszła w negację. Jeśli mimo wszystko protestanci uznają wyjątkowe znaczenie Biblii (...), to jest to ledwo kwestia przyzwyczajenia" (IV, 171)[21].

W 1888 roku Sołowjow ukończył swe francuskojęzyczne dzieło pt. *Rosja i Kościół powszechny.* Polemizuje tu zarówno z prawosławnymi, jak i protestantami w kwestii prymatu i nieomylności papieskiej. Jako „członek Prawdziwego Kościoła prawosławnego", powołując się na świętych: Ireneusza, Dionizego Wielkiego, Atanazego Wielkiego, Jana Złotoustego, Cyryla, Flawiana, Maksyma Wyznawcę, Teodora Studytę, Ignacego oraz błogosławionego Teodoryta, za najwyższego sędziego w sprawach wiary uznaje apostoła Piotra „żyjącego w następcach" (XI, 173). Polemizując z protestantami, powołuje się na samego Dawida Straussa, „znakomitego przedstawiciela niemieckiej szkoły krytycznej", który bronił prymatu Piotra „przeciw po-

[20] Sołowjowowski kult Matki Bożej ma swe inspiracje m.in. w prawosławnej ikonie. W marcu 1898 roku klasztor w Kursku został zniszczony przez wybuch. Ocalała jedynie – bliska Sołowjowowi – ikona Matki Boskiej Kurskiej. Napisał na jej cześć piękny liryk pt. *Znak*, nawiązujący do Protoewangelii (Rdz 3, 14–15) oraz do „niewiasty przyobleczonej w słońce" z Apokalipsy (12, 1), który kończy się tak: „A z nieba blaski one Dziewicę z Nazaretu// I węża próżny jad przed Panną oświetlały" (XII, 70).

[21] Przykładem „niszczycielskiej pedanterii" jest dla Sołowjowa książka Straussa pt. *Der alte und der neue Glaube.*

lemistom protestanckim, oskarżając ich o uprzedzenia" (XI, 250). Trochę dalej nazywa Kościół luterański oraz kalwiński sektami założonymi przez pojedynczych ludzi (XI, 253). Po raz pierwszy aprobuje też otwarcie dogmat o nieomylności (XI, 266).

Okres „protestancki"

Od początku lat dziewięćdziesiątych Sołowjow poczuł się odrzucony zarówno przez prawosławnych (za swą próbę zrozumienia katolicyzmu), jak i katolików (za to, że pozostał prawosławnym). Ówczesny świat nie dojrzał jeszcze do myśli Sołowjowa. Marcina Lutra zerwanie z Kościołem nie było wcale konsekwencją jego nauki – wpłynął na to również fakt, w jaki sposób przyjął jego teologię współczesny mu Kościół. Z Sołowjowem – *toute proportion gardée* – rzecz miała się podobnie. Jego głęboko pesymistyczny wykład z 1891 roku pt. *O upadku światopoglądu średniowiecznego* mógłby być wygłoszony przez samego ojca Reformacji... *Spiritus flat ubi vult.* Skoro Kościół jest zepsuty, Duch przeto tchnie na niewierzących (VI, 381–394). Pod koniec życia Sołowjow mówił, że choć ludzie uważają go za katolika, to jest on bardziej protestantem[22]. W 1895 roku w liście do przyjaciela Wasilija Wieliczki napisał: „Spędziłem teraz u Pana parę tygodni Wielkiego Postu i ani ja, ani Pan postu nie przestrzegaliśmy, do kościoła nie chodziliśmy, i nie było w tym nic złego, ponieważ to wszystko nie dla nas jest pisane"[23]. W *Trzech rozmowach* (1899–1900) przedstawił historię dwóch mnichów, którzy zgrzeszyli w aleksandryjskim domu publicznym. Ten, który zbytnio po tym rozpaczał, popadł w jeszcze gorszą rozpustę i grzech, ów zaś, który od razu się modlił i śpiewał psalmy, zasłynął wkrótce wielkimi cudami (X, 126–128). Jeden z bohaterów *Trzech rozmów*, Pan Z., którego można traktować jako *alter ego* Sołowjowa, przytacza w utworze z aprobatą wypowiedź Warsonofiusza, mądrego mnicha z góry Atos: „Grzesz dziennie pięćset trzydzieści dziewięć razy, a najważniejsze nie żałuj. (...) Jeden jest tylko grzech śmiertelny: acedia (ros. *уныние*), dlatego, że rodzi on rozpacz, a rozpacz nie jest już właściwie grzechem, lecz duchową śmiercią" (X, 123). Jest to, bez wątpienia, wyrażenie w innej formie opinii Lutra z listu do Melanchtona: *Pecca fortiter, crede fortius*[24]. Do protestantyzmu zbliżył się też Sołowjow wówczas, gdy częściowo odrzucał autorytet w sprawach wiary, zastępując go własnym sumieniem. W 1891 roku pisał, że dogmaty, sakramenty, hierarchia nie stanowią „same z siebie" siły chrześcijaństwa (VI, 328). Wielką apologią sumienia indywidualnego jest artykuł Sołowjowa o Mickiewiczu z 1898 roku (IX, 257–265). W przedmowie zaś do *Apologii dobra* (1897) rosyjski myśliciel napisał, że człowiek musi umieć odróżnić „synod zbójecki" od Soboru powszechnego (VIII,

[22] К. Мочульский, *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*, Paris 1951, s. 219; 254.

[23] *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. I, s. 224.

[24] Por. К. Мочульский, *Владимир Соловьев*, s. 254 oraz J. Klinger, op. cit., s. 295. Klinger twierdzi ponadto, że u Sołowjowa właśnie ta „luterańska ufność zbawienia zbliża się do prawosławnego przeżycia Wielkanocy".

[25] Sołowjow ma na myśli „zbójecki synod" w Efezie (449 r.), który – ustalając monofizycki pseudodogmat o Chrystusie – ogłaszał się za sobór powszechny.

20)[25]. W genialnej *Opowieści o Antychryście* teolog ewangelicki Ernst Pauli po śmierci przywódców prawosławia i katolicyzmu świadczy własnym sumieniem o prawdzie Chrystusowej (X, 214–215).

Trudno byłoby wszak przyjąć, że Sołowjow stał się pod koniec życia protestantem. Opinie wyrażane w rozmowach czy listach mogą być nastrojem chwili i z metodologicznego punktu widzenia są mniej warte i mogą być łagodzone (czy nawet zaprzeczone) przez tezy traktatów lub artykułów. Oto np. w tym samym czasie, gdy powstawał „protestancki" list do Wieliczki, Sołowjow w *Apologii dobra* pisze przekonywające teoretyczne stronice o poście (VIII, 480–482). W tym samym miejscu mówi o roli i znaczeniu siedmiu sakramentów, odsyłając zarazem w tej kwestii do *Duchowych zasad życia* (VIII, 478–479). W Kościele widzialnym ważny jest dla niego porządek hierarchiczny i sukcesja przez nałożenie rąk (VIII, 477). Uważa także, iż człowiek wierny Dobru nie powinien się ślepo podporządkowywać ludzkim instytucjom (a więc zgodnie z Reformacją), lecz gdy dostrzeże ich błędy, nie powinien ich odrzucać, ale starać się je zmienić (a więc przeciw Reformacji) (VIII, 207). Sołowjow polemizował także z Lutrem i Kalwinem w kwestii wolnej woli oraz predestynacji do zła. Zaprzeczanie wolnej woli – pisał – doprowadziło w chrystologii do herezji monoteletyzmu, a w etyce – do kwietyzmu (VIII, 479). W 1896 roku mówił o „absurdalnym i bluźnierczym dogmacie o predestynacji do zła, jakoby Bóg dla własnej samowoli jednych przeznaczył, aby byli dobrymi i zbawionymi, drugich zaś, aby byli złymi i potępionymi" (VII, 336). Jego bratanek – choć takie wspomnienie także nie ma większej wartości metodologicznej – pisze, że na pytanie katolickiego księdza, czy uznaje nieomylność papieża, Sołowjow po zastanowieniu odpowiedział: „Gdy wojsko idzie do boju, powinno być przekonane o nieomylności swojego dowódcy"[26]. Ale owo stwierdzenie nabiera wartości, gdy przypomni się scenę apokaliptycznego zjednoczenia Kościołów z *Opowieści o Antychryście*. To właśnie teolog protestancki Ernst Pauli podchodzi do papieża ze słowami: *Tu es Petrus!* (...). *Jetzt ist es ja gründlich erwiesen und ausser jedem Zweifel gesetzt* (...). *So also, Väterchen, nun sind wir ja Eins in Christo* (X, 218).

Należy stwierdzić, że w trzecim okresie twórczości („protestanckim") Sołowjow złagodził wiele swych teologicznych („katolickich") poglądów. Chodzi przede wszystkim o rolę indywidualnego sumienia w dziedzinie wiary. Ale to tylko dopełniło jego naukę. W sumie, prócz wizji teokratycznych, nie wyrzekł się niczego istotnego w swej teologii pozytywnej. Można tylko powiedzieć, że swe rozważania przeniósł na poziom apokaliptyczny. Ale przecież w czasach normalnych, „przedapokaliptycznych", nadal obowiązują sakramenty, porządek hierarchiczny (choć ważniejsze staje

[26] С. М. Соловьев, *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева*, s. 348.

się teraz sumienie), dogmaty, wolna wola (ta obowiązuje także w czasach Antychrysta) i nauka o usprawiedliwieniu. Jedynie więź ludzi w Kościele pojmował Sołowjow w duchu Reformacji, uznając wszakże prymat papieża.

Zakończenie

Niektóre kwestie w tym i tak obszernym szkicu musiały zostać pominięte. Osobnego artykułu wymaga stosunek Sołowjowa do egzegezy biblijnej i jego własne objaśnianie Biblii, należałoby też powiązać jego eklezjologię z metafizyką[27]. Oddzielnie trzeby by także zająć się wpływem filozofii niemieckiej, w pewnym sensie wypływającej z ducha protestantyzmu (Schellinga[28], Baadera, a może i Hegla), na Sołowjowa. Głębszych studiów wymaga stosunek Sołowjowa do Kalwina. Tego reformatora Sołowjow nie cenił (w przeciwieństwie do szacunku, jakim darzył Lutra) – miał mu za złe inkwizytorskie metody, w szczególności spalenie na stosie Serveta. Warto jednak nadmienić, że jedno z dzieł Kalwina (*Institutio religionis christianae*, 1536) zaopatrzone jest w motto z Ewangelii św. Mateusza: „Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz" (Mt 10, 34). Zdanie to również w Sołowjowowskich *Trzech rozmowach* pełni funkcję kluczową. Współczesny teolog protestancki czy inny znawca Reformacji, może zapewne zarzucić Sołowjowowi wiele uproszczeń. Warto jednak pamiętać, że dyskusje teologiczne w pierwszych kilku dziesięcioleciach po I Soborze Watykańskim były znacznie bardziej jednoznaczne niż dzisiaj. W swym rozumieniu protestantyzmu i w dyskusji z nim Sołowjow i tak wykazał wiele przenikliwości i zrozumienia. Jedynie sami protestanci mogą ocenić, na ile polemika Sołowjowa z protestantyzmem jest aktualna do dziś i czy stanowi ona dobry punkt wyjścia do dyskusji ekumenicznych.

[27] Istnieje praca doktorska na ten temat, napisana i przedłożona w 1958 na KUL-u w Lublinie przez ks. Tomasza B i e l s k i e g o SAC pt. *Eklezjologia W. S. Sołowjowa* (streszczenie w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL", 7, 1961, s. 71–88).

[28] O wpływie Schellinga na Sołowjowa pisze L. M ü l l e r, op. cit., s. 93–123.

Apokalipsa Władimira Sołowjowa

W latach dziewięćdziesiątych w myśli Sołowjowa (†1900) następuje przełom. Młody myśliciel, powtórzmy to jeszcze raz, był optymistą, wierzył w urzeczywistnienie Królestwa Bożego na Ziemi. Na zdecydowany zwrot w jego późnej myśli wpłynęło wiele przyczyn. Rozwianie marzeń o teokracji, poczucie zagrożenia chińskiego, wielki głód w Rosji w 1891 roku, wreszcie nieszczęśliwa miłość do zamężnej Sofii Martynowej – wszystko to w różny sposób wyznaczyło kres utopii Sołowjowa. Ostatnie lata jego życia i twórczości są naznaczone pesymizmem, jakkolwiek pesymizmem twórczym – chrześcijańskim.

Wyrzekając się iluzji teokratycznych, Sołowjow wygłosił w 1891 roku odczyt w Moskiewskim Towarzystwie Psychologicznym pt. *O upadku światopoglądu średniowiecznego*. Referat, którego wysłuchała cała ówczesna moskiewska śmietanka towarzyska i filozoficzna, wywołał ogromny skandal. Niektórzy słuchacze (np. pisarz Piotr Boborykin) demonstracyjnie opuścili salę posiedzeń. Pismo „Московские ведомости" przez dwa miesiące po prelekcji ostro polemizowało z Sołowjowem, a bywały dni, iż całe numery gazety wypełnione były atakami na Sołowjowa[1]. Zgubnym „światopoglądem średniowiecznym" Sołowjow nazywa „historyczny kompromis pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem, który powstał w Średniowieczu zarówno na romano-germańskim Zachodzie, jak i na bizantyjskim Wschodzie"[2]. Gdy Chrystus chodził po Ziemi, apostołowie nie rozumieli Jego nauki i nie odrodzili się w Nim. Dopiero w Dzień Zesłania Ducha Świętego pojęli sens Jego działalności. Kościół do tej pory nie przeżył swej Pięćdziesiątnicy. Czasy przed Konstantynem Wielkim – wbrew potocznemu mniemaniu – bynajmniej nie były złotą epoką chrześcijaństwa. Świadczą o tym napominające listy św. Pawła. A za Konstantyna i Konstancji, potem za Teodory i Justyniana, stała się rzecz straszna – pogaństwo zostało zakazane, a chrześcijaństwo nakazane dekretem. Wówczas to właśnie powstał ów zgubny średniowieczny, półpogański i półchrześcijański światopogląd, z którego zmierzchu należy się radować[3]. Jednakże *spiritus flat ubi vult*. Duch Jezusa Chrystusa działa poprzez niewierzących. To oni zlikwidowali egzekucje i tortury, przyczynili się (przynajmniej na Zachodzie) do zaprzestania prześlado-

---

[1] Por. К. Мочульский, *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*, Paris 1951, s. 195–196.

[2] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, С.-Петербург 1901–1907, т. VI, s. 247.

[3] Charakterystyczne, iż podobnie surowo traktował chrześcijaństwo z epoki Konstantyna Wielkiego Lew Tołstoj. Cały zresztą artykuł Sołowjowa jest zbieżny w tej kwestii z myślą Tołstoja, którego autor *Upadku światopoglądu średniowiecznego* w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych obwoła Antychrystem.

wań heretyków, znieśli pańszczyźniany niewolniczy przymus. Judasz do końca udawał ucznia Chrystusa, a okazał się zdrajcą, Tomasz miał odwagę wyznać swą niewiarę, a jednak pozostał apostołem i umarł za Jezusa. Ci więc, którzy mienią się chrześcijanami, muszą dopiero stać się nimi naprawdę. Jak więc widać, odczyt ten nie był skierowany – jak zwykło się nieraz przyjmować – przeciwko chrześcijaństwu w ogóle, lecz tylko przeciwko „ludziom małej wiary", którzy zafałszowali naukę Chrystusa. W tym samym kontekście należy rozpatrywać zdanie Sołowjowa skierowane w 1892 roku do Jewgienija Trubieckiego: „Wzywałeś chrześcijan wszystkich wyznań, aby zjednoczyli się we wspólnej walce przeciwko ateizmowi; ja chciałbym na odwrót – zjednoczyć się ze współczesnymi niewierzącymi w walce przeciwko współczesnym chrześcijanom"[4]. Ów problem zafałszowania chrześcijaństwa będzie powracać w myśli Sołowjowa w latach dziewięćdziesiątych wielokrotnie, a najpełniej zostanie wyrażony w *Trzech rozmowach.*

Ukształtowana wówczas wizja „prawdziwego chrześcijaństwa" została przez Sołowjowa jasno przedstawiona w roku 1896 w liście do przyjaciela Eugène'a Tavernier: „są tylko trzy prawdy poświadczone Słowem Bożym: 1) Ewangelia głoszona będzie po całej ziemi, co znaczy, iż prawda będzie dana całemu rodzajowi ludzkiemu, czy też wszystkim narodom; 2) Syn Człowieczy znajdzie na ziemi mało wiary, to znaczy, iż przy końcu prawdziwie wierzący stanowić będą tylko nieznaczną mniejszość – większa część ludzi podąży za Antychrystem; 3) niemniej jednak, po krótkiej i zaciekłej walce stronnictwo zła będzie zwyciężone i prawdziwie wierząca mniejszość odniesie całkowite zwycięstwo. Na tych trzech prawdach, prostych i niepodważalnych dla każdego z wierzących, opieram cały plan chrześcijańskiej polityki"[5].

Sołowjow wyrzeka się więc ostatecznie myśli o „zewnętrznej potędze teokracji"[6], wierzący bowiem u kresu dziejów stanowić będą, jego zdaniem, mniejszość. Nie wynika z tego pasywność prawdziwie wierzących – wręcz przeciwnie, Chrystus w walce z Antychrystem, potrzebuje ich pomocy. Ponieważ zaś chrześcijański świat posiada tylko jedno tradycyjne i prawdziwe centrum – Rzym, to należy skupić się wokół niego, słuchając wszakże głosu własnego sumienia. Ci bowiem kapłani i mnisi, którzy władzę kościelną stawiają na równi z Bogiem, pójdą za Antychrystem[7].

Pesymizm historiozoficzny późnego Sołowjowa wiąże się jeszcze z inną bardzo ważną kwestią – filozof rosyjski u schyłku swego krótkiego życia niezwykle ostro i wyraziście odczuwał zagrożenie chińskie. W 1888 roku w Paryskim Towarzystwie Geograficznym wysłuchał mowy chińskiego generała Czen-ki-Tonga. „Jesteśmy zdol-

[4] Cyt. za: К. Мочульский, *Владимир Соловьев*, s. 195. Badacz zwraca uwagę na ważny psychologiczny aspekt tego zagadnienia: „Ton wykładu był rozdrażniony, wyzywający; demaskacje – nadmiernie ostre i namiętne. Takie skrajności są właściwe rozczarowanym idealistom: w każdym słowie dźwięczy osobista obraza i zemsta". – Ibidem, s. 194–195.

[5] Вл. Соловьев, *Письма*, т. IV, Петербург 1923, s. 198.

[6] Ibidem, s. 199.

[7] „Należy oczekiwać – pisze Sołowjow – iż dziewięćdziesiąt dziewięć procent kapłanów i mnichów opowie się za Antychrystem. Ich to rzecz i prawo". – Ibidem, s. 222.

ni i gotowi – mówił do Europejczyków świetną francuszczyzną generał – przejąć od was wszystko, czego nam trzeba, całą technikę waszej umysłowej i materialnej kultury, lecz nie przyswoimy żadnych waszych wierzeń, żadnej waszej idei, a nawet upodobania. Lubimy tylko siebie i szanujemy tylko siłę (...). Cieszymy się z waszego postępu, lecz nie mamy ani ochoty, ani potrzeby aktywnie w nim uczestniczyć – wy sami przygotujecie środki, których użyjemy, aby was ujarzmić"[8]. W półtora roku później Sołowjow pisze artykuł pt. *Chiny i Europa.* Powołując się na dwie prace: religioznawcy Alberta Reville'a *La religion chinoise* oraz sinologa Siergieja Gieorgijewskiego *Принципы жизни Китая*, dochodzi do wniosku, że w świecie istnieją dwie odrębne kultury[9]: europejska, wywodząca się z tradycji grecko-rzymskiej, oraz chińska, oparta na „kulcie przeszłości i ubóstwieniu zmarłych"[10]. Za Gieorgijewskim Sołowjow opisuje przypadki chińskiego kanibalizmu i składania żywych ludzkich ofiar za umarłych (jeszcze dwieście lat przed Chrystusem zorganizowano w Chinach straszliwy pogrzeb imperatora wraz z jego żywymi żonami – ceremonię zaś „uświetniały" lampki gorejące ludzkim tłuszczem). Ekspansywna[11] cywilizacja chińska jest, zdaniem Sołowjowa, cywilizacją śmierci. W roku 1891 w paru rosyjskich guberniach (tambowskiej, kazańskiej, samarskiej) wybucha straszny głód. Lew Tołstoj publikuje z tej okazji serię artykułów, organizuje kuchnie ludowe, a i Sołowjow przekształca się wtedy w publicystę i działacza społecznego[12]. Gdzie jednak widzi przyczynę tego wywołanego klęską suszy głodu? W artykule *Wróg ze Wschodu* (1892) pisze: „Zwala się na nas Azja Środkowa żywiołową siłą swej pustyni, dyszy na nas wysuszającymi wiatrami wschodnimi, które nie napotykając żadnej przeszkody w wykarczowanych lasach, donoszą kłęby piasku do samego Kijowa"[13]. Susza, która napływa z Orientu, stanowi – jak pisze Sołowjow – preludium do inwazji chińszczyzny i buddyzmu na Europę[14]. Tę właśnie wizję przyszłego chińskiego panowania określa Sołowjow mianem panmongolizmu.

---

[8] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VI, s. 85.

[9] W parę lat później w *Apologii dobra* napisze, iż wojna Wschodu z Zachodem zaczęła się już pod Troją – tak widzi to bowiem Herodot i z tym wydarzeniem związany jest najstarszy „natchniony zabytek poezji ogólnoludzkiej". – В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VII, s. 410.

[10] Ibidem, t. VI, s. 106.

[11] Sołowjow obawia się potęgi wojskowej Chin. Za gazetą „Nowosti" podaje dane o aktualnym stanie ich floty. „Niech pan będzie łaskaw napisać – poprosi parę lat później swego przyjaciela – czy potwierdziła się wiadomość o podpisaniu układu między Japonią a Chinami; to bardzo ważne". – *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. I, С.-Петербург 1908, s. 227.

[12] W pewnym momencie Sołowjow, aby pomóc głodującemu ludowi, myśli nawet o rewolucji. Chce prosić generała Dragomirowa o objęcie przywództwa nad stowarzyszeniem rewolucyjnym. – D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Lausanne, b. d., s. 218.

[13] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. V, s. 412.

[14] Powołując się na wspomnienia misjonarza o. Evariste Régis Huca *Voyage en Chine, Mongolie et au Thibet* (przekład polski: E. R. Huc, *Wspomnienia z podróży po Tatarji, Tybecie i Chinach w latach 1844, 1845 i 1846 odbytej przez ks. Huc*, Warszawa 1858, przeł. A. Kremer) Sołowjow z przerażeniem pisze o buddyjskim bractwie Kelanów, którego członkom przypisuje się cechy nadludzkie. Bractwo owo zamierza objąć władzę w Tybecie, Chinach, a potem podbić cały świat przed powtórnym przyjściem Buddy. – В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VI, s. 360.

Owa inwazja nie jest jednak nieunikniona: „Wszystko jeszcze w naszych rękach. Pierwszym warunkiem dla możliwego, choć mało prawdopodobnego, pokojowego wciągnięcia rasy mongolskiej w krąg kultury chrześcijańskiej jest to, aby same chrześcijańskie narody były bardziej chrześcijańskie, aby we wszystkich przejawach zbiorowego życia w większym stopniu kierowały się zasadami moralności niż haniebnym wyrachowaniem oraz wrogością ekonomiczną i religijną"[15].

Idea panmongolizmu tylko z pozoru jest głęboko pesymistyczna. W 1894 roku w jednym z piękniejszych swych liryków Sołowjow wyznaje:

> Choć imię dzikie – panmongolizm! –
> mnie jednak mile ucho pieści,
> Jakby majestat wzniosłej doli,
> Od Boga danej, w nim się mieścił.
> (przeł. Wiktor Woroszylski).

Sołowjow wierzy, iż panmongolizm będzie bezpośrednim zwiastunem Powtórnego Przyjścia Chrystusa. Pesymizm jego jest więc aktualny jedynie w planie historycznym; poza historią pojęcie to „mile ucho pieści", ponieważ jest zwiastunem „majestatu wzniosłej doli od Boga danej".

Młody Sołowjow opisując zło, zgodny był w zasadzie z augustyńską koncepcją *amisio boni*. Charakterystyczne, iż w jego myśli nieobecny był również szatan. W wieku dwudziestu lat stwierdził wręcz, iż w diabła nie wierzy[16]. W 1898 roku odbył swą drugą podróż do Egiptu[17]. W czasie jazdy parowcem było mu dane – jak głosi tradycja – spotkać się twarzą w twarz z Księciem Ciemności[18]. Wspomina o tym, jak zwykle półżartobliwie, w napisanym w tymże 1898 roku wierszu *Nocą na Archipelagu*. Bratanek zaś Sołowjowa podaje: „... w pierwszym dniu Wielkanocy Sołowjow, wszedłszy do kajuty, ujrzał u siebie w łóżku demona podobnego do kosmatego zwierza. Sołowjow zwrócił się do niego (...): «Czy ty wiesz, że Chrystus zmartwychwstał?» Na to demon wykrzyknął: «Zmartwychwstać to on zmartwychwstał, ale ciebie i tak wykończę» i rzucił się na Sołowjowa"[19]. Realność owej histo-

[15] Ibidem, t. VII, s. 417.

[16] *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. I, s. 88. „Można nawet powiedzieć – pisze Strémooukhoff – że jeśli chrześcijaństwo Tołstoja było chrześcijaństwem bez Chrystusa, to wiara Sołowjowa z pierwszego okresu była chrześcijaństwem bez Antychrysta". – D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, s. 227.

[17] W poemacie *Trzy spotkania* Sołowjow pisze, dlaczego w 1875 roku po raz pierwszy pojechał do Egiptu. W czasie studiowania w Brytyjskim Muzeum literatury o Sofii Mądrości Bożej usłyszał właśnie jej głos: „Bądź w Egipcie". Owa druga podróż miała odświeżyć wspomniane objawienie.

[18] Być może jednak już nieco wcześniej w latach 1896–1897 odczuł obecność szatana – w wierszu *Das Ewig-Weibliche* (*Słowo diabłom morskim ku przestrodze*) opisuje swe „spotkanie z demonami" u wybrzeży Finlandii.

[19] С. М. Соловьев, *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева*, Брюссель 1977, s. 365.

ryjki, jakby żywcem zaczerpniętej ze *Złotej legendy*, może budzić poważne wątpliwości, jakkolwiek jej główne przesłanie jest niezaprzeczalne – Sołowjow uwierzył w istnienie osobowego zła i szatana[20].

Oto więc trzy główne idee i odczucia, które skłoniły Sołowjowa do napisania filozoficznego dialogu *Trzy rozmowy* (1899–1900): nowa wizja chrześcijaństwa, strach przed inwazją Mongołów oraz wiara w istnienie Księcia Tego Świata i szybkie przyjście Antychrysta. Gdy chodzi o formę ostatniego dzieła Sołowjowa, to widać tutaj wyraźny wpływ Platona – u schyłku życia Sołowjow podjął decyzję o przetłumaczeniu na rosyjski całej twórczości autora *Uczty*, jakkolwiek zamierzenia nie zrealizował. Ukazał się za jego życia jedynie pierwszy tom zamierzonych *Dzieł wszystkich*, śmierć bowiem udaremniła ten monumentalny zamysł. W XIX wieku formą dialogu posługiwali się m.in. Joseph de Maistre w *Wieczorach petersburskich* (*Les soirées de Saint-Peterbourg*), Julian Klaczko w *Rozmowach florenckich* (*Causeries florentines*), a także polski jezuita Marian Morawski w *Wieczorach nad Lemanem*[21].

W napisanym w Niedzielę Wielkanocną 1900 roku wstępie do *Trzech rozmów* Sołowjow pytał: „Czy zło jest tylko naturalnym brakiem, niedoskonałością, która sama z siebie zniknie wraz ze wzrostem dobra, czy też jest rzeczywistą siłą, pokusą panującą nad naszym światem, tak że dla skutecznej z nią walki trzeba mieć punkt oparcia w innym porządku bytu?"[22]. W tym właśnie pytaniu można dostrzec ewolucję myśli Sołowjowa. Jeszcze w latach osiemdziesiątych odpowiedziałby za św. Augustynem, że zło jest tylko niegroźnym „brakiem dobra", teraz z kolei jest przekonany, iż do walki ze złem trzeba szukać „oparcia w innym porządku bytu". Ta przemiana w myśli Sołowjowa wiąże się bezpośrednio z jego tajemniczym spotkaniem w czasie podróży do Egiptu, o którym wspominałem wyżej: „Mniej więcej dwa lata temu – pisze Sołowjow w *Trzech rozmowach* – szczególna przemiana w nastroju ducha, o której nie ma potrzeby tutaj się rozwodzić, wzbudziła we mnie i silną i natarczywą chęć naświetlenia w sposób jasny i ogólnodostępny głównych kwestii dotyczących zła, które winny zainteresować wszystkich"[23].

Dialog *Trzy rozmowy* ma charakter zarówno polemiczny, jak i apologetyczny. „Wiele lat temu – zaczyna swą polemikę Sołowjow – przeczytałem informację o nowej religii, która powstała gdzieś w guberniach wschodnich. Religia owa, której

[20] Por. К. Мочульский, *Владимир Соловьев*..., s. 251.

[21] *Wieczory nad Lemanem* ukazywały się w „Przeglądzie Powszechnym" w latach 1893–1896. Wznawiane parę razy, doczekały się tłumaczeń na kilkanaście języków. „*Trzy rozmowy* formą, a niekiedy i treścią – twierdzi Marian Zdziechowski – przypominają *Wieczory nad Lemanem* ks. Morawskiego i w pewnej mierze mogły pod ich wpływem powstać". – M. Zdziechowski, *U opoki mesjanizmu*, Lwów 1912, s. 123. Dopowiedzieć należy, iż jedynie formę mógł zaczerpnąć Sołowjow od Morawskiego, treści bowiem obu dialogów bardzo się od siebie różnią.

[22] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, t. VIII, s. 453.

[23] Ibidem, s. 453.

wyznawców nazywano „wiercidziurami" (*вертидырники*), czy też „dziurochwalcami" (*дыромоляи*) polegała na tym, iż przewierciwszy w ścianie izby w jakimś ciemnym kącie dziurę średniej wielkości, wyznawcy zbliżali do niej usta i wiele razy powtarzali uparcie: «moja izbo, moja dziuro, zmiłuj się nade mną!»"[24]. Owo bałwochwalstwo, najprymitywniejsze z możliwych, nie jest jednak oszustwem: wyznawcy tej „wiary" sprawiedliwie nazywali izbę – izbą, a dziurę – dziurą. Religia współczesnych „dziurochwalców" uległa ewolucji: ich izba nazywa się teraz „Królestwem Bożym na ziemi", a dziura – „nową ewangelią". Co zaś najgorsze, różnica między tą „ewangelią" a prawdziwą Dobrą Nowiną jest taka, jak różnica pomiędzy dziurą w drewnie a prawdziwym żywym drzewem. Owi „inteligentni dziurochwalcy" sami siebie nazywają chrześcijanami, choć nie uznają Zmartwychwstania i po cichu myślą, że Jezus w ogóle nie istniał, będąc mitem wymyślonym przez apostoła Pawła. Ich prawdziwym prorokiem powinien więc być nie Chrystus, lecz Budda: „On wszak rzeczywiście głosił to, czego im trzeba: bierność, niesprzeciwianie się, bezczynność, trzeźwość itd., a choć nie był męczennikiem, to jednak udało mu się «zrobić błyskotliwą karierę» dla swej religii"[25].

Polemika była skierowana przeciwko Lwu Tołstojowi i kręgowi jego wyznawców. Stosunki Sołowjowa z Tołstojem były zawsze bardzo złożone. „Jako myśliciel religijny – pisze Andrzej Walicki – reprezentował Tołstoj skrajną wersję etyczno-ewangelicznej i racjonalistycznej heterodoksji chrześcijańskiej (...). Diametralnie przeciwną tendencję reprezentowała w Rosji myśl filozoficzno-religijna Włodzimierza Sołowjowa. Obaj głosili konieczność odrodzenia chrześcijaństwa i religijnej regeneracji ludzkości, ale rozumieli religię w ogóle, a chrześcijaństwo w szczególności, w sposób tak krańcowo różny, że wszystkie próby ich wzajemnego porozumienia spełzały na niczym. Tołstoja drażnił mistycyzm Sołowjowa, Sołowjow nie mógł znieść moralistyki Tołstoja. Jak stwierdza biograf Sołowjowa, oddychanie jednym powietrzem było dla nich fizyczną niemal niemożliwością"[26]. Tołstoj, racjonalista i moralista, w osobie Jezusa Chrystusa widział jedynie wielkiego człowieka (w stylu Buddy czy Konfucjusza), który – jak każdy człowiek – umarł i nie zmartwychwstał. W lecie 1894 roku w liście do Tołstoja Sołowjow pisał, iż główną przyczyną ich sporu jest właśnie kwestia zmartwychwstania Jezusa. A ono, zmartwychwstanie, było dla oponenta Tołstoja jedynym i najważniejszym dowodem na przyszłe zwyciężenie zła, przejawiającego się pod postacią „śmierci"[27]. We wspomnianym liście Sołowjow starał

[24] Ibidem, s. 454.

[25] Ibidem, s. 456.

[26] A. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 487–488.

[27] Na koncepcję Sołowjowa pewien wpływ wywarła myśl Nikołaja Fiodorowa (1829–1903), autora *Filozofii wspólnego czynu*, który pisał z pasją o obowiązku synów wskrzeszenia w przyszłości zmarłych ojców. Por. poniżej, s. 113–126.

się przekonać Tołstoja, iż uznanie Wielkanocy byłoby logicznym podsumowaniem tołstoizmu. Tołstoj, rzecz jasna, przekonać się nie dał, a Sołowjow dostrzegł wówczas w jego obliczu rysy nadchodzącego Antychrysta[28]. Ludzie typu Tołstoja, którzy „zafałszowali chrześcijaństwo"[29], byli dla Sołowjowa groźniejsi od jawnych wrogów wiary, jako że każdy z tych ostatnich miał szansę stać się „apostołem Pawłem", podczas gdy „chrześcijanin fałszywy" mógł łatwo wybrać drogę zdrajcy-Judasza.

Trzy rozmowy miały także cel apologetyczny. Sołowjow pragnął przedstawić – z trzech różnych punktów widzenia – walkę ze złem, rolę aktywnego dobra oraz sens historii ludzkiej. Te „trzy różne punkty widzenia" są przedstawiane w utworze kolejno przez Generała w rozmowie pierwszej, Polityka w rozmowie drugiej i Pana Z. – w trzeciej rozmowie i w *Opowieści o Antychryście*. Generał reprezentuje stanowisko „religijno-obyczajowe", należące do przeszłości, Polityk – „kulturowo-postępowe", panujące w teraźniejszości, a Pan Z. – „panreligijne", należące do przyszłości. Stanowisko Sołowjowa reprezentuje Pan Z. (który pełni w dialogu rolę Sokratesa), jakkolwiek autor *Trzech rozmów* przyznaje również względną rację Generałowi i Politykowi – najwyższa absolutna prawda nie wyklucza bowiem wcześniejszych prawd względnych. W opozycji do tych trzech postaci stoi młody Książę, mający poglądy Lwa Tołstoja, autora *Czterech Ewangelii* i traktatu *Na czym polega moja wiara*[30]. W rozmowie pierwszej Generał prezentuje swe stanowisko w kwestii wojen i historii oręża w ogóle. Jest wstrząśnięty, iż obecnie każdą wojnę określa się jako zło. Dawniej było inaczej – połowa rosyjskich świętych wywodzi się wszak ze stanu żołnierskiego. Generał za swą główną zasługę przed Bogiem uważa pobicie w 1877 roku w czasie wojny z Turcją oddziału baszybuzuków, którzy spalili żywcem mieszkańców spokojnej wsi ormiańskiej i zamierzali kontynuować swe grabieże i rozboje. Generał jest pewien, że gdyby zmarł bezpośrednio po tej chwalebnie zwycięskiej bitwie, znalazłby się natychmiast w kręgu zbawionych. Stanowisko owo jest echem poglądów samego Sołowjowa. Miesiąc przed śmiercią, na wieść o ekspedycji karnej wysłanej do Chin przez cesarza Wilhelma II (w odwet za zabicie niemieckiego ambasadora) filozof pisze wiersz poświęcony cesarzowi Niemiec. Wiersz kończy się następująco:

---

[28] W napisanym w 1890 r. eseju pt. *Idole i ideały* opatrzonym mottem z 1. Listu św. Jana (5, 21): „*Filáksate heautous apo ton eidólon*" (*Strzeżcie się fałszywych bogów*) Sołowjow, broniąc kultury, kpi z ludomanii Tołstoja i wyśmiewa jego ideę powrotu do natury, wyrażoną w opowiadaniu *Trzy śmierci*. Szkoda – ironizuje Sołowjow – iż Tołstoj, przedstawiając kolejno śmierć szlachcianki, chłopa i drzewa (pani umiera całkiem źle, chłop o wiele lepiej, a najlepiej drzewo) nie przedstawił obrazu kamieni, które są już tak proste, iż wcale nie umierają. – В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. V, s. 352.

[29] Przedmowa do *Trzech rozmów* ukazała się początkowo w piśmie „Россия" pod znamiennym tytułem – *O dobru zafałszowanym*.

[30] Już w 1884 roku Sołowjow pisał: „Niedawno przeczytałem Tołstoja *Na czym polega moja wiara*. Czy to zwierz ryczy w lesie głuchym?". – *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. I, s. 21.

Pełne jest miłości Boże łono,
Wszystkich nas po równo wzywa, lecz
Widząc paszczę smoka wyszczerzoną,
Zrozumiałeś: jedno – krzyż i miecz
(tłum. Grzegorz Przebinda).

W rozmowie drugiej swe optymistyczne stanowisko prezentuje Polityk. Jako ateista i wolnomyśliciel, z upodobaniem cytuje słowa Lukrecjusza: „*Tantum religio potuit suadere malorum*". Wiele z opini Polityka można jednak odnieść do samego Sołowjowa z jego wcześniejszego okresu optymistycznego – niektórym z poglądów Polityka myśliciel pozostał wierny aż do końca swego życia. Polityk często mówi frazami z *Problemu narodowego w Rosji* oraz *Apologii dobra*[31]. Twierdzi, iż główną przeszkodę dla jedności i pokoju w Europie stanowi Turcja. Gdy ów kraj muzułmański zostanie ucywilizowany (dzieło to rozpoczęły Niemcy), zapewniona będzie jedność europejska, a więc i pokój – wojny znikną wtedy zupełnie z dziejów ludzkich. Rosja nie jest, jak niektórzy twierdzą, greckosłowiańską enklawą, czy też mieszaniną chińszczyzny z mongolizmem, lecz od Piotra I przekształciła się w kraj europejski. Nieznaczna domieszka azjatyckości tłumaczy się jej położeniem geograficznym. Niemcy mogliby powiedzieć o Rosji z westchnieniem:

Zwei Seelen wohnen, ach! in i h r e r Brust,
Die eine will sich von der andern trennen.

Nie trzeba jednak, aby te „dusze" przejawiały wolę rozłąki jak w *Fauście* – wystarczy tylko, co już się stało, iż owa lepsza dusza europejska przeważy w Rosji nad duszą azjatycką. Przecież nawet Bizancjum było oryginalne właśnie poprzez „domieszkę azjatyckości"[32]. „Następuje teraz – wywodzi Polityk – epoka pokoju i pokojowego rozprzestrzeniania się kultury europejskiej. Wszyscy powinni stać się Europejczykami. Pojęcie «Europejczyk» winno zlać się z pojęciem «człowiek», a pojęcie «europejski świat kultury» – z pojęciem «ludzkość»"[33].

W trzecim dialogu dochodzi do głosu Pan Z. (czyli sam Sołowjow), prezentując swe poglądy w ostrej polemice z Księciem-Tołstojem. Ten ostatni twierdzi, iż sens chrześcijaństwa najlepiej symbolizuje przypowieść o ogrodnikach z winnicy

[31] Por. С. М. Соловьев, op. cit., s. 166.

[32] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 516.

[33] Ibidem, s. 516. Apoteozując świat kultury europejskiej, Polityk z wielkim lekceważeniem mówi o Papuasach, Eskimosach, nie uznaje racji Burów w ich wojnie z wyższą kulturowo europejską Anglią. Ów pogląd należał do samego Sołowjowa, który w dyskusjach nazywał walkę Burów głupotą. Nie od rzeczy będzie nadmienić, iż identyczny punkt widzenia na wojnę burską reprezentował w Polsce Roman Dmowski w *Myślach nowoczesnego Polaka*, rozdział: *Zagadnienia narodowego bytu.*

(Łk 20, 9–19). Najemnicy, którzy dostali w dzierżawę winnicę, zapomnieli o swych obowiązkach wobec właściciela, a napominających ich posłańców – a nawet syna właściciela – zabili. Wedle Księcia-Tołstoja, winnica symbolizuje Królestwo Boże na Ziemi, które będzie ustanowione, gdy tylko ludzie wypełnią etyczną naukę Jezusa, przedstawioną w Kazaniu na Górze (niesprzeciwianie się złu siłą). Owa nauka – wedle Księcia – została najlepiej wyrażona w przykazaniu: „Nie zabijaj". Każde zabójstwo, nawet w obronie własnej czy bliźniego, jest złem absolutnym. Tym samym wojna jest złem głównym – gdy tylko ludzkość uwolni się od niej, na świecie zapanuje Królestwo Rozumu i Dobra.

Pan Z. oponuje mówiąc, że wojna nie jest bezwzględnym złem, a pokój – dobrem bezwzględnym. Bywa zły pokój i dobra wojna. „Bezwzględnie niesłuszna jest tylko sama zasada zła i kłamstwa, a nie takie sposoby walki z nią, jak miecz rycerza czy pióro dyplomaty: oręże te winny być oceniane wedle swej rzeczywistej celowości w danych warunkach – za każdym razem lepszy jest sposób bardziej skuteczny, czyli ten, który służy dobru. Zarówno metropolita kijowski św. Aleksiej, gdy wstawiał się pokojowo za książętami ruskimi w Ordzie, jak i św. Siergiej, gdy błogosławił oręż Dymitra Dońskiego przeciwko tejże Ordzie, byli w równej mierze kapłanami tego samego dobra..."[34]. Parę lat wcześniej w *Apologii dobra* Sołowjow napisał, że istnieją trzy sposoby oceny zjawiska wojny: ogólno-moralny (teoretyczny), historyczny oraz indywidualny (praktyczny). Wszelkie nieporozumienia wynikają z faktu pomieszania tych właśnie trzech punktów widzenia. Ze stanowiska teoretycznego (ogólnomoralnego) wojna jest anomalią, czyli złem. Jest to jednak zło względne, ponieważ w pewnych historycznych okolicznościach okazywało się ono „złem mniejszym", czyli względnym dobrem. W dziejach ludzkości wiele wojen odegrało rolę pozytywną, przyczyniając się – co bynajmniej nie jest paradoksem – do utrwalenia pokoju. Dla jednostki ludzkiej wojna niekoniecznie musi wiązać się z zabójstwem – pojedynczy uczestnik wojny rzadko bierze udział w bezpośrednim zabijaniu.

Sołowjowowski Sokrates podpisałby się pod słowami Generała z pierwszej rozmowy: „Wszyscy ludzie są braćmi. Pięknie. Bardzo się cieszę. Lecz co dalej? Wszak bracia bywają różni. I dlaczego mam nie zainteresować się, który z moich braci jest Kainem, a który Ablem? Jeśli zaś na moich oczach mój brat Kain zdziera skórę z mojego brata Abla, to właśnie dlatego, iż jest mi drogie braterstwo, dam bratu Kainowi w ucho, aby oduczył się psot"[35]. Jak widać, poglądy Sołowjowa w kwestii wojen w niczym nie odbiegają od chrześcijańskiej koncepcji „wojny sprawiedliwej", zapoczątkowanej przez św. Augustyna, a rozwijanej przez św. Tomasza z Akwinu.

Pan Z. rzeczowo polemizuje także z „nową ewangelią" Księcia-Tołstoja. Powiada więc, iż nie ma „gwiazdy jaśniejszej" od tej, która „świeci w ewangelicznym słowie": „Czy myślicie, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, powiadam wam, lecz

[34] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 458.

[35] Ibidem, s. 484.

rozłam"(Łk 12,51). Chrystus przyniósł na ziemię prawdę, a ona zawsze dzieli. Fałszywy zaś pokój (a raczej bierną chęć spokoju) głosi Książę-Tołstoj. Chrystus z kolei przyniósł pokój prawdziwy: „Pokój zostawiam wam, pokój *Mój* daję wam. Nie tak jak daje *świat*, Ja wam daję" (J 14, 27). Gdy chodzi o przypowieść o robotnikach w winnicy, to ma ona zupełnie inną wymowę, niż chce Książę – jest „oskarżeniem niegodnych przywódców narodu żydowskiego za ich sprzeciwianie się Mesjaszowi"[36]. Chrystus ma tu na myśli, z jednej strony, Ojca, Siebie i proroków (symbolizowanych przez właściciela winnicy i jego wysłanników oraz syna), a z drugiej – arcykapłanów (symbolizowanych przez niegodnych najemników). Sedno Ewangelii jest jednak gdzie indziej – w tym samym dwunastym rozdziale Ewangelii Łukasza mówi się jeszcze o „zmartwychwstaniu umarłych, że umarli zmartwychwstaną, albowiem Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych, a potem dowodzi się, że Chrystus nie jest synem Dawida, lecz synem Bożym..."[37]. Odpowiedź-pytanie Księcia dowodzi, jak instrumentalnie traktuje on Ewangelię: „Czyż można wyciągać wnioski z jednego rozdziału, nie wiadomo gdzie i przez kogo napisanego?". Ripostuje Księciu Dama, piąty uczestnik dialogu „grająca rolę błazna z dramatu Szekspira i wypowiadająca niekiedy bystre i głębokie myśli"[38]: „Ach nie! Nawet bez sprawdzania wiem, iż nie w jednym rozdziale, lecz we wszystkich czterech Ewangeliach jest bardzo wiele i o zmartwychwstaniu, i o boskości Chrystusa..."[39]. Z myśli Księcia wynika wniosek, że zło istnieje dlatego, ponieważ ludzie mu się sprzeciwiają – gdy tylko zrezygnują z używania siły w obliczu zła, ono zniknie. Jednak dobro osiągane w ten sposób jest aktem negatywnym, powstrzymaniem woli, a nie kreacją. Tymczasem – twierdzi Pan Z. – *natchnione dobro* powinno być aktywne: „... i rozum, i sumienie stają się (wtedy) niezawodnymi sojusznikami samego dobra, a moralność (...) staje się prawdziwym życiem w dobru, i organicznym wzrostem, i doskonaleniem całego człowieka wewnętrznego, osoby i społeczeństwa, narodu i ludzkości, by zakończyć się żywą jednością wskrzeszonej przeszłości z urzeczywistnianą przyszłością w tym wiecznym prawdziwym Królestwie Bożym, które choć będzie na ziemi, lecz na nowej ziemi, zaślubionej w miłości z nowym niebem"[40]. Z punktu widzenia Księcia – choć nie zdaje on sobie z tego sprawy – misja Jezusa na ziemi zakończyła się klęską. Nie zdołał on wszak – co potwierdza Ewangelia – nawrócić Heroda, Judasza, żydowskich arcykapłanów, czy jednego z ukrzyżowanych z nim złoczyńców. A przecież na tym, wedle Księcia, miało polegać jego zadanie. „Królestwo Boże" bez Zmartwychwstania, kończy Pan Z., to królestwo śmierci, czyli szatana.

[36] Ibidem, s. 542.
[37] Ibidem, s. 543.
[38] С. М. Соловьев, op. cit., s. 386.
[39] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 543–544.
[40] Ibidem, s. 551.

Główną odpowiedzią Księciu miała wszakże być *Opowieść o Antychryście*, wpleciona w trzeci dialog *Trzy rozmowy*, którą Pan Z. czyta z rękopisu pozostawionego rzekomo przez zmarłego mnicha Pansofiusa (gr. *Pansofia* – wszechmądrość). Swą *Opowieść* sam Sołowjów czytał publicznie wiosną 1900 roku w domu brata, Michaiła. Rosyjski symbolista Andriej Biały wspomina: „Wchodzę. Sołowjow siedzi smutny, zmęczony, naznaczony owym piętnem martwoty i strasznej wielkości, które spoczęło na nim w ciągu ostatnich miesięcy: zdało się, iż ujrzał to, czego nikt nie widział, a nie mógł znaleźć słów, aby swą wiedzę przekazać... Sołowjow zaczął czytać. Przy słowach: «Jan podniósł się do białej świecy podobny», on również się podniósł, jak gdyby wyciągnął się w fotelu. Zdaje się, że w oknach migotały błyskawice. Twarz Sołowjowa drgała w błyskawicach natchnienia"[41].

Jak należy czytać owo genialne[42], choć literacko niezbyt udane przesłanie? Tak, aby nie pogubić się w drobiazgach, by wiedzieć, co jest esencją, co jest ważne, co mniej istotne, co zaś – nie przedstawiając większego znaczenia – jest tylko wymysłem i fantazją autora. We wstępie do *Trzech rozmów*, mając właśnie na myśli *Opowieść o Antychryście*, Sołowjow napisał: „Niektóre konkretne rysy i detale mojej opowieści można traktować tylko jako poglądowe objaśnienia do rzeczy istotnych i wiarygodnych, aby nie pozostawiać ich jako gołe schematy"[43]. A mówiąc dalej o nieuchronnej inwazji mongolizmu, objaśniał: „Dla zwartości narracji, trzeba było dodać do owych racji o przyszłej nawałnicy mongolskiej różne detale, przy których, rzecz jasna, nie upieram się". Istotną rzeczą, o czym jeszcze nie wspominałem, jest przekonanie Sołowjowa, że inwazję chińską poprzedzi walka Europy „przeciwko przebudzonemu islamowi zachodniej Azji oraz północnej i środkowej Afryki"[44].

Jednak najbardziej wstrząsającym obrazem *Opowieści o Antychryście*, kwintesencją całych *Trzech rozmów*, główną odpowiedzią Księciu-Tołstojowi jest sylwetka Antychrysta: „Wewnętrzne znaczenie Antychrysta – pisze Sołowjow – jako religijnego samozwańca, uzurpacją, a nie wielkością ducha, zdobywającego dla siebie godność Syna Bożego, jego związek z fałszywym prorokiem-taumaturgiem, kuszącym ludzi prawdziwymi i fałszywymi cudami, specjalne, ciemne i grzeszne pochodzenie samego Antychrysta, złą siłą zdobywającego pozorny status światowego władcy, ogólny przebieg i koniec jego działalności, a także niektóre pojedyncze charaktery-

[41] А. Б е л ы й, *Арабески*, Москва 1911, cyt. za: К. М о ч у л ь с к и й, op. cit., s. 260.

[42] Utwór ów sam Sołowjow uważał za genialny – zgodziło się z tym później wielu badaczy. Jednakże Andrzej W a l i c k i (op. cit., s. 567) twierdzi, iż „pogląd to przesadny", albowiem „przenikliwość prorocza Sołowjowa wydaje się wątpliwej jakości". Ale chyba tylko wtedy – zapytajmy – gdy zechcemy go traktować instrumentalnie i szukać w nim np. dokładnych dat spodziewanych wydarzeń? Trudno bowiem zgodzić się, aby przesłanie Sołowjowa, potwierdzone tyle razy w XX wieku, było „wątpliwej jakości".

[43] В. С. С о л о в ь е в, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 459.

[44] Ibidem, s. 460.

styczne cechy jego i fałszywego proroka, np. «sprowadzanie ognia z nieba», zabicie dwóch świadków Chrystusa, wystawienie ich ciał na ulicach Jerozolimy itd. – wszystko to znajduje się w Słowie Bożym i najdawniejszej tradycji"[45].

Antychryst (gr. *antichristos* – przeciwnik Chrystusa) w sposób najbardziej jednoznaczny pojawia się w Listach św. Jana. Ewangelista nazywa tak bądź każdego, kto nie uznaje Jezusa za Mesjasza (1 J 2, 22; 1 J 4, 3; 2 J 7), bądź też przeciwnika Chrystusa przy końcu dziejów (1 J 2, 18). Św. Paweł w Liście do Tesaloniczan (2 Tes 3–4) wspomina o „człowieku grzechu, synu zatracenia, który się sprzeciwia i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem (...), tak że zasiądzie w świątyni Boga, dowodząc, że sam jest Bogiem". Wedle Pawła (2 Tes 2, 9), szatan sam nie będzie Antychrystem, lecz jego inspiratorem. Antychryst Sołowjowa ma także cechy apokaliptycznej Bestii. Przywołać należy również słowa Chrystusa: „strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w owczej skórze, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami. Poznacie ich po owocach" (Mt 7, 15–16). W tym samym kierunku poszła myśl św. Cyryla Jerozolimskiego, który *w Katechezach* (*Catech. XX, De Secundo Christi Adventu*) twierdził, iż Antychryst „udawać będzie roztropność, łagodną pobożność, filantropię i zawładnie Imperium Rzymskim przy pomocy cudów magicznych"[46].

Chociaż Antychryst ma rysy eschatologiczne, w tradycji (a nawet w Słowie Bożym) nadawano mu niekiedy cechy historyczne, a czasem wręcz utożsamiano z konkretnymi ludźmi czy grupami ludzi. W starożytności uważano, iż wyjdzie z pokolenia Dan, odbuduje świątynię jerozolimską i nakaże oddawać sobie cześć boską. Za Antychrysta uważano Nerona, Kaligulę, Cesarstwo Rzymskie, potem Mahometa. Hus i Luter Antychrysta widzieli w osobie papieża, a rosyjscy staroobrzędowcy – w postaci cara Piotra I i rosyjskim Kościele prawosławnym po reformie Nikona. Sołowjow, czerpiąc głównie z Listów i Apokalipsy, swej postaci także nadał rysy historyczne. „Reformator-nadczłowiek" ma cechy Tołstoja i Nietzschego. O autorze *Czterech Ewangelii* była mowa powyżej, zajmijmy się pokrótce sołowjowowskim rozumieniem myśli autora *Tako rzecze Zaratustra*. W artykule z 1897 roku *Filologia czy prawda* Sołowjow tylko pozornie żartobliwie rozprawia się z koncepcją Nietzschego. Człowiek rzeczywiście – twierdzi rosyjski myśliciel – jest czymś więcej niż tylko człowiekiem, lecz ta prawda nie jest nowa, głosił ją bowiem Ateńczykom już apostoł Paweł (Dz 17 – Mowa na Areopagu). Paweł mówił o konkretnym nadczłowieku – Jezusie Chrystusie, Nietzsche zaś mówi mgliście o nadczłowieku w ogóle. On sam chcąc być nadczłowiekiem, był jedynie uczonym gabinetowym – *nadfilologiem*. Stworzył literacką postać *Übermenscha* o wyszukanym imieniu Zaratustra, podczas gdy

[45] Ibidem, s. 458–459. A dalej: „Dla następstwa zdarzeń, a także dla unaocznienia akcji, potrzebne były szczegóły oparte albo na racjach historycznych, albo podpowiedziane przez wyobraźnię".

[46] Cyt. za: D. S t r é m o o u k h o f f, op. cit., s. 294.

prawdziwy Nadczłowiek nosił proste imię Jezus. Prawdziwy Nadczłowiek, zanim rozpoczął działalność, spędził czterdzieści dni na pustyni. Zaratustry nie mógł zadowolić tak krótki okres czasu – spędza więc w pieczarze dziesięć lat. Nietzsche nie zniósł tego zwycięstwa filozofii nad własnym duchem – postradał zmysły. „Przykład Nietzschego nie wywarł żadnego wrażenia na jego wyznawcach, którzy bez żadnego sprzeciwu, z entuzjazmem ulegli pokusie: prawdę zastąpili filologią, a wymyślonego nadczłowieka postawili ponad prawdziwym. Ów prawdziwy mówił: «Choćbyście mnie nie wierzyli, wierzcie moim dziełom» (J 10, 38) – i rzeczywiście powstał z martwych. Nadczłowiek wymyślony dysponuje jedynie słowami, a słowa te swą dźwięcznością i zgrabnością przywabiają niedouczony tłum, zmuszając go do zapomnienia pouczającej tragedii ich autora"[47]. Być może jednak – zastanawia się Sołowjow – nie była to jedynie mało ważna zabawa filozoficzna, lecz mimowolne przeczucie przez Nietzschego przyszłych fałszywych znaków i czynów?[48]

Wiele dyskusji i sporów wywołał sposób wykreowania postaci Antychrysta. Gieorgij Fiedotow zarzucił np. Sołowjowowi, iż żadna tradycja, ani żaden z Ojców Kościoła nie przedstawiają Antychrysta jako przekonanego o swej szczerej cnocie ostatniego oszusta[49]. Dało się słyszeć głosy, iż właściwie jedyną wadą „nadczłowieka" jest to, iż jest... Antychrystem. Wszystko to było – rzecz jasna – wynikiem nieznajomości i nieuważnego czytania Pisma św. Odpowiedź na podobne zarzuty można odnaleźć już w samym dialogu *Trzy rozmowy* – Sołowjow przewidział podobne krytyczne głosy, ale jak często bywa, jego reakcja *a priori* zdała się na nic. Po wysłuchaniu opowieści do Pana Z. zwraca się z wątpliwościami Dama: „Na czym w końcu polega sens tego dramatu? Mimo wszystko nie rozumiem, dlaczego pański Antychryst tak nienawidzi Boga, choć sam w istocie jest dobry, a nie zły? Na co Pan Z.: kiedy właśnie, w istocie, nie jest dobry. Na tym polega cały sens. Wycofuję swe wcześniejsze słowa, że «Antychrysta nie da się objaśnić samymi przysłowiami». Można go wszak objaśnić jednym, a przy tym nadzwyczaj prostym przysłowiem: nie wszystko złoto, co się świeci. Blasku ma to zafałszowane dobro aż nadto, lecz prawdziwej siły – żadnej"[50]. Antychryst, który „narzucił błyszczącą zasłonę dobra i prawdy na tajemnicę skrajnej nieprawości"[51], przypomina Wielkiego Brata z orwellow-

[47] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 101–102.

[48] W artykule z 1898 roku pt. *Idea nadczłowieka* Sołowjow twierdzi, iż ludzkością rządzą trzy modne idee: należący do przeszłości ekonomiczny materializm Karola Marksa, związany z dniem jutrzejszym abstrakcyjny moralizm Lwa Tołstoja oraz demonizm nadczłowieka Fryderyka Nietzschego, który zapanuje pojutrze.

[49] Г. П. Федотов, *Об антихристовом добре*, „Путь", nr 5, 1926, cyt. za: D. Strémooukhoff, op. cit., s. 294.

[50] В. С. Соловьев, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 582.

[51] Ibidem, s. 460.

skiej Oceanii, którego Ministerstwo Prawdy zajmuje się kłamstwem, Ministerstwo Pokoju – wojną, a Ministerstwo Miłości – nienawiścią[52]. W świecie Antychrysta zarówno to co boskie, jak i to co cesarskie, oddano cesarzowi[53].

Warto na koniec zwrócić uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię. Konstantin Moczulski pisze, iż „nie sposób odegnać od siebie strasznej myśli, że autor mówi o sobie, demaskuje swoje kłamstwo"[54]. Rzeczywiście, Antychryst dokonujący fałszywego zjednoczenia Kościołów, może przypominać Sołowjowa z okresu teokratycznego – prawdziwe zjednoczenie Kościołów dokonuje się bowiem dopiero na granicy dziejów. „Genialna księga Antychrysta, znosząc wszelkie przeciwieństwa, wydaje się rozwiązywać problem, który postawiła teozofia; działalność magiczna pseudoproroka Apolloniusza udaje teurgię; wreszcie rozwiązanie problemu ekonomicznego, początek Imperium Powszechnego i fałszywe zjednoczenie Kościołów tworzą pseudoteokrację, ponieważ Bóg jest w niej zastąpiony przez Szatana"[55].

W zakończeniu przedmowy do *Trzech rozmów* Sołowjow napisał o „wcale nie tak odległym obliczu bladej śmierci, radzącym cicho nie odkładać druku tej książeczki"[56]. Umarł w parę miesięcy później. Śmierć była ostatnim akordem jego twórczości. „Uważam, iż wszystko się skończyło – mówił na łożu śmierci do przyjaciela. – Owa główna linia historii powszechnej podzielonej na starożytną, średniowieczną i nowożytną osiąga swój kres. Nie potrzeba już profesorów historii powszechnej... ich przedmiot traci dzisiaj swe znaczenie; nie będzie już można mówić o wojnie Róży Czerwonej z Białą. Wszystko się skończyło"[57].

Ale tylko na ziemi. Powtórzmy bowiem za badaczem: „Eschatologia Sołowjbwa nie wynika z rozpaczy i przygnębienia – tragedię historii świata, przyjście Antychrysta i Apokalipsę traktuje nie jako zagładę, lecz jako sens świata i drogę do zbawienia"[58].

---

[52] Na ów problem zwrócił uwagę Alain B e s a n ç o n w książce *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Paris 1985.

[53] C z. M i ł o s z, *Science Fiction and the Coming of the Antichrist*, [w:] t e g o ż, *Emperor of the Earth. Modes of Eccentric Vision*, Berkeley, Los Angeles, London 1977, s. 27. W tym interesującym eseju Miłosz zwraca uwagę, że Antychryst Sołowjowa przypomina Antychrysta z XVI-wiecznego fresku Signorellego w katedrze w Orvieto. Antychryst Signorellego wygląda jak Chrystus z ikon, dopiero z bliska widać szepczącego mu do ucha szatana. Miłosz nie wie, czy Sołowjow oglądał ów obraz, warto jednak nadmienić, iż chyba nie tu należy szukać źródła inspiracji Sołowjowa, był on bowiem zupełnie niewrażliwy na sztuki plastyczne (por. K. M o c z u l s k i j, op. cit., s. 253). Obaj artyści, niezależnie od siebie, zaczerpnęli więc z tej tradycji, która przedstawia Lucypera w habicie franciszkanina, zgodnie z zasadą, iż *diabolus est deus inversus*.

[54] K. M o c z u l s k i j, op. cit., s. 259.

[55] D. S t r é m o o u k h o f f, op. cit., s. 295.

56 B. C. C o ł o w j e w, *Собрание сочинений*, т. VIII, s. 461.

[57] C. H. T r u b e c k o j, *Смерть Соловьева*, [w:] t e g o ż, *Собрание сочинений*, Москва 1907, т. I, s. 346.

[58] K. M o c z u l s k i j, op. cit., s. 253.

Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow

Dwie koncepcje eschatologiczne

Władimir Sołowjow (1853–1900) po raz pierwszy zetknął się z myślą Nikołaja Fiodorowa (1828–1903) w 1878 roku podczas wygłaszania swych petersburskich *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie*. Był to okres jego głębokiej przyjaźni z Fiodorem Dostojewskim i właśnie przyszły autor *Wielkiego Inkwizytora* przedstawił Sołowjowowi bardzo ogólny zarys nauki Fiodorowa o synowskim obowiązku wskrzeszenia zmarłych ojców. W liście do Nikołaja Petersona Dostojewski napisał, że widzi wiele punktów wspólnych pomiędzy nauką Sołowjowa a poglądami głoszonymi przez anonimowego myśliciela, czyli właśnie – jak dziś wiemy – Fiodorowa. Wedle Dostojewskiego, Sołowjow prawie to samo chciał głosić na swym następnym wykładzie o Bogoczłowieczeństwie[1]. Na początku lat osiemdziesiątych Sołowjow spotkał się z Fiodorowem w Moskwie. Pisał w tym czasie w liście do Nikołaja Strachowa: „Z przyjemnością, niekiedy zabawnie, dyskutuję z Nikołajem Fiodorowem, który mnie oczarował, tak że myślę, iż jego dziwaczne idee są niedalekie od prawdy"[2]. Gdy Sołowjow zapozna się z dużym fragmentem dzieła Fiodorowa[3],

---

[1] Dostojewski korzystał z niepodpisanego Fiodorowowskiego rękopisu, który przysłał mu wraz z listem w grudniu 1877 roku Nikołaj Peterson (uczeń Fiodorowa). [*dalsza część przypisu z 2002 roku*] 3 marca 1878 roku Peterson przysłał Dostojewskiemu kolejny list, na który pisarz odpowiadał: „Первым делом вопрос: кто этот мыслитель, мысли которого Вы передали? Если можете, то сообщите его настоящее имя. Он слишком заинтересовал меня. По крайней мере, сообщите хоть что-нибудь о нем подробнее как о лице; все это – если можно. Затем скажу, что в сущности совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои. Сегодня я прочел их (анонимно) Владимиру Сергеевичу Соловьеву, молодому нашему философу, читающему теперь лекции о религии, – лекции посещаемые чуть не тысячною толпою. Я нарочно ждал его, чтоб ему прочесть Ваше изложение идей мыслителя, так как нашел в его воззрении много сходного. Это нам дало прекрасных *2 часа*. Он глубоко сочувствует мыслителю и почти то же самое хотел читать в следующую лекцию (ему осталось еще 4 лекции из 12)". – Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Ленинград 1972–1990, т. XXX, кн. 1: *Письма 1878–1881*, Ленинград 1988, s. 13–14.

[2] *Письма В. С. Соловьева*, т. I, С.-Петербург 1908, s. 12.

[3] Czytany przez Sołowjowa rękopis został napisany przez Petersona pod dyktando Fiodorowa i liczył kilkaset stronic gęstej treści; fragment ów został potem opublikowany w I tomie dzieła Fiodorowa *Философия общего дела*, Москва 1907, s. 64–346. – Patrz: Н. Петерсон, *Заметка по поводу статьи Трубецкого*, „Вопросы философии и психологии", Москва 1913, кн. 118, s. 406.

to napisze do niego list, który posłuży za koronny dowód dla tych badaczy myśli rosyjskiej, którzy w Sołowjowie zechcą widzieć ucznia autora *Filozofii wspólnego czynu*[4]. Oto fragment listu:

> Przeczytałem Pański rękopis z chciwością i rozkoszą duchową, poświęciwszy na czytanie noc całą i część dnia (...). „Projekt" Pański przyjmuję bez zastrzeżeń i bez żadnych dyskusji: pomówić trzeba tylko nie o samym projekcie, lecz o niektórych jego teoretycznych podstawach czy założeniach (...). Powiem na razie tylko jedno: od czasów pojawienia się chrześcijaństwa, „projekt" Pana jest pierwszym krokiem naprzód uczynionym przez ducha ludzkiego na szlaku Chrystusowym. Ja ze swej strony mogę uznać Pana za swego nauczyciela i ojca duchowego[5].

W poniższym szkicu chciałbym jednak udowodnić, iż – wbrew stwierdzeniom z cytowanego listu Sołowjowa do Fiodorowa – koncepcje eschatologiczne obydwu myślicieli są zupełnie różne. Będę chciał także ustalić granice wpływu Fiodorowa na Sołowjowa, aby wykazać, że w niczym istotnym ten pierwszy na drugiego nie oddziałał.

---

[4] [*przypis z 2002 roku*] Badacze rozważający zależność myśli Sołowjowa od Fiodorowa idą przeważnie tropem młodego Siergieja Bułgakowa. W tekście *Загадочный мыслитель. Н. Ф. Федоров*, (1908) mówił on o zależności chrześcijańskiej myśli Sołowjowa od „projektu" Fiodorowa. – С. Булгаков, *Два града. Исследования о природе общественных идеалов*, т. II, Москва 1911, s. 270–274. W późniejszej pracy *Свет невечерний* (1917) Bułgakow zatraci swój entuzjam wobec myśli Fiodorowa: „Нужно выделить самое зерно вопроса о воскрешении, как он ставится *Философией общего дела*. Что такое жизнь, и что такое смерть? Неясность в этом основном вопросе вносит печальную двусмысленность и неопределенность во все учение Федорова. (...) Допустим, что благодаря «регуляции природы», т. е. трудовым, хозяйственным путем, сынам удалось бы собрать из планетного пространства все атомы от разложившихся тел умерших отцов и затеплить жизнь в воссозданых телах. И допустим далее, что тела эти явились бы точным повторением организма умерших по внешнему и внутреннему составу и обладали бы сознанием связи и даже тожественности с ранее жившими своими двойниками. Что может быть ужаснее этого адского измышления и что отвратительнее такой подделки под воскрешения, как эти автоматически движущиеся куклы, обладающие полнейшим сходством с некогда жившими, но сломавшимися и испорченными организмами? Непреодолимую мистическую жуть и отвращение наводит мысль, что мы можем встретиться с какими-то автоматическими двойниками, подделками своих любимых, которые во всем будут подобны им; что мы можем их ласкать, любить, целовать: все это соответствует лишь самой мрачной и причудливой фантазии Эдг. По или Гофмана. То была бы по истине сатанинская насмешка над человеческой любовью". – С. Булгаков, *Свет невечерний. Созерцания и умозрения*, Москва 1917, s. 360–361. Na początku XXI wieku nietrudno spostrzec, że Bułgakow wysuwał wobec „projektu wskrzeszenia" Fiodorowa te same etyczne zarzuty, jakie dzisiaj bywają formułowane wobec „klonowania" nowych żywych istot.

[5] *Письма В. С. Соловьева*, т. II, С.-Петербург 1908, s. 345.

Gdy w 1882 roku Sołowjow zapoznał się dokładniej z myślą Fiodorowa, miał już poza sobą sporą część swej drogi twórczej. Choć był to zmierzch jego słowianofilstwa, nie odrzucił jeszcze wtedy marzeń o posłannictwie Rosji. Ponadto pisał wiele, w stylu Orygenesa i neoplatoników, o przywróceniu jedności pierwotnej, o powrocie wszelkiego stworzenia do Stwórcy i o raju na ziemi. Nic więc dziwnego, że fantastyczny projekt Fiodorowa o wskrzeszeniu ojców, przypisujący w dodatku tę misję Rosji, wzbudził ogromną ciekawość młodego teozofa: „Chrześcijaństwo – pisał Fiodorow – to zjednoczenie żywych dla wskrzeszenia zmarłych" (F I 133)[6]. Rosja jako trzeci Rzym (F I 146), prawosławny, odegra w dziele wskrzeszenia główną rolę. Katolicyzm bowiem jest zaledwie „przesądem", a protestantyzm – wręcz „niewiarą" (F I 262).

Sam Sołowjow również pisał wcześniej bardzo wiele o misji Rosji; przypomnijmy tylko jego mowę z 1877 roku pt. *Trzy siły*. Ale takiej roli – dzieła wskrzeszenia wszystkich umarłych – Sołowjow dla Rosji nie przewidział. Oto zaiste projekt godny chrześcijanina, „oto ideał, który nie jest utopią, oto zamiar, który nie jest chimerą" (S X 202)[7]. Gdyby jednak Sołowjow już wówczas przeczytał dzieło Fiodorowa bardziej uważnie, dostrzegłby w jego myśli i przesłaniu wiele idei niezgodnych, mówiąc oględnie, z ewangeliczną nauką o zmartwychwstaniu. Być może parę przynajmniej zdań Fiodorowa zastanowiłoby Sołowjowa na tyle, że zapytałby ich autora, jaką rolę w dziele powszechnego zmartwychwstania przypisuje on ponadhistorycznemu Bogu-Człowiekowi, Jezusowi Chrystusowi. Fiodorow bowiem wyraźnie napisał, że wskrzeszenie zmarłych ma się dokonać nie tylko dla historycznego człowieka, ale i poprzez niego (F I 284). „Wedle Bożego planu odkupienie powinno się dokonać poprzez rodzaj ludzki («Ponieważ bowiem przez człowieka śmierć – przez człowieka Zmartwychwstanie», 1 Kor 15, 21)" (F I 317).

Musiałby przeto Sołowjow zapytać Fiodorowa, dlaczego Pawłowego Człowieka (Jezusa Chrystusa) zastępuje abstrakcyjnym rodzajem ludzkim i czy przypadkiem w stylu Ludwika Feuerbacha nie stawia na miejscu Boga człowieka? Ale Sołowjow czytał Fiodorowa w zachwycie i równocześnie mało uważnie; w myśli tej i dążeniach dostrzegał jedynie to, co zgadzało się z jego własnymi przekonaniami, a nie zauważał zasadniczych różnic. Szczególnie podobało mu się zapewne wezwanie Fiodorowa, aby rozum teoretyczny połączyć z praktycznym, aby myśl wprzę-

---

[6] Н. Ф. Федоров, *Философия общего дела*, Lausanne 1985, t. I–II. Przy dalszym cytowaniu z tego dzieła podawał będę – bez odsyłania do przypisów – F, numer tomu oraz stronę. [*dalsza część przypisu z 2002 roku*] Obecnie najbardziej pełne i najlepsze w sensie edytorskim wydanie to: Н. Ф. Федоров, *Собрание сочинений в четырех томах*, Москва, Издательская Группа „Прогресс", „Традиция" 1995–2000 (wydanie składa się w istocie z pięciu tomów, ostatni nosi tytuł: *Дополнения. Комментарии к четвертому тому*).

[7] Takimi właśnie słowami Sołowjow już dużo później będzie chwalił ironicznie księgę-syntezę Antychrysta z *Trzech rozmów*. – Cytaty wg wydania: *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, t. I–XII, Bruxelles 1966–1969; dalej w tekście podaję w nawiasie S, numer tomu i strony.

gnąć w czyn. Gdy myśl połączy się z czynem – pisał Fiodorow – wtedy we wszechświecie pojawi się pierwsza planeta lub gwiazda poruszana siłą woli lub myśli (F I 293)[8]. Prawdopodobnie wywarła też na Sołowjowie wrażenie Fiodorowowska nauka o Trójcy św. jako najwyższym ideale braterstwa, koniecznego dla dzieła wskrzeszenia: „W nauce o Synu Bożym zawiera się obowiązek synów, w nauce o Duchu św. – obowiązek córek człowieczych, obowiązek powszechny wobec rodziców jako jedynego rodzica: panują tu takie stosunki, jakie łączą Syna i Ducha z jedynym Ojcem" (F I 84). Te dwie myśli-idee, filozofia jako działanie praktyczne oraz dogmat o Trójcy jako doskonały pierwowzór wszelkich działań ludzkich, były obecne wcześniej także w dziele Sołowjowa. Szczególnie często ukazywał on praktyczne zadania filozofii: „Nie tylko mam nadzieję – pisał w 1873 roku w jednym z listów – lecz jestem pewien, że prawda, której mam świadomość, wcześniej czy później ukaże się innym, wszystkim – a wtedy swą siłą wewnętrzną przekształci ona cały ten świat kłamstwa, usuwając na zawsze nieprawdę i zło z życia jednostek i społeczeństw"[9]. Swą zaś rozprawę magisterską *Kryzys filozofii zachodniej* pisał w poczuciu, że filozofia w sensie poznania abstrakcyjnego już zakończyła swój żywot, i dochodził do wniosku, że pora jej teraz ogłosić swe najwyższe prawa w dziele życia (S I 27; 121). Ale tylko poniekąd mają rację ci badacze, którzy twierdzą, iż korzenie Sołowjowowskiej teokracji znajdują się w dziele Fiodorowa[10]. Teokracja bowiem Sołowjowa jako państwo ziemskie, w którym na wzór Trójcy św. władzę sprawują: kapłan (papież rzymski), król (car rosyjski) oraz prorok[11], przypomina raczej monarchię powszechną Dantego aniżeli „psychokrację" Fiodorowa[12]. W przeciwieństwie bowiem do Sołowjowa Fiodorow, jak tu już było wspomniane, organicznie nie znosił Kościoła łacińskiego – stąd tak często spotykamy w jego pismach ostre zarzuty przeciwko autorowi *La Russie et l'Eglise universelle*, który u schyłku lat osiemdziesiątych przeżywał okres fascynacji Kościołem katolickim[13].

---

[8] Dostrzec tu można analogię z myślą Dantego o „miłości, co porusza słońce i gwiazdy" (*Boska Komedia*, *Raj*, 33:145).

[9] *Письма В. С. Соловьева*, т. III, С.-Петербург 1911, s. 85.

[10] К. Мочульский, *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*, Paris 1951, s. 156 oraz D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Lausanne, b.d., s. 122.

[11] Patrz powyżej, s. 65.

[12] „Psychokracja – pisze Fiodorow – to społeczeństwo utrzymywane siłą skłaniającą człowieka do dzieła wskrzeszania" (F I 303). O związkach Sołowjowa z Dantem ciekawie pisze G. Florowskij, *Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire*, [w:] *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, The Hague 1956, s. 152–160.

[13] Sołowjow – mówi Fiodorow – ten „jawny wielbiciel I Rzymu (papieskiego)" (F I 454) nienawidzi chrześcijaństwa wschodniego (F I 480), „stara się upokorzyć Jana przed Piotrem, prawosławie przed papizmem" (F I 482).

W latach 1882–1884 Sołowjow napisał traktat *Duchowe zasady życia*. Dzieło to dowodzi, jak niewiele oddziałała na niego w owym czasie materialistyczna w gruncie rzeczy myśl Nikołaja Fiodorowa[14]. Ten ostatni rozróżniał pojęcia: wskrzeszenie (*воскрешение*) i zmartwychwstanie (*воскресение*) (F I 440). Własną mocą zmartwychwstał jedynie Chrystus, synowie ludzcy – wykorzystując zdobycze nauki i techniki – sami muszą wskrzesić zmarłych ojców. Ogólne zmartwychwstanie może się, co prawda, dokonać wyłącznie mocą Bożą, ale wtedy szczęścia dostąpią jedynie nieliczni – większość narazi się na Boży gniew (F I 486). Aby więc wszyscy zostali zbawieni, synowie muszą sami wskrzesić zmarłych ojców. Fiodorow, gdy szuka się u niego szczegółów co do dzieła wskrzeszenia, daje odpowiedzi mgliste. Jakim sposobem ludzie mają wskrzesić swych zmarłych? Oni „muszą poznać i pokierować wszystkimi rozsianymi molekułami i atomami świata zewnętrznego, aby je zebrać, a te, które uległy rozkładowi, na nowo złączyć, tj. połączyć je w ciała ojców, jakie posiadali w ostatniej godzinie". Potem zaś „zamiast rodzić dzieci (...) należy oddać ojcom życie, które od nich otrzymaliśmy" (F I 442). Wskrzeszenie dokona się przeto „regulacją materialnej przyrody siłą umysłu ludzkiego" (F II 10). Prochy przodków, wydobywane z głębin i otchłani, będą układane w ciała, do których przynależały (F II 273; por. II 205). Wielką rolę odegrają tu wody głębinowe, kierowane ludzkim rozumem, oraz promienie światła (F II 273–274).

Sołowjow pojmował zmartwychwstanie zupełnie inaczej – i nic dziwnego. Był przekonany, że pod koniec dziejów wszystkie prawdy Ewangelii będą klarowne dla rozumu ludzkiego[15]. Chociaż Chrystus Sołowjowa jest bardziej kosmiczny aniżeli historyczny, to jednak jego Zmartwychwstanie jest punktem kulminacyjnym w walce człowieka ze śmiercią. Nie jest ono cudem, lecz „tryumfem rozumu w świecie" (S XI 37), jednakże nie na sposób fiodorowowsko-immanentny. Ludzie bowiem osiągną zmartwychwstanie tylko poprzez Chrystusa.

Do tych wniosków[16] Sołowjow doszedł dopiero pod koniec życia. Ale już w *Duchowych zasadach życia* dowiódł, że zupełnie inaczej niż Fiodorow widzi problem zmartwychwstania ciał. Fiodorow mówi, że ciała ojców po wskrzeszeniu mają być takie, jakie były w ich ostatniej godzinie. Tymczasem Sołowjow pamięta o Pawłowym liście do Koryntian: „Podobnie rzecz ma się ze zmartwychwstaniem (...). Zasie-

[14] Materialistyczną osnowę dzieła Fiodorowa dostrzegł przenikliwie wydawca radziecki. – Patrz: *Wstęp* Swietłany S i e m i o n o w e j do wydania: Н. Ф е д о р о в, *Сочинения*, Москва 1982, s. 8. Sam zresztą Fiodorow przyznawał się do materializmu, gdy pisał: „Są dwa rodzaje materializmu: materializm podporządkowania się ślepej sile materii oraz materializm panowania nad materią". – Ibidem, s. 627. Sobie przypisywał, rzecz jasna, materializm typu drugiego.

[15] В. С о л о в ь е в, *Письма*, Петербург 1923, s. 221.

[16] Wacław Hryniewicz słusznie dostrzega, że Sołowjow – jako filozof, a nie teolog – interesuje się nie samym faktem Zmartwychwstania, lecz jego znaczeniem dla człowieka i kosmosu. Interpretacja taka nie jest, rzecz jasna, wyczerpująca. – W. H r y n i e w i c z OMI, *Chrystus nasza Pascha*, Lublin 1982, s. 268.

wa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe" (1 Kor 15, 42; 44). I Sołowjow pisze właśnie o ciele duchowym: Kościół jako ciało Chrystusowe (nie w sensie metafory, lecz formuły metafizycznej) jest na razie jak ciało Zbawiciela przed Ukrzyżowaniem, ciałem duchowym Chrystusa (jakie przybrał On po powstaniu z martwych) stanie się Kościół po swym własnym zmartwychwstaniu (S III 380–381).

Tymczasem rozdział o poście z *Duchowych zasad życia* mógł w pewnym sensie powstać z inspiracji Fiodorowa[17]. Sołowjow – w stylu autora *Filozofii wspólnego czynu* – pisze o grzesznej i śmiertelnej przyrodzie, mówi o obowiązku człowieka wyzwolenia natury z grzechu. Ale w odróżnieniu od Fiodorowa ów czyn wyzwalania natury nie jest u niego pierwszym, lecz trzecim etapem przygotowującym zmartwychwstanie (po modlitwie do Boga i po jałmużnie dla bliźniego). Dzieła tego – według Sołowjowa – nie można dokonać drogą naukowo-techniczną, lecz czynem moralnym (postem) człowieka wspomożonego łaską Bożą. Tak oto nie uznawana przez Fiodorowa łaska Boża u Sołowjowa odzyskuje należne jej miejsce – ludzki szlak śmierci może być przezwyciężony jedynie przy pomocy łaski, której źródłem jest Bóg (S III 313). Tak też należy rozumieć słowa podsumowujące u Sołowjowa: „Módl się do Boga z wiarą, czyń ludziom dobro z miłością i przezwyciężaj swą naturę w nadziei przyszłego wskrzeszenia" (S III 350).

*

Różnice pomiędzy poglądami własnymi a Sołowjowa lepiej zrozumiał sam Fiodorow. Choć trzeba przyznać, iż także Sołowjow – gdy częściej spotykał się z Fiodorowem i dyskutował z nim – wyraźniej zaczął dostrzegać to, co ich dzieli. W kolejnym liście do człowieka, którego kiedyś nazwał nauczycielem i pocieszycielem, przedstawił swe wątpliwości co do jego „projektu": „Czyn zmartwychwstania, nie jako proces tylko, lecz także jako cel, wymaga pewnych zastrzeżeń. Zwyczajne fizyczne zmartwychwstanie umarłych samo w sobie nie może być celem. Wskrzeszanie ludzi w tym stanie, w jakim dążą oni do wzajemnego pożerania się, wskrzeszenie ludzi na poziomie kanibalizmu, byłoby zarówno niemożliwe, jak i zupełnie niepożądane". Sołowjow stara się też przekonać Fiodorowa co do istnienia zewnętrznej w stosunku do człowieka woli Bożej oraz twierdzi, że droga do zmartwychwstania prowadzi poprzez religię, a nie poprzez naukę[18].

Sam Fiodorow również zaczyna polemizować z Sołowjowem[19]. Uczeń Fiodorowa, Nikołaj Peterson, wspominał, że w 1891 roku Sołowjow – nim odczytał w Towarzystwie Psychologicznym w Moskwie swój słynny wykład *O upadku światopoglądu średniowiecznego* – często odwiedzał Fiodorowa w Muzeum Rumiance-

[17] К. Мочульский, op. cit., s. 163.

[18] *Письма В. С. Соловьева*, т. II, s. 346–347.

[19] Trudno ustalić chronologię zarówno samych tekstów Fiodorowa, jak i listów Sołowjowa do niego.

wa, gdzie razem dyskutowali o głodzie wyniszczającym wówczas Rosję oraz o sposobach jego złagodzenia. Sołowjow umówił się kiedyś na następne spotkanie z Fiodorowem, aby spisać – zamiast Petersona – kolejny fragment jego nauki, ale już nie przyszedł[20]. Napisał potem do niego list, usprawiedliwiając się „okolicznościami publicznymi", które jakoby przeszkodziły mu w przedstawieniu w Towarzystwie Psychologicznym „projektu" Fiodorowa[21]. Fiodorow odpowiedział wówczas Sołowjowowi ostrym listem, upominając go, że „okoliczności publiczne" nie mogą przeszkadzać dziełu wskrzeszenia. Kto zaś sądzi inaczej, ten nie pojmuje owej nauki[22]. Wkrótce też Fiodorow napisał obszerny artykuł *Projekt połączenia Kościołów*, gdzie skrytykował wspomniany powyżej wykład Sołowjowa[23].

19 października 1891 roku, czyli dzień wygłoszenia referatu – powiadał Fiodorow – mógłby stać się wielkim dniem dla chrześcijan, gdyby tylko Sołowjow zrozumiał istotę chrześcijaństwa. Ale on – jak zganieni przez niego uczniowie Chrystusa, którzy chcieli zniszczyć ogniem samarytańską wioskę (Łk 9, 51–56) – chce zgubić chrześcijaństwo teraźniejsze, a szczególnie nie lubiane przez niego chrześcijaństwo wschodnie (F I 488). Sołowjow nawoływał w swym wystąpieniu do tolerancji wobec innych religii. Tymczasem – jak mówi Fiodorow – dzieło powszechnego wskrzeszenia wcale nie wymaga „tolerancji" (*терпение*), lecz wyłącznie „jednomyślności" (*единомыслие*) (F I 479): „Tolerancja, ta żałosna oklepana cnota, zrodzona z rozpaczy, oznacza niedołęstwo. Co jest gorsze: nikczemny fanatyzm czy też podła tolerancja?..." (F I 491). Fiodorow, jak widać, występuje tutaj jako jeden z tych przedstawicieli „światopoglądu średniowiecznego", których Sołowjow zwalczał w swym wystąpieniu. Wzburzenie Fiodorowa wywołało stwierdzenie Sołowjowa, że ludzka historia na Ziemi jest niedoskonała i taka będzie aż do końca. Podobną postawę Fiodorow nazywa dosyć przewrotnie buddyzmem: „W ten sposób, wedle Sołowjowa, życie i niedoskonałość są tu tak ściśle ze sobą powiązane jak w światopoglądzie buddyjskim śmierć i doskonałość" (F I 483)[24].

---

[20] Н. Петерсон, *Заметка по поводу статьи Трубецкого*, s. 409. Sam Sołowjow już w grudniu w 1888 roku pisał o jakimś „absurdalnym wydarzeniu", które popsuło ich dobre stosunki. – В. Соловьев, *Письма*, s. 118.

[21] List ten nie zachował się. Podaję za S. Siemionową, op. cit. s. 699–700, przypis 6.

[22] Ibidem, s. 651.

[23] Nie ma racji Siergiej Bułgakow, gdy za Władimirem Kożewnikowem pisze o wpływie idei Fiodorowa na treść referatu: „Gdyby przeczytać ów referat po lekturze Fiodorowa, miałoby się określone wrażenie, że główną jego treść stanowią niedopowiedziane, wymijająco i z większą ostrożnością wyrażone idee Fiodorowa". – С. Булгаков, *Загадочный мыслитель. Н. Ф. Федоров*, [w:] tegoż, *Два града*, t. II, s. 273. O wpływie Fiodorowa można by mówić jedynie wówczas, gdyby wyrażona przez Sołowjowa idea o ponadindywidualnym zbawieniu nie była starożytną chrześcijańską prawdą. – В. Соловьев, *Об упадке средневекового миросозерцания*, [w:] „Вопросы философии и психологии", 1901, кн. 56, s. 148.

[24] Stwierdzeniem tym Sołowjow wyrzekał się teokratyczno-millenarystycznych nadziei o Królestwie Bożym na Ziemi. Śmierć zaś uważał za główne zło. I tylko tyle. Z buddyzmem nie miał nic wspólnego – wręcz przeciwnie, religię buddyjską krytykował nader często, a jego późniejszy Antychryst ma wyraźne cechy Buddy. Fiodorow jako millenarysta zapędził się nieco w swej krytyce. Gdzie indziej czynił zarzuty zarówno Sołowjowowi, jak i Dostojewskiemu, że zmartwychwstanie dopuszczali dopiero „za dwadzieścia pięć tysięcy lat" (F I 440).

Powodem wystąpienia Fiodorowa stała się także *Apologia dobra* (1897) Sołowjowa. Jej autor – zmieniając nieco swój pogląd z okresu *Krytyki zasad abstrakcyjnych* (1877–1880) – bronił autonomiczności etyki względem religii. Apostoł Paweł (Rz 2, 14–15) – przypomniał Sołowjow – mówił, że nawet poganie, gdy idą za głosem sumienia, czynią co prawo nakazuje (S VIII 27)[25]. Taka teza – a przypomnijmy w tym kontekście opinię Fiodorowa o tolerancji – musiała wywołać głęboki sprzeciw autora *Filozofii wspólnego czynu*. Pisał przeto, że swe dzieło winien był Sołowjow zatytułować raczej *Potępienie zła*, albowiem „najwyższym pozytywnym dobrem jest jedynie wskrzeszenie" (F II 164).

*

Wydawać by się mogło, że przynajmniej w krytyce antychrześcijańskiej myśli Fryderyka Nietzschego obaj rosyjscy myśliciele mogliby przemówić wspólnym językiem. Poniekąd nawet tak się stało. Sołowjow obliczu swego Antychrysta nadał wyraźne rysy Nietzschego (i Tołstoja). Fiodorow z kolei nazwał autora *Zaratustry* jednym z dwóch (znów obok Tołstoja) „filozofów ciemności" (F II 133), „Czarnym Prorokiem" (F II 104-105) i „Filozofem Czarnego Królestwa" (F II 100). Charakterystyczne, że w ostrej polemice z Nietzschem obaj myśliciele rosyjscy pisali, że nietzscheański ideał nadczłowieka został prawdziwie urzeczywistniony w chrześcijaństwie. Sołowjow twierdził, że człowiek jest rzeczywiście czymś więcej niż tylko człowiekiem – prawdę tę ogłosił Grekom na Areopagu Apostoł Paweł (Dz 17, 16–34). Podczas gdy Nietzsche mówił mgliście o nadczłowieku w ogóle, to Paweł głosił Nadczłowieka konkretnego, czyli Jezusa Chrystusa. Do chrześcijan należy prawdziwy Nadczłowiek, zwycięzca śmierci, który przyzywa ich do pójścia za sobą, „aby coraz więcej ludzi na szlak ów wstępowało (...) ponieważ przy jego końcu jest pełne i zdecydowane zwycięstwo nad śmiercią (S X 273).

Fiodorow zaś pisał tak: „Chrześcijaństwo także zna nadczłowieka, odrodzonego wodą i duchem, lecz jest to odrodzenie dla wiecznego życia, ponieważ odrodzenie wolne jest od grzechu, przyczyny śmierci. Nadczłowieczeństwo będzie wskrzeszeniem i nieśmiertelnością, nie w sensie mistycznym, lecz materialnym" (F II 110). W chrześcijaństwie przeto „nadczłowiek" oznacza „nowego człowieka", „człowieka odnowionego", który „zwleka z siebie człowieka dawnego"[26]. Można chyba przypuścić, że swe poglądy w tej kwestii obaj myśliciele kształtowali we wzajemnej dyskusji[27].

---

[25] Sołowjow znajdował się wówczas pod wpływem Kanta, którego *Prolegomena* właśnie tłumaczył. Fiodorow zaś Kanta – podobnie jak całej filozofii niemieckiej – organicznie nie znosił. Nazywał go fałszywym sędzią ostatecznym filozofii (F II 53). Artykuły o nim tytułował: *Jarzmo Kanta* (F II 54–57), *Kazuistyka moralna Kanta* (F II 81–82).

[26] Н. Ф е д о р о в, *Сочинения*, s. 627.

[27] Siergiej Bułgakow dostrzega tu jedynie wpływ Fiodorowa. – С. Б у л г а к о в, *Загадочный мыслитель. Н. Ф. Федоров*, s. 274. Dla porządku dodam, że cytowane Fiodorowowskie teksty o nadczłowieku nie weszły w skład rękopisu studiowanego niegdyś przez Sołowjowa.

Tym bardziej przeto zastanawia fakt, że Fiodorow nazywa Sołowjowa uczniem Nietzschego (F II 123). Stało się to w odpowiedzi na wygłoszoną przez Sołowjowa w 1899 roku w Petersburgu mowę o Michaile Lermontowie. Sołowjow, krytykując estetyczną i moralną postawę autora *Demona*, twierdził, że Lermontow był w porządku idei poprzednikiem Nietzschego. Następnie sugerował, iż droga prawdziwego nadczłowieka (nie lermontowowsko-nietzscheańskiego) to szlak części ludzi „dla dobra wszystkich" (S IX 351). Trzeba przypomnieć, że Sołowjow wielką rolę w kształtowaniu ludzkich dziejów przypisywał jednostkom-prorokom – element proroczy zaniknął w Kościele i trzeba mu przywrócić należne miejsce. Kolektywista Fiodorow wyraża tutaj sprzeciw: „Sołowjow wyobraża sobie, że dla wskrzeszenia trzeba będzie stworzyć nową klasę ludzi, szczególny zakon – rycerzy zmartwychwstania"[28]. „Według naszej opinii – pisze w innym miejscu – duch proroczy działać będzie nie w jednym, lecz poprzez wszystkich synów i córki" (F II 174). Wedle Fiodorowa, zwycięstwo nad śmiercią dokona się nie tylko dla wszystkich, lecz i poprzez wszystkich i nie w nieokreślonej przyszłości, lecz *hic et nunc*. Oto dlaczego nazwał niegdyś Sołowjowa buddystą, oto dlaczego teraz z kolei określa go mianem nietzscheanisty[29].

*

Nikołaj Bierdiajew napisał ongiś w swej intelektualnej biografii: „Bliski jest mi nie Władimir Sołowjow i nie Konstantin Leontjew, lecz Nikołaj Fiodorow, świadomy potrzeby aktywności człowieka w zwyciężaniu śmierci (...). Geniusz Fiodorowa widzę w tym, iż być może on pierwszy spróbował aktywnie zrozumieć Apokalipsę i uznał, że koniec świata zależy również od aktywności człowieka"[30]. Sołowjow tworzył swą wizję ostateczną w przekonaniu, zgodnym z chrześcijańską prawdą, że koniec świata jest nieunikniony, a Chrystus znajdzie w ostatnim okresie dziejów mało sprzymierzeńców – większa część ludzi pójdzie za Antychrystem[31]. Chrystus w walce z Antychrystem potrzebuje aktywności ludzi, ale koniec świata jest nieuchronny[32]. Nauka zaś Fiodoro-

[28] Н. Федоров, *Сочинения*, s. 630.

[29] Trzeba dodać, że również główna teza Sołowjowa, jakoby Lermontow antycypował myślenie Nietzschego, wzbudziła wielki sprzeciw Fiodorowa. Autor *Filozofii wspólnego czynu* uważał, że poeta, który nazwał się synem cierpienia, wspominający ojca i matkę, nie mógł być poprzednikiem Czarnego Filozofa (F II 126).

[30] Н. Бердяев, *Самопознание*, Paris 1983, s. 347. Wpływ Fiodorowa na Bierdiajewa był niewątpliwy. Gdzie indziej Bierdiajew napisał, że Apokalipsa jako fatum przeczyłaby chrześcijańskiej idei wolności. – Н. Бердяев, *Русская идея*, Paris 1971, s. 212. Ale jednak z pewną dezaprobatą dostrzegał magiczny element myśli Fiodorowa i zarzucał mu pomijanie łaski Bożej: „Ale wskrzesić umarłych może jedynie Chrystus, dla dzieła wskrzeszenia potrzebna jest przede wszystkim odkupiająca łaska Chrystusa". – Н. Бердяев, *Смысл творчества*, Paris 1985, s. 416.

[31] В. Соловьев, *Письма*, s. 198.

[32] Bierdiajew odrzucał sołowjowowski obraz Antychrysta-humanisty, urzeczywistniającego sprawiedliwość społeczną. Wedle niego Antychryst będzie bowiem wyrażał „ostatnie stadium dehumanizacji". – Н. Бердяев, *Русская идея*, s. 208. Ponadto krytykował Sołowjowa za rzekomy fatalizm – ten rodzaj aktywności, o którym pisał Sołowjow, Bierdiajew nazywał pasywizmem. – Н. Бердяев, *Самопознание*, s. 347.

wa miała swe korzenie właśnie w przekonaniu, że człowiek jest w stanie odsunąć od siebie Apokalipsę i Sąd Ostateczny. Koniec świata nastąpi jedynie wtedy, gdy na Ziemi nie zapanuje braterstwo (F I 49) lub jeśli ludzie wyprą się synowskiego obowiązku wskrzeszenia ojców (F I 132). Albo powszechne wskrzeszenie – mówi Fiodorow – albo koniec Boga, świata i ludzi (F I 303). „Bóg proroka Jonasza jest również Bogiem twórcy Apokalipsy" (F II 15). „Gorycz proroka Jonasza, gdy nie spełniło się jego proroctwo, była potępiona, stała się jego grzechem, twórca Apokalipsy jako Apostoł miłości, zda się, byłby wdzięczny, gdyby nie spełniło się jego proroctwo" (F I 418).

Nic więc dziwnego, że Bierdiajew mógł o Fiodorowie napisać: „Aktywne rozumienie Apokalipsy było u Fiodorowa genialnie zuchwałe, pomimo że jego filozofia była niezadowalająca (...). Aktywność człowieka, do której nawoływał Fiodorow, jest ogromnym krokiem naprzód w świadomości chrześcijańskiej"[33]. Sołowjow zaś świadomie tego „kroku" nie uczynił – granice wolności myśli wyznaczały dla niego tutaj słowa prawdy objawionej i w tej sytuacji przyjmował nieuchronność przepowiedni apokaliptycznych.

Obaj myśliciele różnili się znacznie w jednej jeszcze kwestii: w sytuacji, gdy przez Rosję przechodziła fala pogromów antyżydowskich, obaj z pasją, lecz jakże różnie, pisali o kwestii żydowskiej oraz o judaizmie. Sołowjow dowodził, że judaizm jest starszym bratem chrześcijaństwa i bronił jego wyznawców[34]. Pasja, z jaką Fiodorow pisał o Żydach i judaizmie, wynikała z innych przesłanek i prowadziła do innych wniosków. Antysemityzm Fiodorowa, choć nie był niczym nowym w archipelagu rosyjskiej myśli XIX-wiecznej, ma cechy „eschatologicznej" obsesji antyżydowskiej. „Żydostwo – pisał – prowadzi wojnę podziemną przy pomocy kłamstwa" (F I 572). Żydzi to nosiciele najgorszego „zła miejskiego": „... chciwość – główna wada miejska – jest u nich rozwinięta do tego stopnia, że tłumi pijaństwo i częściowo także prostytucję, wady uważane za nie do uniknięcia pośród mieszczan wszystkich innych narodów" (F I 598). Fiodorow miał za złe judaizmowi, że jego święto, szabat, jest dniem bezczynności – z tego powodu judaizm został przez niego uznany za jedną z odmian buddyzmu (F II 7).

W rozważaniach Fiodorowa nie znajdujemy zupełnie myśli o krzyżu chrześcijańskim[35]. Chrystus nie był dla niego ani Zbawicielem, ani Odkupicielem. Gdy zaś ktoś nazywał Chrystusa Zbawicielem, to – zdaniem Fiodorowa – pomniejszał w ten sposób jego rolę. Prawdziwe imię Chrystusa to Wskrzesiciel, a najważniejszym jego dziełem na ziemi było wskrzeszenie Łazarza. „Sama kaźń krzyżowa i śmierć Chrystusa były jedynie bezsilną zemstą wrogów wskrzeszenia i wrogów Wskrzesiciela" (F II 27). Nic

[33] Н. Бердяев, *О рабстве и свободе человека*, Paris 1972, s. 219–220.

[34] Czynił to w artykule *Żydostwo a kwestia chrześcijańska* (S IV 135–185). Por. powyżej, s. 69–83.

[35] Pojedyncze zdania w rodzaju, że krzyż stał się znakiem zjednoczenia i zwycięstwa (F II 4–5), nie osłabiają tej tezy.

więc dziwnego, że Fiodorow mógł dojść do następującego wniosku: „Żydzi to naród-Herostrates, odpowiedzialny za zabicie Chrystusa, czego w żaden sposób nie mogą mu przebaczyć inne narody i jest to, niestety, w pełni zrozumiałe" (F II 19).

W rozważaniach Sołowjowa krzyż także nie pojawia się za często, ale można być pewnym, że gdyby wspomniany fragment o Chrystusie-Wskrzesicielu i narodzie-Herostratesie znalazł się w tekście czytanym przez niego owej pamiętnej nocy, na pewno nie nazwałby Fiodorowa swoim mistrzem i nauczycielem.

*

Przywoływany już tutaj parokrotnie Bierdiajew pisze, że Fiodorow nie lubił gnostyckich elementów w filozofii Sołowjowa[36]. Trzeba jednak zadać pytanie, w czyjej myśli było więcej gnozy, u Fiodorowa czy u Sołowjowa? Młody Sołowjow rzeczywiście nie stronił od Kabały i gnozy, ale potem systematycznie te własne skłonności przezwyciężał. Co więcej, gnozę i magię uznał w końcu życia za naukę szatańską, antychrystową. Jako pseudomistyka-traumaturga i gnostyka w jednej osobie przedstawił pomocnika Antychrysta z *Trzech rozmów* – wschodniego maga Apolloniusza. Fiodorow przeciwnie, do końca życia nie uwolnił swej nauki od elementów magiczno-gnostyckich. Jego myśl, oparta na bardzo dowolnej, niechrześcijańskiej interpretacji Pisma św., miała zbawiać, dowodziła własnej wyłączności w poznawaniu rzeczywistości materialno-duchowej.

Jest paradoksem, że w latach dziewięćdziesiątych Sołowjow, który odrzucał złudzenia gnostycko-utopijne, właśnie wtedy pod wpływem Fiodorowa stworzył koncepcję miłości i przyrody (natury) nie wolną od elementu gnostyckiego. Wpływ Fiodorowa szczególnie widać, gdy czyta się artykuły Sołowjowa: *Piękno w naturze* (1889), *Ogólny sens sztuki* (1890) oraz cykl zatytułowany *O istocie miłości* (1892). Fiodorow uznawał naturę w jej obecnym stanie za głównego wroga ludzkości, odpowiedzialnego za dezintegrację, rozkład oraz śmierć. Nie jest to pogląd manichejski – ostateczny cel człowieka stanowi wyzwolenie natury z grzechu, ożywienie materii, zwycięstwo życia, wskrzeszenie ciał. Sołowjow nie jest tu aż tak bardzo apodyktyczny – przyswaja myśl Fiodorowa w jej wersji złagodzonej. Materia, to prawda, nie jest dobra. Stanie się taka, gdy duch artysty natchnie ją pięknem. Dopiero wtedy prawda i dobro jako dwa – obok piękna – człony wiecznej triady będą mogły królować w sferze ducha ludzkiego. Dostojewski miał rację: piękno zbawi świat. Ale materia, przyroda, już dzisiaj, zdaniem Sołowjowa, zawierają pierwiastki piękna. Z tym Fiodorow by się nie zgodził. Ponadto Sołowjow, który podobnie jak Fiodorow cel sztuki widział w „stworzeniu kosmicznego duchowego organizmu"[37], odsuwał – wbrew autorowi *Filozofii wspólnego czynu* – spełnienie tego celu ku końcowi ziemskich dziejów.

---

[36] Н. Бердяев, *Русская идея*, s. 211.

[37] Fiodorow zaś sztukę, która „przekształci cały kosmos w świątynię dla naszych ojców", nazwał „sztuką kopernikańską" (F II 243).

Fiodorow w swej koncepcji miłości pomijał całkowicie kobietę. Kobieta nie miała być żoną, lecz córką. Małżeństwo miało się opierać na miłości dzieci do rodziców. Słowa Chrystusa, że „człowiek opuści ojca i matkę"[38], nie stanowiły dla Fiodorowa przykazania, lecz stwierdzały, jego zdaniem, fakt głęboko zasmucający i amoralny (F I 322–323). Jedynie bowiem miłość dzieci do rodziców uratuje świat od śmierci. Kobieta z kolei, jako sprawczyni upadku świata, była Fiodorowowi nienawistna (F I 507).

Sołowjow także przypisywał miłości wielką rolę w zwyciężaniu śmierci: „To że śmierć w pewnych znanych okolicznościach jest konieczna, o tym nie ma co dyskutować (...), lecz że śmierć jest koniecznością bezwzględną – dla tego nie ma nawet cienia uzasadnienia rozumnego" (S VII 38). Poprzez miłość dokona się zespolenie ludzi, człowiek wyrwie z rąk śmierci wszystkich swoich zmarłych. Przekształcając formy kosmosu: czas oraz przestrzeń, dokona tym samym aktu odrodzenia wszechświata (S VII 51–52).

Sołowjow wszakże – choć przypisuje miłości tę samą rolę co Fiodorow – mówi o miłości mężczyzny do kobiety (choć w stylu Fiodorowa odrzuca rozrodczość i seksualizm). Miłość Boża – wedle Sołowjowa – jest zaczynem; dalej człowiek musi działać własną wolą, aby poprzez miłość do kobiety powrócić do Boga, odnaleźć w kochanej istocie obraz Stwórcy. Najważniejszym zadaniem miłości jest więc przezwyciężenie śmierci (S VII 30–31), nie w sensie metaforycznym, lecz rzeczywistym (S VII 32; 40). Prócz wątków fiodorowowskich widać w sołowjowowskiej koncepcji miłości również wpływ Platona. Przypomina się mowa Diotymy z *Uczty* – ale Platon, w przeciwieństwie do obu filozofów rosyjskich, miłość i śmierć uważał za jednakowe szczęście dla Filozofa.

Fiodorow odrzuciłby zapewne całą koncepcję Sołowjowa ze względu na jedno zdanie w niej zawarte: „Rodzice – mówi Sołowjow – nie mogą być dla dzieci celem życia" (S VII 20). Taką postawę Fiodorow nazwałby niedojrzałością filozoficzną, która uniemożliwia synom dzieło wskrzeszenia ojców. Na koniec trzeba stwierdzić, że obydwie koncepcje odrzucające rodzenie i rodzinę, nie mieszczą się w granicach chrześcijańskiej koncepcji miłości[39].

---

[38] W ten sposób Chrystus ustanowił sakrament małżeństwa (Mt 19, 5).

[39] W przypadku Sołowjowa dostrzegł to Florowski. – Г. Ф л о р о в с к и й, *Пути русского богословия*, Paris 1983, s. 316–317. Wydaje się, że nie ma racji polski badacz prawosławny, gdy próbuje teorię miłości Sołowjowa określić mianem ortodoksyjnej. – J. K l i n g e r, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 287. Sołowjow przytacza wprawdzie słowa św. Pawła (Ef 5, 24), ale potem jego myśl nie biegnie już torami Ewangelii, lecz raczej szlakiem Franza Baadera, Jakuba Boehmego i Emanuela Swedenborga.

Zakończenie

Gieorgij Florowski widzi wiele punktów wspólnych pomiędzy myślą Fiodorowa a *Polityką pozytywną* Augusta Comte'a[40]. Myśl Comte'a rzeczywiście była skierowana ku przodkom. Ciekawe, że i Sołowjow w latach dziewięćdziesiątych zagłębił się ponownie w lekturę francuskiego pozytywisty. W napisanym w 1898 roku tekście powiązał idee Comte'a z prawosławną nauką o Sofii. Napisał przy okazji, że do zmartwychwstania potrzebna jest zarówno miłość, jak i wiedza[41] (choć one same nie wystarczą) (S IX 192).

Myśl Fiodorowa – wedle Florowskiego[42] – jest przesiąknięta optymistycznymi wątkami oświeceniowymi. Trzeba też powiedzieć o mechanicyzmie Fiodorowa – jego wskrzeszenie miało być w rzeczywistości przekształceniem człowieka w swoiste *perpetuum mobile*, coś w rodzaju człowieka-maszyny La Mettriego. Pelagianistyczna doktryna Fiodorowa była raczej ideologią niż wiarą[43]. Nie zajmował go zupełnie problem duszy, więcej pisał o grobach (w stylu średniowiecznym) aniżeli o życiu pozagrobowym. Stąd właśnie wynikała – w przeciwieństwie do Sołowjowa – jego fascynacja kulturą chińską oraz egipską, które tak dbały o ciała swoich zmarłych[44]. Fiodorow był myślicielem samotnym. W tym właśnie kontekście Florowski zauważa: „Indywidualne marzenie o wspólnym czynie – oto główny paralogizm filozofii Fiodorowa"[45].

Starałem się powyżej zakreślić granice wpływu Fiodorowa na Sołowjowa. Nie mógł on być znaczący. Jewgienij Trubieckoj wspominał, że od połowy lat osiemdziesiątych często rozmawiał z Sołowjowem o Fiodorowie. Sołowjow przyjmował, rzecz jasna, cel Fiodorowa (powszechne wskrzeszenie), ale odnosił się bardzo sceptycznie do jego scjentyzmu. Trubieckoj podaje, że Sołowjow w rozmowach nie ukrywał ironii, gdy mówił o „naukowych sposobach" Fiodorowa[46]. Myśl Sołowjowa, choć nie całkiem ortodoksyjna, była głęboko zakorzeniona w tradycji i kulturze chrześcijańskiej. Fiodorow z kolei historyczną kulturę utożsamiał ze śmiercią (F I 132–133; 625).

---

[40] Г. Флоровский, op. cit., s. 328.

[41] Fiodorow pisał, że śmierć jest następstwem niewiedzy. Oponował mu Jewgienij Trubieckoj: „Z chrześcijańskiego punktu widzenia śmierć jest następstwem grzechu, nie zaś niewiedzy". – Е. Трубецкой, *Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис жизнепонимания*, „Вопросы философии и психологии", 1912, кн. 114, s. 279. „Gdyby najcięższym grzechem – mówi dalej – była niewiedza, to wtedy największymi grzesznikami byłyby niemowlęta". – Е. Трубецкой, *Несколько слов о Федорове и Соловьеве*, „Вопросы философии и психологии", 1913, кн. 118, s. 422.

[42] Г. Флоровский, op. cit., s. 322.

[43] Ibidem, s. 327. Florowski pisze, iż „projekt" Fiodorowa to „космическая многолетка". – Ibidem, s. 325.

[44] Nie udało mi się niestety dotrzeć do tekstu N. A. Sietnickiego, *Русские мыслители о Китае. Вл. Соловьев и Н. Федоров*, Харбин 1926.

[45] Г. Флоровский, op. cit., s. 322.

[46] Е. Трубецкой, *Несколько слов о Федорове и Соловьеве*, s. 413–414.

Uważa się nieraz, że o zaletach myśli Fiodorowa stanowi jej oryginalność[47]. Fiodorow rzeczywiście był myślicielem nietradycyjnym, ale czy już to stanowi o wielkości myśli? Bardzo mądrze pisał kiedyś o własnej nauce Sołowjow: „Pytano mnie kiedyś uroczyście: «czego naucza Władimir Sołowjow?». Mogę na to odpowiedzieć krótko i jasno: nie posiadam żadnej własnej nauki. Ponieważ jednak rozprzestrzeniają się szkodliwe imitacje chrześcijaństwa, uważam za swój obowiązek (...) objaśniać główną ideę chrześcijaństwa: ideę Królestwa Bożego jako pełni życia człowieczego (...) jednoczącego się na nowo z Bogiem w jego pełni; a co się tyczy przyjaźni, to bezwzględnie unikam jedynie związków z biesami, które wierzą i drżą" (S VI 339).

Z Fiodorowem, był czas, Sołowjow się przyjaźnił, ale wiele z jego nauki zaczerpnąć nie mógł.

[47] W. Hryniewicz, op. cit., s. 269.

„Bizantyjski" estetyzm Konstantina Leontjewa

Spośród plejady myślicieli rosyjskich drugiej połowy XIX wieku Konstantin Leontjew (1831–1891) należy do najmniej znanych. Mimo że jako typowy *homo politicus* aktywnie uczestniczył w życiu publicznym swej epoki, nie wywarł na nie istotnego wpływu. Opinie, iż ideologia Leontjewa stanowiła teoretyczną podstawę dla reakcyjnego programu politycznego Konstantina Pobiedonoscewa, nie znajdują większego uzasadnienia. Ojcem takich krytycznych wobec Leontjewa sądów jest Paweł Milukow, liberalny badacz myśli rosyjskiej. Leontjew w 1880 roku w artykule skierowanym przeciwko rosyjskim liberałom, opublikowanym w piśmie „Варшавский дневник" (wydawanym w Warszawie od 1864 roku), zawarł opinię, że Rosję, aby nie gniła, należałoby podmrozić[1]. W trzynaście lat później złapał go za to właśnie słowo Paweł Milukow, upatrując w wyrwanym z kontekstu aforyzmie sens całego Leontjewowskiego światopoglądu[2]. Po wielu latach ów zarzut wobec Leontjewa powtórzył Andrzej Walicki[3]. Inny wybitny komentator Leontjewa, Nikołaj Bierdiajew, również surowo ocenił jego teksty dziennikarskie publikowane w 1880 roku we wspomnianym „Dzienniku Warszawskim". Dostrzegł w nich bowiem ów „styl konserwatywno-reakcyjny, który ostatecznie zwyciężył w epoce Aleksandra III"[4]. Niechętny wobec rosyjskiej prawicy narodowej, reprezentowanej w czasach Leontjewa przez Iwana Aksakowa, Michaiła Katkowa i wspomnianego powyżej Pobiedonoscewa, Bierdiajew zauważył jednakże, iż w gruncie rzeczy Leontjew nie wpisywał się w ideologiczne ramki obozu reakcyjnego, był bowiem myślicielem mało „utylitarnym", nie pozwalającym wykorzystać się łatwo do ce-

---

[1] К. Леонтьев, *Восток, Россия и Славянство. Сборник статей*. Фотомеханическая перепечатка издания 1885–1888, т. II, b.m.w., 1966, s. 86.

[2] *Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев*, [w:] П. Милюков, *Из истории русской интеллигенции*, Санкт-Петербург 1903, s. 285. Jest to tekst wykładu publicznego Milukowa z 1893 roku. Nawiasem mówiąc, Milukow przypisał Leontjewowi, chęć... uśmiercenia Rosji: „Надо подморозить Россию, чтобы она не жила". Nie było to zwykłe przejęzyczenie, gdyż w swym innym tekście, uznając Leontjewa za nauczyciela Pobiedonoscewa i Dmitrija Tołstoja, również błędnie go cytował. – П. Н. Милюков, *Воспоминания*, Москва 1991, s. 116.

[3] Polski badacz zajmując się tym fragmentem ideologii Leontjewa, mówił o jego postulacie zamrożenia Rosji. Ów „złowieszczy aforyzm" miał uzasadnić „reakcyjny program Pobiedonoscewa". – A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 442.

[4] Н. Бердяев, *Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли*, Paris 1926, s. 128–129.

lów praktycznych[5]. Ktokolwiek zaś wiąże, dodajmy, myśl Leontjewa z reakcyjnym programem Pobiedonoscewa, nie bierze pod uwagę opinii tego pierwszego o oberprokuratorze Świątobliwego Synodu:

> On jest jak mróz; chroni przed dalszym gniciem; ale róść przy nim nic nie będzie. Nie tylko nie jest twórcą, on nawet nie jest reakcjonistą, nie jest budowniczym ani restauratorem – jest zaledwie konserwatorem w najbardziej wąskim znaczeniu słowa; mróz, powiadam, stróż; duszny grobowiec; stara „niewinna" panna i nic więcej[6].

Sam Leontjew u schyłku życia w liście do Wasilija Rozanowa również zaprzeczał, aby wywarł jakikolwiek wpływ na politykę rosyjską epoki Aleksandra III: „Czyż meteorolog, który prawidłowo przepowiada pogodę, wywiera na nią wpływ? (...) Rzecz jasna, nie. On może uważać się za człowieka nader dalekowzrocznego, za proroka, nawet za geniusza, lecz bynajmniej nie za wpływową osobę"[7].

Chociaż w innym miejscu i czasie Leontjew wypowiadał się aprobująco o Pobiedonoscewie, nazywając go – w opozycji do Dostojewskiego – rosyjskim chrześcijaninem[8], to nie można przecież jego wpływów politycznych porównywać ani z wpływami owego wychowawcy cara Aleksandra III, ani nawet z wpływami Katkowa. Autor, który w 1880 roku sam siebie nazwał „literackim Ikarem"[9], był długo przemilczany przez współczesnych sobie krytyków i myślicieli. Dopiero jego broszura pt. *Наши новые христиане* (1882), zawierająca surową krytykę idei „różowego chrześcijaństwa" Lwa Tołstoja i Fiodora Dostojewskiego, wywołała pewien rezonans w rosyjskim światku pisarskim[10]. Jednakże jeszcze w 1891 roku nieźle przecież orientujący się w rosyjskim życiu umysłowym Rozanow (ur. 1856) stwierdził, że o Leontjewie usłyszał dopiero wtedy, gdy przeczytał jego rozprawę krytycznoliteracką o twórczości Tołstoja pt. *Анализ, стиль и веяние* (1890). Leontjew odpowiedział wówczas z goryczą, że nie pierwszy Rozanow odkrywa go „jak Amerykę", podczas gdy on ma już przecież poza sobą okres twórczej świetności[11]. Wkrótce po śmierci Leontjewa na pytanie, dlaczego nie uzyskał

---

[5] Ibidem, s. 129.

[6] Ibidem, s. 141–142. Por. także А. М. Коноплянцев, *Жизнь К. Н. Леонтьева в связи с развитием его миросозерцания*, [w:] *Памяти Константина Николаевича Леонтьева. Литературный сборник*, Санкт-Петербург 1911, s. 124.

[7] *Письма к Василию Розанову*, London 1981, s. 76. Po raz pierwszy korespondencja owa była opublikowana w piśmie „Русский вестник", 1903, nr 4–6.

[8] W tekście krytykującym „mowę puszkinowską" Fiodora Dostojewskiego. Zob. К. Леонтьев, *Цветущая сложность. Избранные статьи*, Москва 1992, s. 152.

[9] W liście do K. A. Gubastowa: „Русское обозрение", nr 1, 1896, s. 423.

[10] W skład owej broszury weszły dwa, opublikowane również oddzielnie, teksty: *О всемирной любви* (1880), *Страх Божий и любовь к человечеству* (1882). Dostojewskiego wziął natychmiast w obronę Władimir Sołowjow (*Несколько слов о брошюре г. Леонтьева „Наши новые христиане"*, „Русь", 1883, nr 9) oraz Nikołaj Leskow, który nazwał Leontjewa „inkwizytorem" (*Граф Л. Н. Толстой и Ф. М. Достоевский как ересиархи*, „Новости", 1983, 1–3 апрель).

[11] *Письма к Василию Розанову*, s. 42–43.

on popularności za życia i prawdopodobnie nie osiągnie jej też po śmierci, próbował odpowiedzieć Władimir Sołowjow. Uznał on, że sławę za życia uzyskują na ogół oportuniści, którzy schlebiają gustom tłumu. Sławę zaś pośmiertną osiągają ci, którzy wbrew przejściowym gustom swej epoki służą prawdzie wiecznej. W opinii Sołowjowa Leontjew nie należał do żadnej z dwóch powyższych kategorii[12].

W latach dziewięćdziesiątych XIX wieku, prócz wspomnianych już Milukowa, Sołowjowa i Rozanowa, o Leontjewie pisali: książę Siergiej Trubieckoj, Lew Tichomirow, o. Josif Fudel[13]. W 1911 roku ukazał się zbiór artykułów autorstwa osób w większości znających Leontjewa osobiście; książka posiadała charakter biograficzno-bibliograficzny i miała być pierwszym krokiem ku pełniejszemu poznaniu myśli zapomnianego autora[14]. W 1912 roku wydano dziewięć z zaplanowanych dwunastu tomów *Dzieł wybranych* Leontjewa[15]. Od tej pory wszedł on na krótko do kanonu historii myśli rosyjskiej. Pisali o nim, najczęściej polemicznie: Bierdiajew[16], Paweł Florenski, Siergiej Bułgakow, Lew Zander, Gieorgij Florowski, Wasilij Zieńkowski[17]. Po II wojnie światowej życiem i myślą Leontjewa zajęli się badacze zachodnioeuropejscy; napisano o nim kilka książek po angielsku, po niemiecku i po włosku. Żadna jednak z owych prac nie dorównała monografii Bierdiajewa z 1926 roku[18]. Dopiero w połowie lat siedemdziesiątych ukazała się książka Jurija Iwaska, która – obok pracy Bierdiajewa – dała najpełniejszy wykład myśli Leontjewa[19].

---

[12] *Памяти К. Н. Леонтьева*, [w:] *Собрание сочинений В. С. Соловьева*, т. X, Брюссель 1966, s. 401. Tekst opublikowano po raz pierwszy w piśmie „Русское обозрение", 1892, nr 1.

[13] Л. Тихомиров, *Русские идеалы и К. Н. Леонтьев*, „Русское обозрение", 1894, nr 9; кн. С. Трубецкой, *Разочарованный славянофил*, „Вестник Европы", 1893; И. Фудель, *Культурный идеал К. Н. Леонтьева*, „Русское обозрение", 1895, nr 1.

[14] Por. przypis 6. W zbiorze publikowali: A. M. Konoplancew (autor biografii i bibliografii), A. A. Aleksandrow, W. W. Rozanow, K. A. Gubastow, arcybiskup wołyński Antoni (Chrapowicki), A. W. Korolow, B. W. Nikolski, J. Posielanin.

[15] К. Н. Леонтьев, *Собрание сочинений*, под редакцией протоиерея И. Фуделя, т. I–VI: Москва 1912; т. VIII: Москва 1912; т. VII: Санкт-Петербург 1913; т. IX: Санкт-Петербург [1914].

[16] Bierdiajew był autorem pierwszej monografii o Leontjewie (por. przypis 4). Pierwszą książką dotyczącą wybranych aspektów myśli Leontjewa była praca К. Аггиejewa pt. *Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни*, Киев 1909.

[17] П. Флоренский, *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*, Москва 1914, s. 585–586; С. Булгаков, *Победитель-Побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева)*, „Биржевыя ведомости", 1916, 9, 16, 22 декабря 1916 (ów artykuł wszedł potem do Bułgakowowskiego zbioru *Тихие думы. Из статей 1911–15 гг.*, Москва 1918); Л. А. Зандер, *Учение Леонтьева о прогрессе* (оттиск из журнала „Восточное обозрение" за 1921 г.); В. Зеньковский, *К. Н. Леонтьев. Евразийцы*, [w:] *Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей*, Париж 1926; Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937, s. 300–308.

[18] E. Gasparini, *Le previsioni di Constantino Leontev*, Milano–Venezia 1947; I. von Kologriwof, *Von Hellas nach Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831–1891)*, Regensburg 1948; S. Lukashevich, *Konstantin Leontev (1831–1891). A Study in Russian „Heroic Vitalism"*, New York 1967; A. Obolensky, *Konstantin Nikolaevic Leont'ev: An Expositary Studies and Analysis of His Thought as Reflected in His Life and His Writings*, Ann Arbor 1969; A. Ivanov, *K. N. Leont'ev (Il pensiero, l'uomo, il destino)*, Pisa 1973.

[19] Ю. Иваск, *Константин Леонтьев (жизнь и творчество)*, Bern–Frankfurt 1974. Książka zawiera najpełniejszą z dotychczasowych bibliografię dzieł Leontjewa i literatury o nim.

W Związku Radzieckim – z paroma wyjątkami[20] – nie mówiono o Leontjewie niczego aż do końca lat sześćdziesiątych XX wieku. Wtedy w piśmie „Вопросы философии" ukazał się wartościowy tekst Aleksandra Janowa, ukazujący podobieństwa i różnice między myślą Leontjewa a światopoglądem słowianofilów moskiewskich[21]. W połowie lat siedemdziesiątych XX wieku pojawił się szkic przedstawiający Leontjewa jako „idącego pod prąd historii" myśliciela i krytyka literackiego. Autor, dobrze orientujący się w myśli Leontjewa, nie zapomniał jednak dodać, że był on apologetą przemocy, który „estetyzował" brutalność i heroizował zło. Zachód, zdaniem badacza, zainteresował się myślą Leontjewa z tych samych powodów, dla których interesuje się twórczością markiza de Sade[22]. Wkrótce zainteresowanie badaczy rosyjskich wzbudziła twórczość krytycznoliteracka Leontjewa[23], a ostatnio – jego koncepcja kulturowo-socjologiczna[24] oraz wizja historiozoficzna[25].

Rok 1991 jako setna rocznica śmierci myśliciela stanie się zapewne datą przełomową w recepcji jego myśli w Rosji. W tymże roku opublikowano podstawową pracę Leontjewa *Византизм и Славянство* oraz tom jego prozy artystyczno-wspomnieniowej, wydano ponownie monografię Bierdiajewa. Zainteresowanie badaczy wzbudziły kwestie szczegółowe, dotyczące, jak nazwała Leontjewa moskiewska „Независимая газета", „Cromwella bez miecza"[26]. Spośród drobnych na razie opracowań zainteresowanie wzbudza minimonografia A. F. Siwaka[27]. W 1992 roku myślą Leontjewa zainteresowali się współcześni spadkobiercy starej idei Moskwy-Trzecie-

[20] W książce: А. Григорьев, *Воспоминания*, Москва–Ленинград 1930 (z komentarzem Iwanowa-Razumnika) opublikowano tekst Leontjewa pt. *Несколько слов о покойном Аполлоне Григорьеве*. Nadto w numerze 22–24 (1935) pisma „Литературное наследство" ukazała się autobiografia Leontjewa pt. *Моя литературная судьба* (z komentarzem Siergieja Durylina).

[21] А. Янов, *Славянофилы и К. Леонтьев*, „Вопросы философии", 1969, nr 8.

[22] П. П. Гайденко, *Наперекор историческому процессу (К. Леонтьев – литературный критик)*, „Вопросы литературы", 1974, nr 5, s. 159–160; 205.

[23] С. Г. Бочаров, *„Эстетическое охранение" в литературной критике (К. Леонтьев о русской литературе)*, „Контекст" 1977, Москва 1978. W numerach 12. z 1988 i l. z 1989 roku pisma „Вопросы литературы" opublikowano pracę Leontjewa o Lwie Tołstoju pt. *Анализ, стиль и веяние*.

[24] С. И. Бажов, *Некоторые аспекты проблемы культурно-исторического самоопределения России в творчестве К. Н. Леонтьева*; Н. В. Лиливяли, *К вопросу о сущности консервативного общественного идеала К. Н. Леонтьева*. Obydwie prace w zbiorze: *Актуальные проблемы истории русской философии XIX века*, Москва 1987.

[25] Т. Глушкова, *„Боюсь как бы история не оправдала меня..."*, „Наш современник", nr 7, 1990. W tym samym numerze pisma opublikowano dwa teksty Leontjewa: *Национальная политика как орудие всемирной революции* oraz *О всемирной любви*.

[26] 23 XI 1991, s. 8.

[27] А. Ф. Сивак, *Константин Леонтьев*, Ленинград 1991. Pracę *Византизм и Славянство* opublikowano w pierwszym tomie serii *Истоки отечественной мысли* pod redakcją A. F. Zamalejewa, zatytułowanym *Россия глазами русского. Чаадаев, Леонтьев, Соловьев*. Санкт-Петербург 1991. Tamże artykuł: А. И. Новиков, Т. С. Григорьева, *Консервативная утопия Константина Леонтьева*. Monografia Bierdiajewa ukazała się w książce: *Н. А. Бердяев о русской философии*, Свердловск 1991. Tom prozy wydany w Moskwie (wyd. „Современник" 1991) zawiera powieści: *Подлипки*, *Исповедь мужа*, *Египетский голубь* oraz wspomnienie *Мое обращение и жизнь на св. Афонской горе*. Pełną bibliografię Leontjewa dotyczącą 1991 roku podaje nowe moskiewskie filozoficzne pismo „Путь", 1992, nr l, s. 328–329.

go Rzymu, wydając zbiór jego utworów z interesującym komentarzem[28]. Warto także wspomnieć o poświęconym pamięci myśliciela numerze monograficznym moskiewskiego pisma religijno-filozoficznego „Начала" (1992, nr 2).

Zadaniem poniższego studium jest zwięzłe przedstawienie myśli Leontjewa na podstawie jego traktatów teoretycznych, wspomnień i listów[29]. W części pierwszej będą omówione te wydarzenia z życia filozofa, które wywarły wpływ na świat jego idei, w części drugiej zostanie przedstawiona metafizyka Leontjewa, a w trzeciej – jego estetyka, w części czwartej zarysuję Leontjewowską historiozofię, a w piątej postaram się wyznaczyć miejsce Leontjewa na mapie myśli rosyjskiej drugiej połowy XIX wieku.

Rys biograficzny

Leontjew, podobnie jak większość myślicieli orientacji słowianofilskiej, urodził się w rodzinie ziemiańskiej w Rosji Środkowej. W latach 1841–1849 uczył się w szkołach Smoleńska, Petersburga i Kaługi. Zachwycał się wtedy, jak przyznał później, liberalno-estetycznymi ideami lat czterdziestych XIX wieku (George Sand, Wissarion Bieliński, Iwan Turgieniew)[30]. W latach 1849–1854 studiował medycynę na Uniwersytecie Moskiewskim. Następnie, do 1857 roku, służył w rosyjskiej armii jako lekarz podczas wojny krymskiej. Decydujący wpływ na jego poglądy wywarła dyplomatyczna służba w Azji Mniejszej (od 1863 z przerwami do 1874). W tym okresie nastąpiło ukształtowanie ideologii Leontjewa: 1. odrzucenie inteligenckiego rewolucjonizmu – do czego przyczyniło się polskie powstanie 1863 roku i „okres intelektualnego panowania znienawidzonego Nikołaja Dobrolubowa" (Leontjew pokochał wtedy monarchię, wojsko, rosyjską szlachtę i prawosławie, polubił artykuły Katkowa i Murawjowa Wileńskiego)[31]; 2. odwrócenie się od mieszczańskiej Rosji petersburskiej, uznanej za niszczycielkę Rosji moskiewskiej[32] (Leontjew napisze później, iż Rosja powinna przestać myśleć o Morzu Bałtyckim: „Czyż nie pora nam teraz zmienić kierunek: od Waregów do Greków. Jestem pewien, że wszystko, co jest szkodliwe dla wielkości i siły miasta Petersburga – jest pożyteczne dla Rosji. Petersburg to nie Paryż i nie Rzym, a Rosja nie z miastem jest związana, lecz z żywą duszą, Carem")[33].

[28] К. Леонтьев, *Цветущая сложность. Избранные статьи*, Москва 1992 (Антология русской публицистики „Звонница").

[29] Poza zasięgiem rozważań pozostają tu w zasadzie powieści i opowiadania Leontjewa. Ów niezwykle interesujący beletrysta czeka jeszcze na swego badacza. Nawiasem mówiąc, miał rację Gasparini (przypis 18, s. 7), gdy stwierdził, że tylko Rosja drugiej połowy XIX wieku mogła sobie pozwolić na luksus zapomnienia tak ciekawego pisarza.

[30] К. Леонтьев, *Собрание сочинений*, т. VII, Санкт-Петербург 1913, s. 265.

[31] Ibidem, s. 266–267.

[32] К. Леонтьев, *Восток, Россия и Славянство*, s. 142.

[33] Ibidem, s. 189.

Porzucenie przez Leontjewa służby dyplomatycznej nastąpiło po konflikcie z kołami oficjalnymi, dotyczącym polityki rosyjskiej na Bałkanach. W sporze religijnym pomiędzy Cerkwią bułgarską a Cerkwią grecką (tzw. schizma bułgarska z lat 1870–1872) Leontjew stanął – wbrew wpływowym politykom rosyjskim i opinii publicznej w Rosji – po stronie Greków. W 1871 roku miało miejsce nawrócenie Leontjewa na prawosławie – ów fakt był związany z cudownym, jak uważał Leontjew, uzdrowieniem z cholery. Fakt własnego uzdrowienia myśliciel uznał za rezultat interwencji Matki Bożej[34]. W konsekwencji udał się na dłuższy pobyt na Górę Atos (1871–1872), odwiedzał Pustelnię Optyńską (1875–1879), w której u schyłku życia (1887–1891) zamieszkał i złożył na kilka miesięcy przed śmiercią śluby zakonne. Ze względu na trudną sytuację materialną i rodzinną (od 1861 roku był żonaty z córką kupca greckiego, która wkrótce postradała zmysły) w latach 1880–1887 Leontjew zmuszony był podjąć pracę najpierw w charakterze korespondenta pisma „Варшавский дневник", a następnie cenzora w Moskwie. Warszawy, w której przebywał cztery miesiące, nie polubił. Jego biograf uważał, iż Leontjew w najmniejszym stopniu nie rozumiał kwestii polskiej i dlatego nie mógł zdobyć poparcia w Warszawie[35]. Sam Leontjew pisał, iż żaden Rosjanin nie może czuć się w Warszawie jak u siebie w domu: „Obcy wygląd miasta, nie posiadającego ani owego powszechnego znaczenia i tych materialnych wygód, w jakie obfitują europejskie stolice, ani drogich sercu naszemu narodowych pamiątek, którymi przyciąga nas moskiewski Kreml, niewygodne zimne mieszkania, szalona drożyzna, społeczeństwo w odniesieniu do nas nieufne i powściągliwe". W Warszawie spodobała mu się jedna tylko rzecz – stacjonujące tam wojsko rosyjskie[36]. Późniejsze stanowisko cenzora moskiewskiego objął Leontjew z materialnego przymusu, cały czas myśląc o przeprowadzce do Pustelni Optyńskiej. Życie cenzora bowiem uważał za godne pogardy[37]; widocznie dla rozrywki dokonywał „zabawnych" ingerencji w dzieła młodych twórców. Biograf myśliciela opowiadał, jak to w jednym z „poematów" frazę *bo kradną wszak generałowie* Leontjew zastąpił zdaniem *bo kradną wszak liberałowie*[38]. Ku wielkiemu zdumieniu młodego twórcy i takiej samej radości cenzora „poemat" ukazał się w takiej postaci[39].

W ostatnich latach życia Leontjew, widząc nieskuteczność swych wysiłków, zrezygnował całkowicie z marzeń o wywieraniu wpływu na politykę rosyjską – zastąpił je myślą o własnym zbawieniu. W liście do Rozanowa z 1891 roku napisał:

---

[34] Por. *Письма к Василию Розанову*, s. 110–111.

[35] A. M. Конопляцев, *Жизнь К. Н. Леонтьева...*, s. 113.

[36] *Восток, Россия и Славянство*, s. 78.

[37] W jednym z listów przyrównał je do egzystencji... nasyconej świni, która „drapie się o kant koryta". – List do K. Gubastowa z 1880 r. („Русское обозрение", nr 1, 1896, s. 423).

[38] A. M. Конопляцев, *Жизнь К. Н. Леонтьева...*, s. 117.

[39] Por. I. von Kologriwof, *Von Hellas nach Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831–1891)*, s. 238.

Znudziło mi się być głosem wołającego na puszczy! Bo jeśli Rosja, po okresie krótkiej i słabej reakcji, skazana jest na powrót na drogę samozniszczenia, cóż „stworzy" jeden samotny prorok? Lepiej już o własnej duszy więcej pomyśleć (...). Moja dusza beze mnie pójdzie do piekła, Rosja zaś, jak obchodziła się do tej pory bez mej pomocy, tak i w przyszłości się obejdzie[40].

Umarł całkowicie zapomniany w Ławrze Troicko-Siergijewskiej jesienią 1891 roku. Dokładnie w sto lat później jego grób został odnowiony – postawiono na nim prawosławny krzyż, a w cerkwi Matki Bożej Czernihowskiej (Siergijew Posad) odprawiono panichidę[41].

Metafizyka Leontjewa

W przeciwieństwie do Chomiakowa i Sołowjowa, a także współczesnych sobie rosyjskich heglistów, Leontjew nie studiował niemieckiej filozofii idealistycznej i nie tworzył na jej podstawie „metafizyki chrześcijańskiej". Kilkakrotnie natomiast wypowiadał się, jak rozumie kwestię stosunku rozumu do wiary. Wiara stoi wyżej od rozumu, którym nie można dowieść np. prawdy Zmartwychwstania. Rozum jednak wierze nie zaprzecza, gdy jest przez nią oświecony[42]. W kwestiach religijno-dogmatycznych uznawał, wbrew protestantyzmowi, duchowy autorytet Kościoła i jego ojców[43].

W Leontjewowskiej metafizyce podstawową rolę odgrywa pojęcie formy: „Forma to despotyzm wewnętrznej idei, nie pozwalający materii na rozproszenie"[44]. Innymi słowy, *forma* to wyrażenie zawartej w materii idei. Łatwo zauważyć, że owa forma przypomina to samo pojęcie tradycji arystotelesowsko-tomistycznej – tam także forma jest czymś, co materię czyni bytem. Leontjew nie znał owej tradycji w tym sensie, że nie czytał dzieł jej głównych przedstawicieli. Widział jednak kulturowe płody, jakie zrodziła na Zachodzie – silne państwo i Kościół, styl gotycki w architekturze, malarstwo Rafaela i Michała Anioła, poezję Dantego. Myśliciel uważał nadto, że w powyższej kwestii bizantyjska tradycja chrześcijańska nie różni się niczym istotnym od tradycji zachodniej.

Z pojęciem i definicją formy wiąże się „prawo rozwoju" Leontjewa. Twierdził on, że jego prawo stosuje się nie tylko do bytów i zjawisk przyrody organicznej, lecz także do wszystkiego, co istnieje w czasie i przestrzeni – ciał niebieskich i charakterów ludzkich, sztuki, szkół malarskich, stylów muzycznych i architektonicznych, systemów filozoficznych, historii religii, życia plemion i organizmów państwowych, a także do całych typów kulturowych[45]. Wyróżnił następujące etapy tego troistego procesu: 1. pierwotna prostota; 2. kwitnąca różnorodność; 3. powtórne uproszczenie[46].

---

[40] *Письма к Василию Розанову*, s. 77.

[41] Podaję za moskiewskim pismem „Начала", 1992, nr 2, s. 94.

[42] К. Леонтьев, *Отец Климент Зедергольм. Иеромонах Оптиной Пустыни*, Paris 1978, s. 80–81. Po raz pierwszy praca ukazała się w Warszawie w 1880 roku.

[43] Ibidem, s. 98–99.

[44] К. Леонтьев, *Византизм и Славянство*, Москва 1876, s. 76.

[45] Ibidem, s. 72.

[46] Ibidem, s. 75.

Etap drugi nazwał Leontjew epoką morfologiczną[47]. W nim następuje przechodzenie od formy najprostszej do formy najbardziej złożonej, od prostoty do oryginalności – bogactwu wewnętrznej treści towarzyszy tu umocnienie jedności. Etap zaś trzeci doprowadza każdy byt do śmierci. Leontjew przywiązywał wielką wagę do powyższego prawa rozwoju i na jego podstawie utworzył swą teorię estetyczną oraz historiozofię.

Estetyka życia

W jednym ze swych listów Leontjew przedstawił następującą „hierarchię kryteriów", istotnych dla świata ludzi, przyrody żywej i nieożywionej: 1. mistyka (religia pozytywna) – kryterium tylko dla współwyznawców, albowiem chrześcijanina nie można sądzić podług praw Koranu, ani wyznawcy islamu podług zasad Ewangelii; 2. etyka i polityka – kryterium tylko dla ludzi; 3. biologia (fizjologia człowieka, roślin i zwierząt, medycyna itd.) – dla całego świata organicznego; 4. fizyka (chemia, mechanika), estetyka – kryterium dla wszystkiego[48]. Estetyka więc – tak szeroko pojmowana – ogarnia nie tylko historię ludzką i żywy świat organiczny, lecz w ogóle wszelkie byty stworzone. Estetyka zaś pojmowana na „modernistyczną" modłę Pawła Annienkowa czy Aleksandra Drużynina Leontjewa zupełnie nie interesowała. Innymi słowy, estetyka życia była dla niego o wiele ważniejsza aniżeli estetyka sztuki[49]. W tym znaczeniu bliski był tradycji Nikołaja Czernyszewskiego, odrzucał jednak jego utylitaryzm. Zdaniem Leontjewa – a są to jego słowa z 1891 roku z listu do Rozanowa – większość ludzi łatwiej dostrzega piękno w przyrodzie i sztuce aniżeli piękno w historii i estetykę życia. Współczesne chrześcijaństwo, jego zdaniem, utraciło estetyczne męstwo, gdyż stało się doktryną utylitarno-etyczną, kosztem sfery mistyczno-dogmatycznej.

Bohater powieści autobiograficznej Leontjewowa *B своем краю* (1864) uważał – a było to echo poglądów samego autora – iż etyka jest zaledwie cząstką piękna, dla którego warto przelewać krew[50].

> Krew – mówił bohater Leontjewa – nie przeszkadza niebiańskiej dobroduszności. (...) Joanna d'Arc przelewała krew, a czyż nie była dobra jak anioł. (...) Jedno stuletnie wspaniałe drzewo jest mi droższe aniżeli dwie dziesiątki bezosobowych ludzi; nie zrąbałbym go, aby kupić dla chłopów lekarstwo na cholerę[51].

Bohater zaś powieści *Египетский голубь* twierdził:

> Oto jak ja rozumiem majestat: gdy Buckingham przybył do Ludwika XIII, a perły umyślnie przyszyto zbyt lekko, lecz za to w obfitości, do jego aksamitnego płaszcza... i przy każdym jego kroku i pokłonie sypały się one na posadzkę, a dworzanie francuscy podnosili te perły... Albo kiedy

[47] Ibidem, s. 104.
[48] И. Фудель, *Культурный идеал К. Н. Леонтьева*, „Русское обозрение", nr 1, 1895, s. 281.
[49] Ibidem, s. 272.
[50] К. Леонтьев, *Собрание сочинений*, т. I, s. 282.
[51] Ibidem, s. 305–306.

poselstwo polskie, nie pomnę za jakiego sułtana, wjeżdżało do Konstantynopola na wierzchowcach, które wszystkie były podkute srebrem tak słabo, że podkowy odpadały im od kopyt. Oto majestat![52]

Swe prawo rozwoju zastosował Leontjew także do historii sztuki i literatury: 1. w okresie pierwotnej prostoty powstały egipskie mury cyklopowe, mogiły Etrusków, izby chłopów rosyjskich, porządek dorycki, epickie pieśni plemion pierwotnych; 2. okres kwitnącej złożoności zrodził grecki Partenon, świątynię Diany w Efezie, katedry w Strasburgu, Reims, Mediolanie, bazylikę św. Marka w Wenecji, bazylikę św. Piotra w Rzymie, dzieła Sofoklesa, Szekspira, Dantego, Byrona, Rafaela, Michała Anioła; 3. okres powtórnego uproszczenia zabija twórczość – dowodem na to jest styl romański (od upadku stylu rzymskiego aż do gotyku), wszystkie utylitarne budowle współczesne: koszary, szkoły, szpitale, stacje kolejowe, a także bezosobowy realizm w literaturze[53].

Leontjew uważał, że od czasów Puszkina – którego bardzo cenił[54] – literatura rosyjska znajduje się w stadium upadku. Winą za to obarczał Gogola jako ojca szkoły naturalnej. Szczególną jego odrazę wywoływały *Martwe dusze*, gdzie Gogol przedstawił „ohydną stronę życia". Leontjew nie znosił także kobiet Gogolowskich, szczególnie zaś „obrzydliwej" Koroboczki[55]. Niezwykle ciekawy jest stosunek myśliciela do Turgieniewa, który był jego pierwszym literackim mecenasem. Leontjew wysoko ocenił *Fausta*, *Wiosenne wody*, *Rudina*, *Szlacheckie gniazdo*, *Pierwszą miłość*. Jednakże po ukazaniu się *W przededniu* wystąpił z krytyką wobec Turgieniewa artykułem *Письмо провинциала к Тургеневу* (1860). Wówczas jeszcze jego krytyka była łagodna, aluzyjna raczej – w trzydzieści lat później nazwał już *W przededniu* utworem „ziejącym kłamstwem", „napisanym na zamówienie progresywno-demokratycznego chamstwa"[56].

Leontjew krytykował również pisarstwo Dostojewskiego, nazywając go „prorokiem podziemnym"[57]. Nie lubił jego utworów za przedstawianie brzydoty życia. Mówił, iż u Dostojewskiego mamy do czynienia z „tragizmem domów noclegowych i publicznych, zupełnie jak w szpitalu Preobrażenskim"[58]. Gdy chodzi o Tołstoja, to Leontjew odrzucał jego panmoralizm i antykościelną wymowę dzieł (uważał go przy

[52] К. Леонтьев, *Египетский голубь. Дитя души*, Нью-Йорк 1954, s. 71. Chodzi tu, naturalnie, o poselstwo Jerzego Ossolińskiego z 1633 roku, ale do Rzymu i do papieża.

[53] К. Леонтьев, *Византизм и Славянство*, s. 74.

[54] К. Леонтьев, *Анализ, стиль и веяние. О романах Льва Толстого (критический этюд)*, Providence 1965, Brown Univ. Press., s. 108. Jest to przedruk eseju z ósmego tomu dzieł wybranych. Tekst po raz pierwszy opublikowano w piśmie „Русский вестник" w 1890 roku.

[55] К. Леонтьев, *Собрание сочинений*, т. III, s. 108–112. Z dzieł Gogola Leontjew cenił jedynie *Wija* oraz *Zapiski wariata* (*Анализ, стиль и веяние*, s. 6).

[56] *Анализ, стиль и веяние*, s. 8.

[57] List do Aleksandrowa z 1890 r., cyt. za: Ю. Иваск, *Константин Леонтьев*, s. 314.

[58] *Анализ, стиль и веяние*, s. 19.

tym za gorszego od występnych nihilistów)[59], lecz cenił *Annę Kareninę* i częściowo *Wojnę i pokój*. W końcu eseju o Tołstoju Leontjew zadawał hipotetyczne pytanie, jak napisałby *Wojnę i pokój* Puszkin:

> Czy tak by ją napisał, jak Tołstoj? Nie, nie tak. Choćby gorzej, ale nie tak. Powieść Puszkina byłaby może nie tak oryginalna, nie tak subiektywna, nie tak nasycona i nie tak zapewne treściwa jak *Wojna i pokój*; ale za to niepotrzebnych much na twarzach (...) nie byłoby w ogóle[60].

Ulubionym bohaterem Leontjewa (czego nie mógł mu wybaczyć Rozanow)[61] był Wroński:

> Bez tych Tołstojów – pisał Leontjew w 1888 roku – także wielki naród może żyć długo, ale bez Wrońskich nie przeżyjemy nawet pół wieku[62].

W tymże tekście myśliciel dopisywał swój własny epilog do *Anny Kareniny*... Wroński, wsławiwszy się męstwem na Bałkanach, zostaje gubernatorem, „mało znacząca i praktyczna" Kitty umiera. Gdy chodzi o Lewina, Leontjew zaproponował jego powrót do Cerkwi, aby zmusić go do czynienia dobra nie z miłości ku ludziom, lecz z bojaźni Bożej. Gdyby zaś ulubiony bohater Tołstoja nie zechciał wrócić na łono Cerkwi i nadal głosił swą „bezbożną autolatrię", to Leontjew „naznaczyłby Wrońskiego na gubernatora w tej guberni, gdzie mieszka Lewin, i nakazał uważnie go obserwować, a potem zamknąłby go na dłużej w jednym z najbardziej oddalonych klasztorów"[63].

Leontjew nie lubił w literaturze „niskiego stylu", mowy plebejskiej i wyszukanych neologizmów. Z aprobatą czytał za to utwory, w których nikt „nie kraje kotletów", „nie nalewa nerwowo wódki", ani „nie bryzga śliną w gniewie" (jak u Dostojewskiego)[64]. W literaturze rosyjskiej chciał zerwać z tradycją czterech pisarzy – Gogola, Turgieniewa, Dostojewskiego i Tołstoja[65]. W tradycji rosyjskiej przeciwstawiał im w sensie pozytywnym: *Ondynę* Wasilija Żukowskiego (przekład na rosyjski eposu Friedricha de la Motte Fouqué), ody Horacego w przekładach Afanasija Feta, *Siostrzenicę* Jewgienii Tur i pierwsze opowieści Marko Wowczka, wiersze Fiodora Tiutczewa, powieści Siergieja Aksakowa, *Napiętnowanego anioła* Nikołaja Leskowa, a ze starszej literatury – *Żywoty świętych* (w języku staro-cerkiewno-słowiańskim) oraz *Opowieści o miejscach świętych*... mnicha Parfienija. W literaturze zaś światowej uznanie Leontjewa budziły tragedie Sofoklesa, cała

[59] *Письма к Василию Розанову*, s. 79.

[60] *Анализ, стиль и веяние*, s. 112.

[61] Por. wstęp Rozanowa do listów Leontjewa. – *Письма к Василию Розанову*, s. 24.

[62] К. Леонтьев, *Собрание сочинений*, т. VII, s. 275 (tekst pt. *Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой*).

[63] Ibidem, s. 275–276.

[64] *Анализ, стиль и веяние*, s. 14–15.

[65] W liście do Aleksandrowa (cyt. za: Ю. Иваск, *Константин Леонтьев*, s. 316).

twórczość Thomasa Corneille'a i Pedra Calderona, Wiktora Hugo, Alfreda de Musset i Johanna Wolfganga Goethego, *Manon Lescaut* Antoine'a Prévosta, filozoficzne powiastki Woltera i rewolucyjne jamby Auguste'a Barbiera, *Child-Harold* George'a Byrona i *Lukrecja Floriani* George Sand[66]. We wszystkich tych utworach Leontjew dostrzegał prymat piękna nad prozą życia i etyką utylitarną.

„Bizantyjska" historiozofia

Piękno w historii istnieje, zdaniem myśliciela, dzięki konieczności, a nie dzięki wolności. Boga i piękno widzimy więc poprzez działające w historii bezwzględne prawa natury. Katkowa cenił Leontjew za to, iż ten powiedział, że nacja rosyjska nie została stworzona do wolności[67]. Rozwój każdego społeczeństwa dokonuje się podług zawartej w nim formy. Z rozwojem nie mają przeto nic wspólnego utylitarne zasady wolności, równości i braterstwa. Głównym celem każdego społeczeństwa jest bowiem utworzenie państwa, człowiek zaś w państwie jest ledwie kółkiem, śrubką i atomem[68].

Leontjew stosował swe troiste prawo rozwoju także do procesu historycznego w sensie ścisłym. Uważał, iż Europa aż do IX wieku (Karol Wielki) znajdowała się w okresie pierwotnej prostoty. Od Karola Wielkiego do połowy XVIII wieku państwa europejskie przeżyły swój okres kwitnącej różnorodności. Italia przeżyła swą świetność w epoce Odrodzenia, na jej terenie powstało silne papiestwo, które objęło katolików daleko poza granicami kraju. Hiszpania jako monarchia przeżyła świetność w epoce Karola V i Filipa II. Monarchia francuska święciła tryumfy w okresie Ludwika IX, Franciszka I, kardynała Richelieu i Ludwika XIV. Ograniczona monarchia angielska miała okres świetności w czasach Henryka VIII, Elżbiety I i Wilhelma Orańskiego, a Niemcy – do epoki Napoleona I, gdy tworzyły związek państw monarchicznych z wybranym cesarzem[69]. Leontjew był gorącym zwolennikiem monarchii, arystokratyzmu oraz silnego państwa. Gdy zaś Europa, począwszy od Rewolucji Francuskiej, zaczęła się odwracać od owych form, rosyjski myśliciel uznał, że następuje upadek jej państwowości. To wtedy, jego zdaniem, nastąpił trzeci zgubny etap rozwoju Europy. Powtórne uproszczenie w tej dziedzinie to efekt, a nie przyczyna. Przyczyna leży w psychice człowieka, który korzysta z nieposkromionej wolności[70]. Leontjew bał się śmiertelnie federacji europejskiej. Aby państwa europejskie upadły, nie potrzeba było, jego zdaniem, ani nowych barbarzyńców, ani inwazji z obcej planety. Wystarczyło wcielić w życie szaloną religię eudajmonizmu, która dba wyłącz-

[66] *Анализ, стиль и веяние*, s. 14–17.
[67] И. Фудель, *Культурный идеал К. Н. Леонтьева*, s. 266.
[68] К. Леонтьев, *Византизм и Славянство*, s. 77–78.
[69] Ibidem, s. 84–85.
[70] Ibidem, s. 110–111.

nie o *bien-être materiel et moral de l'humanité*. To, że giną państwa europejskie, nie oznaczało jednakże dla Leontjewa końca cywilizacji europejskiej – ostatnia żyje bowiem dłużej aniżeli każde państwo[71].

Leontjew zadawał sobie pytanie o przyszłość Rosji w obliczu liberalizacji starej Europy. Rosja również nie jest krajem młodym[72]. To zaś, że była duchowo bezpłodna w ciągu tysiąclecia swego istnienia, wcale nie jest gwarantem jej promiennej przyszłości[73]. Myśliciel nie widział szans dla Rosji w jej zjednoczeniu ze Słowianami (Bułgarami, Serbami), jako że ci poszli już nieodwołalnie drogą liberalną. Rosji natomiast, zdaniem myśliciela, potrzebna była dyscyplina i silna państwowość. W tym właśnie kontekście należy rozumieć podstawowe rozróżnienie historiozofii Leontjewa: przeciwstawienie amorficznej Słowiańszczyzny zorganizowanemu bizantynizmowi. Słowiańszczyznę Leontjew nazywał lekceważąco sfinksem i zagadką, bizantynizm zaś oznaczał dla niego w sensie wielce pozytywnym: 1. absolutyzm w dziedzinie państwowej; 2. chrześcijaństwo w dziedzinie religijnej; 3. nieobecność zgubnego personalizmu w dziedzinie etycznej[74].

Ziarno bizantynizmu, rzucone na glebę rosyjską w X wieku, nie wzeszło z powodu najazdu Tatarów. W XV wieku najazd został odparty i Rosja uzyskała na krótko spore znaczenie na arenie dziejów. Stało się to w epoce kolejnych carów Rurykowiczów, gdy wzmocniono samowładztwo, zdobyto chanat kazański, dokonano podboju Syberii, zbudowano cerkiew Wasyla Błażennego, ustanowiono dworskie zwyczaje i mody. Jednakże Rosja nie przeżyła wówczas takiej harmonijnie wspaniałej epoki, jaką na Zachodzie było Odrodzenie[75]. Odrodzenie rosyjskie przyszło dopiero w czasach Piotra Wielkiego. Powtórny wpływ bizantynizmu – właśnie za cara Piotra – dokonał się przeto za pośrednictwem Europy. Rosja potem bardzo szybko utraciła swe bizantyjskie oblicze, nie zagubiła jednak bizantyjskich korzeni, do których należy wrócić[76]. Bizantynizm bowiem, jak twierdził Leontjew, oddziałał na Rosję ze wszech miar pozytywnie:

> Bizantyjskie idee i uczucia połączyły w jedno ciało półdziką Ruś. Bizantynizm dał nam siły do przetrwania tatarskiego pogromu i długich lat niewoli. Bizantyjski obraz Zbawiciela pobłogosławił na Wielkoksiążęcym sztandarze chrześcijańskie wojska Dymitra na tym polu bitwy, gdzie po raz pierwszy pokazaliśmy Tatarom, że Ruś Moskiewska nie jest już tą wcześniejszą, rozdrobnioną i rozdartą Rusią. Bizantynizm dał nam całą naszą siłę w walce z Polską, ze Szwedami, z Francją i Turcją. Pod jego sztandarem, gdy dotrzymamy mu wierności, będziemy – rzecz oczy-

[71] Ibidem, s. 122–124.

[72] Ibidem, s. 126. Leontjew uważał, że państwa istnieją co najwyżej 1000–1200 lat. Rosja przybliżała się właśnie do tej fatalnej granicy.

[73] Ibidem, s. 129.

[74] Ibidem, s. 1.

[75] Ibidem, s. 3.

[76] Ibidem, s. 4–5.

wista – w stanie przetrzymać również napór całej internacjonalistycznej Europy, gdyby ona, zniszczywszy u siebie wszystko co szlachetne, ośmieliła się kiedykolwiek także nam narzucić zgniliznę i smród swoich nowych prawd o nędznej ziemskiej wszechszczęśliwości, o ziemskiej radykalnej wszechpodłości[77].

W imię powrotu do bizantynizmu Leontjew surowo krytykował wszelki liberalizm, który definiował następująco:

Jest to brak jakiegokolwiek systemu, odrzucanie wszelkich skrajności, strach przed wszelką konsekwencją i wyrazistością[78].

Uważał ponadto – jeszcze przed zamachem na cara Aleksandra II – iż liberalizm sprzyja rewolucji anarchistycznej. Był zarazem wielkim przeciwnikiem reformy sądownictwa i oburzał się faktem uwolnienia Wiery Zasulicz. U schyłku życia uznał, że walka o powrót do bizantyjskich korzeni została w Rosji przegrana, jednakże jego nienawiść do liberalizmu i demokracji konstytucyjnej wcale nie wygasła. Szansę dla Rosji dostrzegał teraz w socjalizmie monarchicznym. Uważał, że socjalizm w XX i XXI wieku odegra taką samą rolę w dziedzinie państwowo-ekonomicznej, jaką w dziedzinie religijno-państwowej odegrało chrześcijaństwo pierwszych wieków[79]. Leontjew wierzył, że ten „konserwatywny socjalizm monarchiczny" zabezpieczy byt materialny ludzi[80]. Obecnie jednak „socjalizm monarchiczny" znajduje się jeszcze w stadium męczenników i pierwszych wspólnot:

Ale i on znajdzie swojego Konstantyna (bardzo możliwe, a nawet najbardziej prawdopodobne, że ten ekonomiczny Konstantyn zwać się będzie Aleksandrem, Nikołajem, Gieorgijem, czyli w żadnym razie nie Ludwikiem, nie Napoleonem, nie Wilhelmem ani Franzem, nie Jamesem, nie Georges'em...). To, co teraz jest skrajną rewolucją, stanie się wówczas reakcją, narzędziem surowego przymusu, dyscypliną, po części nawet i niewolnictwem[81].

Trudno byłoby zaprzeczyć, że w powyższej frazie Leontjew przepowiadał i poniekąd usprawiedliwiał to, co stało się w Rosji trzydzieści lat po jego śmierci. Gdzie indziej naigrywał się z liberalizmu w imię mistycznego socjalizmu Wielkiego Inkwizytora:

(...) [przywołajmy] chociażby sojusz socjalizmu („nadchodzące niewolnictwo", podług opinii liberała Spencera) z rosyjskim Samodzierżawiem i żarliwą mistyką (której filozofia będzie służyć jak pies) – jest to jeszcze możliwe, ale wielu przyprawi to o zgrozę. I Wielkiemu Inkwizytorowi będzie wolno, gdy wstanie z grobu, pokazać język Fiodorowi Michajłowiczowi Dostojewskiemu[82].

[77] Ibidem, s. 22.

[78] *Восток, Россия и Славянство*, т. II, s. 125. Opinię wyraził w tekście z 1880 r. pt. *Чем и как либерализм нам вреден?*

[79] List do K. Gubastowa z 1889 r., „Русское обозрение", nr 5, 1897, s. 400.

[80] Ibidem, s. 406–407.

[81] Ibidem, s. 400–401.

[82] *Письма к Василию Розанову*, s. 77.

Leontjew w myśli rosyjskiej

Leontjew był myślicielem, który nie należał do żadnego z rosyjskich obozów ideowych swego okresu. On sam przyrównywał siebie do Hercena, który w imię estetyki nienawidził burżuazji i demokracji europejskiej:

> Oczywiście – pisał Leontjew – nie mówię o Hercenie z okresu „Kołokoła"; tego Hercena na początku lat sześćdziesiątych nienawidziłem i nie szanowałem. Mówię zaś o tym Hercenie, który szydził z mieszczańskości i szarzyzny współczesnej Europy[83].

Leontjewowi podobał się więc program negatywny Hercena, w kwestii zaś, jak należy budować, obaj myśliciele zasadniczo się od siebie różnili. Leontjew różnił się także od myślicieli słowianofilskich[84]. Patrzył na nich bowiem oczami swego ulubionego cara Mikołaja I, który podejrzewał słowianofilów o liberalizm i demagogię. Ów car uważał nadto, że zjednoczenie Słowian przyniosłoby Rosji zgubę. W odróżnieniu od słowianofilów Leontjew cenił także dzieło Piotra I, dowiódłszy zarazem, iż odrzuca nie tylko utylitaryzm i kosmopolityzm, lecz także nacjonalizm:

> Czymże jest plemię bez systemu swoich religijnych i państwowych idei. Za co mamy je kochać? Za krew? Ale przecież, po pierwsze, krew nigdy nie jest czysta, i Bóg jeden wie, jaką krew człowiek niekiedy kocha, uważając, że lubi tę swoją, bliską. A czymże jest krew czysta? Duchową bezpłodnością! Wszelkie wielkie nacje pochodzą z krwi bardzo pomieszanej. (...) Kochać plemię za to, że jest ono plemieniem – to nadużycie i kłamstwo[85].

W odróżnieniu od słowianofilów Leontjew cenił także dawną katolicką Europę. Gmach europejskiej kultury był, jego zdaniem, znacznie bardziej pojemny i bogatszy niż wszystkie cywilizacje wcześniejsze. Europa dała światu wspaniałą architekturę, wielkich kapłanów, monarchów i poetów, wojny były w niej wspaniałe, a filozofia głębsza[86]. Inny od słowianofilskiego był również stosunek Leontjewa do katolicyzmu, który cenił za osiągnięcia kulturowo-polityczne (odrzucając zarazem jego nowe dogmaty)[87]. Myśliciela oburzał fakt, iż w społeczeństwie rosyjskim tak silna była miłość do mieszczańskiej Europy, a nigdy nie cieszył się u niego sympatią katolicyzm, monastycyzm zachodni, papież. Tymczasem katolicyzm był, jak twierdził Leontjew, jedyną ostoją chrześcijaństwa na Zachodzie i stanowił obronę przed liberalizmem[88].

Ambiwalentny był stosunek myśliciela do panslawizmu. Leontjew był, co prawda, zwolennikiem teorii „typów kulturowych" Nikołaja Danilewskiego i uważał, zgodnie z nim, że Rosji dane będzie stworzyć nowy typ, który zastąpi kulturę romano-

[83] К. Леонтьев, *Собрание сочинений*, т. VI, s. 336.

[84] Jeden raz nazwał się, co prawda, słowianofilem (ibidem, s. 118), ale owa wypowiedź ma jedynie znaczenie stylistyczne.

[85] К. Леонтьев, *Византизм и Славянство*, s. 30.

[86] Ibidem, s. 112.

[87] К. Леонтьев, *Отец Климент* Зедергольм, s. 97.

[88] К. Леонтьев, *Византизм и Славянство*, т. II, s. 306.

germańskiej Europy. Jednakże marzenie Danilewskiego o wyzwoleniu Słowian przez Rosję uważał Leontjew za ideę „platoniczną", a nawet szkodliwą. Słowianie, zarówno zachodni jak i południowi, mogą przyczynić Rosji jedynie zła. Ideałem ich elit politycznych jest bowiem liberalizm, a nie bizantyjskie prawosławie[89]. Leontjew był więc przeciwnikiem „panslawizmu liberalnego", o który posądzał Danilewskiego, opowiadając się za „panslawizmem prawosławnym".

Po wygranej wojnie Rosji z Turcją (1878) napisał, że celem polityki rosyjskiej winno być teraz nie tyle wyrzucenie Turków z Carogrodu, ile uniemożliwienie zajęcia tegoż Konstantynopola przez liberalną Anglię i Francję[90]. Turcję zresztą bardzo szanował, gdyż dzięki niej zachowało się na okupowanych przez nią terenach (Bułgaria, Macedonia, Serbia) wiele elementów prawosławnych[91]. Jakkolwiek uważał, że zdobycie Konstantynopla oraz cieśnin: Bosforu i Dardaneli, stanowi dla Rosji konieczność – Morze Bałtyckie przegrała już ona bowiem na rzecz Niemiec[92]. Po przyłączeniu tych cieśnin Rosja stanie na czele antydemokratycznego ruchu przeciwko Anglii i Francji, dając początek nowej epoce w historii. Kościół wschodni uzyska wtedy takie znaczenie, jakie posiadł po wielkiej schizmie Rzym katolicki. Car rosyjski stanie się wówczas prawosławnym Karolem Wielkim[93] i dojdzie do powstania – na czele z Rosją – Wielkiego Związku Wschodnioprawosławnego[94]. W skład tego przyszłego kolosa prawosławnego miały wejść nie narody s ł o w i a ń s k i e, lecz narody p r a w o s ł a w n e. Greccy prawosławni fanarioci, zdaniem Leontjewa, byli Rosji znacznie bardziej potrzebni aniżeli bułgarscy liberałowie i rewolucjoniści[95].

Dodajmy, że wbrew Danilewskiemu Leontjew uważał, iż konkretna cywilizacja i kultura stanowią wytwór jednego państwa, ale jako wartość należą do całego świata[96].

*

W powyższych fragmentach przedstawiłem Leontjewa, z jednej strony, jako krytyka liberalizmu i demokracji konstytucyjnej, a z drugiej – jako krytyka słowianofilstwa i panslawizmu liberalnego. W kwestiach politycznych i religijnych Leontjew stał wyraźnie na prawo od powyższych ideologii, a w kwestiach ekonomicznych – wyraźnie na lewo („socjalizm monarchiczny"). Myśliciel ów nie uważał jednak, aby

[89] Ibidem, t. I, s. 76–77.

[90] W artykule *Храм и церковь*. – Ibidem, t. II, s. 250.

[91] *Письма отшельника*. – Ibidem, s. 266. Leontjew często pisał, że prześladowania wzmacniały chrześcijaństwo. Jego zdaniem, cesarz Dioklecjan przyczynił się do tryumfu chrześcijaństwa w równym stopniu co apostoł Paweł (w liście do Gubastowa z 1876 r., „Русское обозрение", nr 11, 1894, s. 389).

[92] *Восток, Россия и Славянство*, т. II, s. 251. Prawo do Bałtyku przyznawał Leontjew arystokracji niemieckiej, Estończyków zaś i Łotyszów nazywał pogardliwie Bułgarami Północy. – Ibidem, s. 187.

[93] Ibidem, s. 157.

[94] Ibidem, s. 255.

[95] Ibidem, s. 267–268. Dlatego właśnie był przeciwko rusyfikacji Polaków, Niemców, Tatarów, lecz występował za ich prawosławizacją. – *Письма к Василию Розанову*, s. 76–77.

[96] К. Л е о н т ь е в, *Византизм и Славянство*, s. 122.

jego ideologia, zachowawcza w kwestiach polityczno-społecznych, obowiązywała we wszystkich czasach. Jego zdaniem, przed epoką rozkwitu (drugi okres historycznego rozwoju) rację mają progresiści, którzy sprzyjają przekształceniu pierwotnie prostych organizmów społecznych w różnorodne kwitnące państwa. W drugim i trzecim etapie rozwoju rację mają z kolei konserwatyści, lecz w praktyce tryumfują tutaj liberalni progresiści[97]. Leontjew lubił konkretnych poszczególnych ludzi, a nie znosił abstrakcyjnej ludzkości, ponieważ był mu obcy płaczliwy sentymentalizm rosyjski. Z natury był człowiekiem łagodnym, który z kolei chciał być surowym socjologiem. Nie był jednakże reakcjonistą, a jego myśl – odległa od słowianofilskiej „utopii retrospektywnej" – zwrócona była ku przyszłości.

Osobną kwestią jest określenie miary ortodoksyjności chrześcijaństwa, jakie głosił Leontjew. Był on zaciętym wrogiem wszelkiego związku doktryny chrześcijańskiej z humanizmem oraz zastępowania chrześcijaństwa mistycznego systemem etycznym o naturze pozytywistycznej. Z tego właśnie powodu krytykował trzech rosyjskich prawodawców religijnych – Dostojewskiego (za „humanistyczną" *Mowę o Puszkinie*), Tołstoja, Sołowjowa (za „liberalny" wykład z 1891 roku pt. *O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego*). Ich ideologię Leontjew określił mianem „chrześcijaństwa różowego", które obiecuje ludziom – bezzasadnie – powszechną szczęśliwość na ziemi. Dostojewski wymagał od Słowian tego, czego nie udało się uczynić ani ojcom Kościoła, ani apostołom, ani nawet samemu Jezusowi[98]. Tymczasem chrześcijaństwo zawiera w sobie nie tylko miłość bliźniego i miłosierdzie. W Biblii można znaleźć wiele fragmentów, które mówią o przeklęciu nieposłusznych, o karze, strachu, posłuszeństwie wobec rodziców, wobec męża i władz. Dla Leontjewa była bardzo ważna tradycja Kościoła i jego ojców – to w niej odnajdywał on twierdzenia o „bojaźni Bożej". A bojaźń Boża była dla Leontjewa tym samym, co bojaźń w obliczu nauki Kościoła[99]. Aby stać się prawosławnym, Ewangelię należy czytać przez pryzmat nauki ojców Kościoła. Z samej Ewangelii można bowiem wyprowadzić luteranizm, herezję „mołokan" czy „skopców". Sonia Marmieładowa, która w powieści Dostojewskiego czytała wyłącznie Ewangelię, nie była jeszcze, w opinii Leontjewa, prawowierną chrześcijanką. Prawosławną Rosję, zdaniem pisarza, może uratować nie amorficzne chrześcijaństwo ewangeliczne, lecz uformowane w nauce Kościoła i jego ojców chrześcijaństwo dogmatyczne[100]. Zasługą Leontjewa w tej kwestii było wyraźne oddzielenie doktryny chrześcijańskiej od wszelkich utopii społecznych. Myśliciel jednak wyraźnie słabo znał i odczuwał Ewangelię – myśl, która

[97] Ibidem, s. 85–86.

[98] W tekście *Катков и его враги на празднике Пушкина*, [w:] К. Леонтьев, *Восток, Россия и Славянство*, т. II, s. 150.

[99] Ibidem, s. 273–274.

[100] Ibidem, s. 295–296.

w chrześcijaństwie przedkłada tradycję ponad teksty kanoniczne, nie może być uznana za ortodoksyjną. Tak też dziś patrzy krytycznie na Leontjewa większość badaczy, nie zaprzeczając zarazem oryginalności jego myśli. Słabością idei Leontjewa – właśnie z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej – był jego estetyzm. Wydaje się, że to właśnie ów amoralny panestetyzm miał na myśli Siergiej Bułgakow, gdy formułował swój konkretny zarzut wobec Leontjewa: „Trzeba otwarcie powiedzieć: taki estetyzm jest subtelnym i skrajnym wyrazem bezbożnego humanizmu, lucyferycznego buntu człowieka, który ma swój początek w Odrodzeniu"[101]. Pewne zdziwienie może wzbudzić fakt, iż tego właśnie fragmentu ideologii Leontjewa nie dostrzegli symboliści rosyjscy, którzy za to – bezpodstawnie, jak sądzę – uznali się za uczniów Władimira Sołowjowa. Tymczasem w aktualnym jeszcze do dzisiaj sporze tradycji Średniowiecza z dziedzictwem Oświecenia Leontjew wypowiedziałby się bez wątpienia po stronie tego pierwszego, w imię powrotu do „bizantyjskiej formy".

[101] С. Булгаков, *Тихие думы. Из статей 1911–15 гг.*, Москва 1918, s. 123.

Dostojewski
o nieśmiertelności duszy i raju pozaziemskim

Niechże Pan sobie wyobrazi, że nie ma Boga i nieśmiertelności duszy (nieśmiertelność duszy i Bóg – to jedno, jedna i ta sama idea). Niech mi Pan powie, po co mam wtedy żyć uczciwie, czynić dobro, jeżeli wszystek umrę na tej ziemi. (...) A jeśli tak, to dlaczego mam nie zarżnąć innego, nie ograbić, nie okraść, albo jeśli już nie zarzynać, to po prostu nie pożyć sobie kosztem innych, dla swego kałduna? Przecież umrę, wszystko umrze, niczego nie będzie! (z listu Fiodora Dostojewskiego do Nikołaja Ozmidowa z lutego 1878 r.)[1].

Późny Fiodor Dostojewski, w 1878 roku piszący swą ostatnią wielką powieść *Bracia Karamazowowie*, był święcie przekonany, iż człowiek o wysokiej świadomości (nie „kwiatek" albo „krowa"), który nie wierzy w nieśmiertelność duszy ludzkiej, nieuchronnie musi dojść do idei „logicznego samobójstwa" (XXIII, 146–147). Ciekawe, że wyznawcą i głosicielem identycznego poglądu uczynił prawie dziesięć lat wcześniej swego najbardziej demonicznego bohatera, Aleksieja Kiriłłowa z *Biesów*. Ten niespełniony inżynier i budowniczy mostów (przypomnijmy, że i Dostojewski był z wykształcenia inżynierem), który z rozpaczą odrzucił wszelką myśl o istnieniu życia poza granicami fizycznej śmierci, chciał zarazem – i to w sensie całkowicie dosłownym – zbudować wieczne życie na ziemi, które miałoby formę przedśmiertelną, a więc nie musiałoby zostać poprzedzone faktem zmartwychwstania. Kiriłłow wierzył w „ziemskie życie wieczne", a nie w „przyszłe życie pozagrobowe" (X, 188). Jako nowożytny Prometeusz palił zarazem lampkę przed ikoną Zbawiciela, ponieważ uważał Go za człowieka „najwyższego na całej ziemi". Jednakże – i to stanowiło fundament jego tragiczno-heroicznego światopoglądu – nie mógł uwierzyć w osobowe zmartwychwstanie Jezusa. I mówił do młodego Wierchowieńskiego:

(...) dnia pewnego stanęły pośrodku ziemi trzy krzyże. Jeden na krzyżu wierzył aż do tego stopnia, że powiedział do drugiego: „Dziś jeszcze będziesz ze mną w raju". Dzień się zakończył, obaj umarli, odeszli i nie odnaleźli raju ni zmartwychwstania. Nie spełniło się wypowiedziane. Posłuchaj: ten człowiek był największy na całej ziemi, był tym, dzięki któremu ziemia żyje. Cała

[1] Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, Ленинград 1972–1990. Cytaty z tej edycji będą dalej podawane w tekście głównym w nawiasie z numerem tomu i strony. Niniejsze odwołanie: t. XXX, cz. 1, s. 10.

planeta, z wszystkim co na niej jest, bez tego człowieka byłaby jedynie szaleństwem. Nie było ani wcześniej, ani po Nim nikogo podobnego, co graniczy z cudem. Na tym właśnie polega cud, że takiego nie było i nigdy nie będzie. A jeśli tak, jeśli prawa przyrody nie oszczędziły również Tego, nawet swego cudu nie oszczędziły, lecz zmusiły również Jego żyć pośród kłamstwa i umrzeć za kłamstwo, to, rzecz jasna, cała planeta jest kłamstwem i opiera się na kłamstwie i głupim żarcie. Wynika z tego, że same prawa planety są kłamstwem i diabelskim wodewilem (X, 471).

Aby samemu nie popaść w sceptycyzm światopoglądowy i nie popełnić samobójstwa z rozpaczy, Kiriłłow musiał się sprzeciwić idei „starego Boga", a następnie dokonać aktu racjonalizacji swego buntu. „Nie ma idei wyższej ponad tę, iż Boga nie ma" (X, 471) – ponieważ ten tradycyjny, a w istocie „fikcyjny" Bóg, nie spełnił swej wielkiej obietnicy, gdyż nie potrafił dać ludziom nieśmiertelności osobowej. Na pustym miejscu trzeba przeto postawić siebie samego, bo dopiero wtedy nastanie raj ziemski, w którym nie będzie zła, a ludzie będą tu istnieć „jako bogowie". Jednakże dzieło odrzucenia tradycyjnego Boga, jak przekonywał Kiriłłow, jest niezwykle trudne i musi zostać zakończone aktem tragicznym. Dowód na śmierć Boga tylko wtedy nabierze mocy obowiązującej, gdy zostanie poparty świadomym samobójstwem tego, który zaprzecza. Teoria eschatologicznego samobójstwa, jaką ogłosił Kiriłłow, nie miała więc nic wspólnego z samobójstwem z rozpaczy, jako że po realizacji stawała się wstępem do nowego życia:

(...) to ja mam obowiązek uwierzyć, że nie wierzę. Ja zacznę i skończę, i drzwi otworzę. I zbawię. *Tylko to jedno zbawi wszystkich ludzi i w następnym pokoleniu przerodzi ich fizycznie* [podkreślenie moje – G. P.]; albowiem w aktualnym stanie fizycznym, ileż ja nad tym myślałem, człowiek w żaden sposób nie może istnieć bez wcześniejszego Boga. Trzy lata szukałem atrybutu bóstwa mego i odnalazłem go: atrybut bóstwa mego – to Samowola! (...) Zabijam siebie, aby udowodnić brak pokory i nową straszną wolność moją (X, 471–472).

Kiriłłow przeto, jak żaden inny bohater Dostojewskiego, rywalizował z Bogiem na poziomie eschatologicznym, dopiero on przeniósł swój spór ze Stwórcą na arenę bojów o indywidualną nieśmiertelność dla wszystkich ludzi. Nawet Ludwik Feuerbach, głosiciel i czciciel idei naturalnego człowieko-boga, nigdy nie ośmielił się ogłosić konieczności odsunięcia w niebyt fizycznej śmierci. A więc stworzony przez Dostojewskiego Kiriłłow jest, być może, najlepszym dowodem na to, w jaki sposób idee europejskie uzyskiwały na gruncie rosyjskim wymiar egzystencjalno-apokaliptyczny. Dokonywany tutaj akt „poprawiania Boga" miał stanowić usprawiedliwienie tezy z Księgi Rodzaju, iż wszystko, co Bóg stworzył, było dobre (por. X, 450). Eschatologiczne samobójstwo jako tragiczny początek przemiany człowieka w boga stawało się ósmym i najważniejszym dniem stworzenia. Bohater Dostojewskiego ogłosił też możliwość zatrzymania czasu jedynie wysiłkiem człowieka ziemskiego. Czas bowiem był wyłącznie „ideą subiektywną", która niepotrzebnie zabija ludzi. Nowy człowieko-bóg sam musi zniszczyć ideę czasu – po to, aby urzeczywistnić przepowiednię

główną Apokalipsy: „W Apokalipsie anioł klnie się, że czasu więcej nie będzie" (X, 188)[2]. A ten „brak czasu" oznacza właśnie wieczne istnienie osobowe w historii. Gdy jednak w Słowie Objawionym nieśmiertelność była zagwarantowana zmartwychwstaniem Boga-Człowieka, to w projekcie Kiriłłowa miała być ona następstwem indywidualnego, pierwszego i ostatniego eschatologicznego samobójstwa człowieko-boga. Kiriłłow wyciągał z tego również wnioski dla etyki w czasach przed ostatecznym przeobrażeniem człowieka i świata. Przed samobójstwem, jak objaśniał Szatowowi, wszystko było „dobre", czyli „obojętne". Gdy ktoś rozbije głowę z zemsty za krzywdę dziecka, będzie to tak samo dobre, jak gdyby tego nie uczynił, podobnie „gdy ktoś z głodu umrze" lub „skrzywdzi i pohańbi dziewczynkę". W świecie, w którym panuje śmierć, wszystko jest „dobre" i wszystko „jest dozwolone". Dlatego właśnie Kiriłłow zgadza się iść na układy z Piotrem Wierchowieńskim, choć go szczerze nienawidzi. Bo przecież dzisiaj wszystko „jest dobre", a jutro, gdy już nastąpi pierwszy dzień bez śmierci, młody Wierchowieński „będzie rozdeptany", jak gnida (X, 472). Na razie jednak Prometeusz i człowieko-bóg *in spe* działa zgodnie z poleceniem „gnidy", choćby dla kaprysu. Raj zaczyna się od jutra.

Konstruując obraz tego bohatera, autor nadawał mu poniekąd cechy własne, co właśnie powodowało, iż Kiriłłow stawał się mistycznie nawiedzonym głosicielem osobowej nieśmiertelności, rozumiejąc ją jednak w obcym Dostojewskiemu duchu immanentnym. Sam pisarz, rzecz jasna, nigdy nie uwierzył w możliwość osiągnięcia wiecznego indywidualnego istnienia w granicach biologiczno-historycznej immanencji, ale był niezbicie przekonany, iż bez nieśmiertelności osobowej całe życie ludzkie wraz z nauką i działalnością człowieka byłyby absolutnie bezsensowne. U autora *Biesów* prawdziwy przeciwnik Boga musiał więc zwyciężyć przede wszystkim fizyczną śmierć. Sam Dostojewski był przekonany, że obraz Kiriłłowa nie jest dziełem jego fantazji autorskiej, lecz odzwierciedla główne cechy i dążenia rosyjskich dziewiętnastowiecznych ateistów, pragnących zbawiać świat własnymi rękami. Mówi się też o wpływie *Das Wesen des Christentums* Feuerbacha, które to dziełko rosyjscy antyteiści lat czterdziestych XIX wieku wyrywali sobie z rąk, kto zaś nie znał niemieckiego – temu opowiadano. A jednak mimo różnych istotnych zbieżności z programem ówczesnych rosyjskich antyteistów „plan Kiriłłowa" przerastał wyraźnie swą epokę. Przecież nawet Feuerbach ostatecznie pogodził się z faktem, że człowiek jako osoba umiera bezpowrotnie, żyjąc potem tylko w przyrodzie i pamięci bliskich. Czyżby więc Dostojewski, jak niektórzy powiadają, narzucił Kiriłłowowi swe własne problemy i kazał mu je rozwiązywać w ostrej walce z Bogiem chrześcijan? Nic podobnego. Pisarz wcale nie ekstrapolował na rosyjskich antyteistów swych własnych trosk egzystencjalnych, lecz w przebłysku geniuszu zdołał przewidzieć dalszy rozwój zsekularyzowanego eschatologizmu w Rosji. Gdy tworzył postać Kiriłłowa, nie znał jesz-

[2] Por. Ap 10, 6.

cze doktryny Nikołaja Fiodorowa (1829–1903), który pod koniec lat siedemdziesiątych stworzył prometejski Projekt Wskrzeszenia Zmarłych Ojców. Miał to być proces naukowo-techniczny, który pozwoliłby „zarządzać wszystkimi molekułami i atomami zewnętrznego świata, tak, aby to co rozsiane, zebrać, a to, co rozłożone, zjednoczyć, to jest złożyć w ciała ojców, jakie mieli w czasie swej śmierci"[3]. Geniusz Dostojewskiego polegał jednak przede wszystkim na tym, że w obrazie Kiriłłowa przewidział on logiczny rozwój marksizmu i *quasi*-marksizmu w Rosji. Aleksander Sołżenicyn powiedział w 1993 roku w Lichtensteinie, że główne nieszczęścia świata współczesnego wynikają z nowożytnego poglądu, który nakazuje traktować śmierć jednostki jako kres całego kosmosu[4]. *Après moi le déluge* – jak twierdził jeden z bohaterów *Idioty*, śmiertelnie chory Hipolit Tierientjew. Korzenie tego etycznego egoizmu kryją się, jak Sołżenicyn twierdził dalej, w Oświeceniu i w marksizmie. Ta teza wywołałaby zapewne niechęć niejednego ortodoksyjnego marksisty, na przykład Gieorgija Plechanowa, który śmierć pojedynczego człowieka uznawał za rzecz naturalną, a nawet za organiczne wzbogacenie kosmosu. A jednak Sołżenicyn miał rację, choć nie podjął się logicznego uzasadnienia swojej tezy. Intuicja śmierci jako nieusuwalnego element fizycznego kosmosu stanowiła bowiem wyłącznie centrum marksizmu klasycznego. Sołżenicyn uważa jednak, że prawdziwym sprawdzianem tej ideologii była praktyka rosyjskiego bolszewizmu, a więc zarówno leninizm, jak i stalinizm. I w kwestii pojmowania indywidualnej śmierci ma absolutną rację! W ZSRR było stale obecne przekonanie, że śmierć będzie obowiązywać dopóty, dopóki ostatecznie nie zlikwiduje jej nauka. Jeszcze na początku lat sześćdziesiątych „Komsomolska Prawda" zapewniała, że śmierć zostanie zlikwidowana około roku 2000. *Пусть всегда будет солнце, пусть всегда буду я...*

Wielki cel Kiriłłowa – osiągnięcie osobowej nieśmiertelności – był również celem samego Dostojewskiego przynajmniej od okresu katorgi w Omsku na Syberii i zesłania do Semipałatyńska w Kazachstanie (1850–1859). Już w styczniu 1850 roku, przebywając jeszcze w twierdzy w Tobolsku, pisarz otrzymał z rąk żony dekabrysty, Natalii Fonwizinej, Ewangelię, której egzemplarz będzie potem chronił z pietyzmem przez całe życie. Od razu po katordze napisał list do ofiarodawczyni, który do dzisiaj stanowi jedno z najważniejszych źródeł dla określenia istoty jego ówczesnego światopoglądu:

> Powiem Pani, iż w takich chwilach człowiek pragnie wiary jak „zeschła trawa"[5] i odnajduje ją, zapewne dlatego, że w nieszczęściu prawda jaśnieje. Powiem pani o sobie, że jestem dziecięciem

[3] *Философия общего дела. Статьи, мысли и письма Н. Ф. Федорова*, изданные под редакцией В. А. Кожевникова и Н. П. Петерсона, т. I, Верный 1906, s. 442. Por. powyżej, s. 117.

[4] А. Солженицын, *На пороге нового тысячелетия: политика, нравственность, прогресс*, „Русская мысль", 1993, nr 3997, s. 16–17.

[5] Por. Ps 102 (101), 5, 12; Iz 42, 15.

wieku, dziecięciem niewiary i wątpliwości – aż do tej pory, a nawet (wiem to) do grobowej deski. Ile strasznych mąk kosztowało mnie i nadal kosztuje to pragnienie wiary, które jest w mojej duszy tym silniejsze, im więcej jest we mnie dowodów przeciwnych. Ale jednak Bóg zsyła mi niekiedy chwile, w których jestem całkowicie spokojny; w tych chwilach ułożyłem sobie symbol wiary, w którym wszystko jest dla mnie jasne i święte (...): nie ma niczego piękniejszego, głębszego, bardziej mi sympatycznego, rozumnego, mężnego i bardziej doskonałego aniżeli Chrystus, i nie tylko nie ma, lecz trzeba sobie powiedzieć z zazdrosną miłością, i być nie może. Mało tego, gdyby mi ktoś udowodnił, że Chrystus jest poza prawdą, i rzeczywiście byłoby tak, że prawda jest poza Chrystusem, to wolałbym raczej pozostać z Chrystusem aniżeli z prawdą (XXVIII, cz. 1, s. 176).

A więc wielki sceptycyzm Kiriłłowa, odnoszony przede wszystkim do wiary w osobowe zmartwychwstanie Chrystusa, był częściowo również sceptycyzmem samego Dostojewskiego. Odkryta przez Bachtina polifonia (wielogłosowość) jego powieści miała swe najgłębsze korzenie w napięciu źródłowym w obrębie światopoglądu samego pisarza, który miotał się pomiędzy nadzieją na życie wieczne a mrocznym sceptycyzmem. *Gdyby Chrystus okazał się poza prawdą, to – mimo wszystko – należałoby wybrać Jego, a nie prawdę* – cóż by to mogło znaczyć? Odsuńmy od razu dwa tłumaczenia, które nasuwają się niemal automatycznie. Pierwsze głosi, że Chrystus Dostojewskiego nie miał charakteru uniwersalnego, lecz był wyłącznie „rosyjskim Chrystusem". Jednak list do Fonwizinej został napisany ponad dwadzieścia lat przed „Dziennikiem pisarza" i pisarz daleki był tu jeszcze od swych późniejszych nacjonalistycznych idei. Po drugie, narzucałoby się wyjaśnienie, że pod pojęciem „prawdy" Dostojewski mógł pojmować ateistyczno-racjonalistyczną „prawdę" ludzi lat czterdziestych. Gdyby jednak tak było, nie stanowiłoby to dla pisarza większego problemu, skoro pisząc swój list, nie miał już żadnych wątpliwości po stronie której „prawdy" ma się opowiedzieć. Skąd przeto wzięło się powyższe napięcie i dlaczego Dostojewski wolał pozostać z Chrystusem aniżeli z prawdą (bez cudzysłowu)? Odpowiedź jest możliwa właśnie w kontekście obrazu Kiriłłowa. Prawda w mniemaniu Dostojewskiego polegała wyłącznie na osobowym zmartwychwstaniu Chrystusa, co, zdaniem pisarza, nie było stuprocentowo pewne w obliczu sceptycyzmu ludzkiego *ratio*. W notatkach Dostojewskiego z lat 1860–1862 odnajdujemy następujące wyznanie:

Cud Zmartwychwstania został dla nas uczyniony specjalnie po to, aby w przyszłości siać zwątpienie, ale trzeba wierzyć, ponieważ to zwątpienie (że przestaniesz wierzyć) będzie miarą wiary (XX, 152).

Wynika z tego, co zauważył przy omawianiu Dostojewskiego Czesław Miłosz, że na ziemi już dawno nie jest możliwa wiara dziecięca, jako że prawdziwa ufność w życie poza śmiercią zawsze wymaga heroicznego przejścia przez „ogień zwątpienia"[6]. Skoro sam Założyciel chrześcijaństwa nie narzucał ludziom swego punktu widzenia (XX, 156), to Dostojewski – wbrew temu, co kazał następnie

[6] Cz. M i ł o s z, *Ziemia Ulro*, Kraków 1994, s. 72.

uczynić Kiriłłowowi – wolał zrezygnować z prawdy, gdyby tylko w jego świadomości okazała się ona zewnętrzna w stosunku do Chrystusa. Innymi słowy, gdyby Jezus nie zmartwychwstał, to poszukiwanie tej drogi samodzielnie przez człowieka stałoby się, jak intuicyjnie sądził pisarz, przyczyną jeszcze większych nieszczęść aniżeli rezygnacja ze zmartwychwstania[7]. Ale w świecie Dostojewskiego – inaczej więc niż sądzi Miłosz[8] – mamy zarazem wyraźne rozróżnienie na horyzontalny „raj Chrystusowy" i ponadhistoryczny „raj Boga Ojca". Raj Chrystusa, który ma się spełnić jako powszechne braterstwo na ziemi, przeciwstawiał pisarz „rozumnemu egoizmowi" oświeceniowców, który – jak sądził – mógł doprowadzić wyłącznie do ziemskiego „królestwa Baala". Jednakże raj Chrystusa – w „Dzienniku pisarza" z 1881 roku nazwany „naszym rosyjskim socjalizmem" i „powszechnym zjednoczeniem w imię Chrystusowe" (XXVII, 19) – był dla pisarza tylko zwieńczeniem ziemskiego życia człowieka, a zarazem koniecznym wstępem do istnienia ponadhistorycznego:

> Dążenie bowiem do tego wielkiego celu [„raj Chrystusa" – G.P.], tak jak to rozumiem, byłoby zupełnie bezsensowne, gdyby przy dojściu do celu wszystko zgasło i znikło, to jest gdyby człowiek przestał żyć po osiągnięciu celu. Wynika z tego, że jest przyszłe rajskie życie. (...) Antychrysty się mylą, gdy odrzucają chrześcijaństwo na mocy pytania: „Dlaczego chrześcijaństwo nie panuje na ziemi, jeżeli jest prawdziwe; dlaczego człowiek do tej pory cierpi, a nie staje się bratem dla bliźniego?" Ale to przecież jasne, dlaczego. Jest to bowiem ideał przyszłego ostatecznego życia człowieka, a na ziemi człowiek znajduje się w stanie przejściowym. To będzie, ale dopiero po osiągnięciu celu, gdy człowiek przerodzi się ostatecznie podług praw przyrody w inną naturę, która nie będzie się żenić i pożądać. Sam Chrystus głosił swoją naukę tylko jako ideał, ponieważ sam przepowiedział, że do końca świata będzie walka i rozwój (nauka o mieczu)[9], albowiem jest to prawo natury, że na ziemi życie się rozwija, a tam jest byt syntetycznie pełny (...), dla którego co oczywiste, „czasu więcej nie będzie" (XX, 173–174).

Dostojewski dodawał jeszcze, że ponadhistoryczny Bóg (a nie chodziło tutaj o Chrystusa, lecz właśnie o Boga Ojca) jest „pełną Syntezą wszelkiego bytu, rozpatrującą siebie w różnorodności, w Analizie". Człowiek zaś „idzie od różnorodności ku Syntezie, od faktów ku ogólności" (XX, 174). W terminologii Dostojewskiego oznaczało to „raj Chrystusa" jako wstęp do „przyszłego rajskiego życia". Ale pisarz często zadawał sobie pytanie, czy człowiek znajdujący się po tej stronie wieczności

[7] Pisarz, który żarliwie pragnął osobowej nieśmiertelności, przeżywał zarazem ciężkie chwile zwątpienia, np. wtedy, gdy oglądał w Bazylei obraz Holbeina Młodszego *Martwy Chrystus*: „Od takiego obrazu wiara może przepaść". – А. Г. Достоевская, *Воспоминания*, Москва 1971, s. 165.

[8] „Dostojewski był, że się tak wyrażę, pozbawiony Boga Ojca i jedyną jego nadzieją było trzymać się z Chrystusem". – Cz. Miłosz, op. cit., s. 69.

[9] „Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem pokoju przynieść, ale miecz" (Mt 10, 34).

może mieć choćby przybliżone wyobrażenie o „raju ponadczasowym". W *Zbrodni i karze* Swidrigajłow wyraził obawę, że wieczność – która wszystkim wydaje się „wielką ideą", nie do pojęcia przez umysł ludzki – może w istocie okazać się nieprzytulnym „małym pokoikiem" albo czymś w rodzaju „zakopconej wiejskiej łaźni" ze wstrętnymi pająkami po brudnych kątach (VI, 221). Całkiem inaczej wyobrażał sobie raj książę Myszkin z *Idioty*, przekonany, że jego choroba (epilepsja) – a właściwie nie ona sama, lecz tylko krótki moment poprzedzający atak (tzw. *aura*) i pierwsza sekunda ataku – przenosi człowieka w wieczność, a „odczucie życia i samoświadomość są w takich momentach dziesięciokrotnie silniejsze" (VIII, 187–188). Przy zdrowych zmysłach Myszkin często sądził, że te „przebłyski wyższej świadomości" są rezultatem choroby. Dlatego nie mogą wypływać z obcowania z „wyższym bytem", lecz przeciwnie – czynią z człowieka „byt niższy". Jednak bohater *Idioty* siłą serca odrzucał ten racjonalistyczny sceptycyzm i ludzką zdroworozsądkowość:

> Cóż z tego, że takie napięcie nie jest normalne, jeśli sam rezultat, jeżeli minuta odczuwania przywoływana już przy zdrowych zmysłach jawi się jako najwyższa harmonia i piękno, (...) najwyższa synteza życia (VIII, 188).

„Wieczna sekunda", czyli początek epilepsji, stanowiła w rozumieniu księcia urzeczywistnienie apokaliptycznej obietnicy „że czasu już nie będzie". Była to zarazem ta sama chwila, która podług opisu w Koranie umożliwiła epileptykowi Mahometowi „obejrzenie wszystkich mieszkań Allacha" w czasie tak krótkim, że „nie zdążył się jeszcze opróżnić przewrócony dzban z wodą" (VIII, 189). Zachowało się wspomnienie współczesnej Dostojewskiego, które również potwierdza, że pisarz traktował epilepsję jako „świętą chorobę". Po wykrzyknięciu, że „Bóg istnieje!", Dostojewski dodawał:

> Mahomet zapewnia w swoim Koranie, że widział raj i był w nim. Wszyscy mądrzy durnie są przekonani, że jest on zwyczajnym głupcem i kłamcą. Ależ nie! On nie łże! On rzeczywiście był w raju podczas ataku padaczki, na którą chorował tak samo jak ja[10].

Podobnie Kiriłłow w *Biesach* opisywał Iwanowi Szatowowi swoje własne napięcie eschatologiczne:

> Najstraszniejsze jest to, że wszystko jest wtedy tak potwornie jasne, cóż to za radość! Jeśli będzie tego więcej niż pięć sekund – to dusza nie wytrzyma i zginie. W ciągu tych pięciu sekund przeżywam całe życie i za nie też oddam całe moje życie (...). Aby wytrzymać dziesięć sekund, trzeba już odrodzić się fizycznie (X, 450).

W odpowiedzi usłyszał: „Strzeż się, Kiriłłow. Padaczka!" (X, 451). Naturalnie nie każda choroba i nie każda epilepsja były w oczach Dostojewskiego prawizją wieczności. Na padaczkę chorował przecież także Smierdiakow (w powieści *Bracia Kara-*

[10] С. В. Ковалевская, *Из „Воспоминаний детства"*, [w:] *Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников*, т. I, Москва 1964, s. 347.

mazowowie), ale dla niego choroba miała tylko „stanowić alibi wobec oskarżenia o ojcobójstwo, którego się dopuścił"[11]. Jeszcze większą intuicję „raju metafizycznego", zatraconą następnie po odrzuceniu wiary w nieśmiertelność duszy, miał Iwan Karamazow. W czasach studenckich – o czym przypominał mu jego sobowtór, diabeł – Iwan wymyślił *Legendę o raju*, która doskonale oddawała istotę jego światopoglądu z okresu przed buntem przeciwko Stwórcy. Rzadko zauważana przez badaczy *Legenda* – której znaczenie przesłoni późniejszy w sensie chronologiczno-fabularnym fragment *Wielki Inkwizytor* – ma spore znaczenie dla zrozumienia istoty „raju ponadczasowego" u Dostojewskiego. Rzecz opowiada o pewnym „myślicielu i filozofie, który „wszystko odrzucał, prawa, sumienie i wiarę, a co najważniejsze – przyszłe życie". Sądził bowiem konsekwentnie, że po śmierci wszystko się kończy i człowiek na zawsze przepada w mrocznej otchłani kosmosu. Gdy jednak zmarł ów myśliciel, to „przyszłe życie" objawiło się jednak jego zdumionym oczom... Ale nie jako zwyczajny dar, lecz wielkie zadanie do spełnienia. Gdyby od razu po obejrzeniu raju pogodził się z jego istnieniem, to wtedy rzeczywiście znalazłby się błyskawicznie w królestwie wiecznym. Skoro jednak jego sceptycyzm miał wymiar heroiczny, to nadal twierdził on, iż to co widzi, „przeczy jego przekonaniom". I za to – jak wynikało z *Legendy o raju* – został skazany na mozolne „przejście w ciągu jednego w roku kwadryliona kilometrów". Akt ten miał być, z jednej strony, wielką pokutą za nieempiryczny już przecież i przeczący zdrowemu rozsądkowi sceptycyzm, ale zarazem dawał stuprocentową pewność dojścia do wielkiego celu... Ironia tej sceny dopełnia się jeszcze faktem, że dojrzały Iwan już dawno zapomniał był o swej *Legendzie* i w powieści Dostojewskiego została mu ona przypomniana przez czarta. I to właśnie diabeł opowiada dalej, że „osądzony na kwadrylion kilometrów" myśliciel, w którym zjednoczyła się buntownicza „dusza rosyjskiego oświeconego ateisty" z nieposłuszną wobec Boga „duszą proroka Jonasza", znów odmówił wypełnienia aktu pokuty, tłumacząc to „zasadami". Zległ przeto pokotem na kosmicznej drodze i przeleżał tam lat tysiąc (XV, 78–79). A jednak podniósł się po tym okrągłym „milenium leżenia" – chęć zobaczenia nieba była tak silna, że nagle zerwał się i podążył ku bramom raju... O czym nawet prześmiewca-diabeł mówi już teraz do Iwana bez cienia ironii, a nawet z wielkim przejęciem:

> A gdy tylko raj przed nim otwarto i on tam wstąpił, to, nie przebywszy jeszcze dwóch sekund (...) wykrzyknął, że za te właśnie dwie sekundy nie tylko kwadrylion, lecz nawet kwadrylion kwadrylionów można przejść, a nawet kwadrylion podniesiony do potęgi kwadrylionowej (XV, 79).

Rzecz jasna, *Legenda o raju* nie odgrywała w powieści *Bracia Karamazowowie* wyłącznie roli ideowej, ponieważ jak to zawsze u Dostojewskiego bywało, stanowiła ona również nieusuwalny element dynamicznej fabuły utworu. U końca tego dialogu

[11] T. P o ż n i a k, *Dostojewski i Wschód. Szkic z pogranicza kultur*, Wrocław 1992, s. 33.

między Iwanem a diabłem (a właściwie jest to tylko wewnętrzny monolog Iwana, bo przecież *Legenda o raju*, podobnie jak *Wielki Inkwizytor*, stanowiły w istocie rzeczy tylko dyskurs dwóch połówek duszy jednego bohatera) dowiadujemy się, że autorem „utworu" był siedemnastoletni Iwan. Możemy więc sądzić, iż *Legenda* pełniła ongiś istotną rolę w rozwoju jego światopoglądu. Iwan też kiedyś marzył o nieśmiertelności, ale zarazem zawsze chciał być wierny swoim sceptycznym przekonaniom. Wahał się, miotał w rozpaczy i w końcu uznał, że twierdzenia o nieśmiertelności podarowanej ludziom przez Boga to bajki i legendy dla ubogich duchem prostaczków. Przyszły autor *Wielkiego Inkwizytora* odrzucił myśl o raju na podstawie „wierności przekonaniom", jako że widząc zło w świecie, poddał w wątpliwość sens ludzkiej historii i prawdę o osobowej nieśmiertelności. Skoro bowiem do „raju metafizycznego" dochodzi się poprzez „raj Chrystusa", a w świecie fizycznej śmierci żadne normy etyczne nie obowiązują, to było również oczywiste, iż Iwan musiał poddać w wątpliwość dogmat o jakimkolwiek istnieniu pozaczasowym. Wasilij Rozanow przed ponad stu laty nazwał *Wielkiego Inkwizytora* „Legendą o Wielkim Inkwizytorze"[12] i od tego czasu znakomita większość badaczy Dostojewskiego posługuje się tym zupełnie nietrafnym „gatunkowym" określeniem. „Legenda" przecież oznaczała u Karamazowa „rzecz nie do wiary", a nawet coś w rodzaju „anegdoty" (XV, 78). Taki właśnie legendarno-anegdotyczny charakter mają pierwsze fragmenty *Wielkiego Inkwizytora*, w których Iwan odwołuje się z ironią do popularnego na Rusi bizantyjskiego apokryfu *Wędrówki Bogarodzicy po miejscach męki* i dodaje, że gdyby jego „utwór" powstał w średniowieczu, to „byłby poemacikiem w takim rodzaju" (XIV, 225), czyli legendą. Ale przecież sam Iwan określił swoje ustne dzieło mianem „poematu" (XIV, 224), co miało zaświadczyć, że był on rzeczą dogłębnie przemyślaną i pełnił kluczową funkcję w racjonalizacji buntu przeciwko Bogu, jakiej nie mogła spełnić żadna naiwna legenda (np. wspomniana powyżej *Legenda o raju*) czy „poemacik". To Iwanowe przejście od *Legendy o raju* do poematu *Wielki Inkwizytor*, czyli w sensie światopoglądowym ewolucja od wiary w raj pozaziemski do przekonań o potrzebie racjonalizacji buntu przeciwko Transcendencji rękami starca-Inkwizytora, odzwierciedlało wielki dramat powieściowego bohatera. Zgadzał się on całkowicie z tezą, iż „jeśli nie ma nieśmiertelności duszy, to nie ma zarazem cnoty", a nawet to on „wymyślił" ją w powieści. Gdy starzec Zosima mówi, że Iwan – który dostrzegł pełną zależność etyki od metafizyki – jest albo szczęśliwy, albo bardzo nieszczęśliwy („Jest pan szczęśliwy, skoro pan tak wierzy, albo też jest już pan bardzo nieszczęśliwy"), to zgadza się ze swoim oponentem w metodzie, ale zarazem odrzuca jego antymetafizyczne (antyetyczne) treści (XIV, 65). Iwan mówi, że na ziemi nie ma niczego takiego, co nakazywałoby ludziom kochać podobnych do siebie; nie istnieje też – jak

[12] В. Розанов, *Легенда о Великом Инквизиторе Ф. Достоевского. Опыт критического комментария*, „Руский вестник", 1891, nr 1, 2, 3, 4.

twierdzi wbrew socjalistom – żadne „prawo natury", z którego wypływałaby miłość jednostki do „ludzkości". Jeżeli jednak ludzie mimo wszystko kochają się nawzajem, to wypływa to wyłącznie z ich wiary w nieśmiertelność osobową (XIV, 64). Jednak dla Iwana taka wiara była już dawno złudzeniem i fikcją i dlatego mówi on tak samo, jak powiedziałby sam Dostojewski, gdyby podobną wiarę utracił:

> (...) na tym polega prawo naturalne, tak że jeśli zniszczyć w ludzkości wiarę w nieśmiertelność, natychmiast wyczerpie się w niej nie tylko miłość, lecz również wszelka żywa siła, która nakazuje kontynuować ziemskie życie. Mało tego, wtedy nic już nie będzie niemoralne, nawet antropofagia. (...) dla każdej indywidualnej osoby (...) nie wierzącej ani w Boga, ani w nieśmiertelność swoją, moralne prawo natury powinno być natychmiast zastąpione całkowitym przeciwieństwem wcześniejszego religijnego prawa; egoizm, a nawet łajdactwo nie tylko powinno być człowiekowi dozwolone, lecz nawet winno być uznane za konieczne, najbardziej rozumne i nieomal najbardziej szlachetne wyjście z jego położenia (XIV, 64–65).

Iwan Karamazow jest także „autorem" światopoglądowego traktatu *Przewrót geologiczny*, który jego rozmówca diabeł określa ironicznym mianem „poemaciku". Iwan próbuje, ale bez powodzenia, uratować człowieka w królestwie śmierci:

> Człowiek wywyższy się duchem Bożej tytanicznej dumy i pojawi się człowieko-bóg. W każdej godzinie jego zwycięstwo nad przyrodą, dokonane wysiłkiem woli i nauki, nie będzie już miało granic, a człowiek tym samym odczuje rozkosz tak wielką, że zastąpi mu ona wszelkie wcześniejsze nadzieje na rozkosze niebiańskie. Każdy się dowie, że jest śmiertelny w całości, bez wskrzeszenia, i przyjmie swą śmierć spokojnie jako Bóg. Bez pychy zrozumie, że nie ma co szemrać na to, iż życie jest momentem, i pokocha brata swojego już bez żadnej nagrody. Miłość będzie związana tylko z przemijalnością życia, ale już sama świadomość tej przemijalności wzmocni jego ogień na tyle, na ile wcześniej rozpływało się ono w oczekiwaniach na życie pozagrobowe i nieskończone... (XV, 83).

Człowiek, jak wynikało ze zrekonstruowanego przez czarta egzystencjalnego wykładu Iwana – który szedł tu wyraźnie śladami Feuerbacha – wymyślił sobie ideę Boga i życia pozagrobowego, a tym samym „zubożył" samego siebie. Zadanie ludzkości polega teraz na tym, aby odrzucić złudzenia i odbudować w sobie te same wartości już bez pomocy ułudnej transcendencji. Jednakże i to dziełko Iwana nie stanowiło ostatecznego momentu w jego dynamicznym rozwoju ideowym, ponieważ i ono zostało podsumowane stwierdzeniem, że w świecie bez nieśmiertelności osobowej „wszystko wolno". Z uwagi na kosmiczną głupotę ludzką raj bez Boga nie urzeczywistni się jeszcze przez tysiąc lat i dlatego każdy, kto już dzisiaj uświadamia sobie całą tę bezlitosną prawdę, może organizować swoje życie na nowych zasadach, nie wyłączając „antropofagii" (XV, 85). Tymi właśnie śladami poszedł Smierdiakow, który po zabójstwie starego Karamazowa tłumaczył swojemu ideowemu nauczycielowi, Iwanowi: „Pan był wtedy bardzo śmiały, «wszystko ponoć wolno», mówił pan, a teraz, patrzcie, jak się pan boi!"

(XV, 61). Bo i rzeczywiście Iwan – który przecież zbuntował się przeciwko Bogu również dlatego, że widział łzy „dzieci pokrzywdzonych" – śmiertelnie się przeraził, gdy jego teoretyczne „wszystko wolno" zostało przez Smierdiakowa zrealizowane w nędznym akcie ojcobójstwa. Smierdiakow występował w powieści jako gorsze „ja" Iwana i nigdy nie marzył o „wzajemnej pomocy" ludzi pozostawionych sobie w obliczu grozy śmierci. Od razu bowiem uznał, iż w świecie poddanym panowaniu śmierci będzie można bezkarnie zabijać, nie mając przed oczyma niczego innego, prócz własnej lichej korzyści. Ale sam Iwan mimo wszystko nie chciał być moralnym potworem. Po utracie wiary w osobową nieśmiertelność nie mógł więc pozostać przy myśli, iż jedynym celem człowieka będzie teraz wzajemne wyniszczanie. Jego „wszystko wolno" nie miało więc ostatecznie być zachętą do ojcobójstwa, lecz stanowiło wskazówkę dla niewielkiej garstki herosów, jak urządzić świat bez Boga, tak aby ludzie nie pożarli się nawzajem. Już w *Przewrocie geologicznym* Iwan powiedział, że w stwierdzeniu „wszystko wolno" zawarta jest intuicja, iż niektórym samowybrańcom wolno będzie uczynić z siebie człowieko-bogów. Jednak tam owe nadludzkie istoty myślały wyłącznie o samych sobie, a nie o „zbawieniu" innych:

> Dla boga nie ma żadnego prawa! Gdzie stanie bóg – tam jest już miejsce boże. Gdzie stanę ja, tam zaraz będzie pierwsze miejsce, „wszystko jest dozwolone" i basta (XV, 84).

Zauważmy jednak, iż również taki wniosek nie mógł stanowić ideowego punktu dojścia Iwana. Cały bowiem sens światopoglądu tego bohatera, jego wewnętrzna logika i nieuchronne rezultaty zostały zawarte w „poemacie" *Wielki Inkwizytor*. „Utwór" ten można rozpatrywać w trzech interpretacyjnych płaszczyznach. Po pierwsze, stanowi on dokonaną przez samego Dostojewskiego apologię chrześcijaństwa jako sfery wolności, a nie jako narzuconej człowiekowi „jedynie słusznej" ideologii. Nawet przecież do idei własnej nieśmiertelności – jak sądził Dostojewski, najlepiej to wyrażając w obrazie „milczącego Chrystusa" z *Wielkiego Inkwizytora* – człowiek musi dochodzić w wolnym trudzie, bez pomocy cudu, autorytetu i tajemnicy. Druga interpretacja rozpatruje *Wielkiego Inkwizytora* jako wyraz buntu Iwana względem złego Demiurga. Problem teodycei stanowił jedno z centrów światopoglądowych zarówno Iwana, jak i samego Dostojewskiego, który również niezwykle ostro odczuwał problem zła w świecie i doskonale wiedział, że w sercu ludzkim walczą ze sobą dwa „ideały": Madonny i Sodomy: „Tutaj diabeł z Bogiem walczy, a polem bitwy – są serca ludzi" (XIV, 100). W 1877 roku w swoim „Memento na całe życie" pisarz zamieścił uwagę, iż planuje napisanie *Kandyda rosyjskiego*. Częścią nie zrealizowanego zamysłu stała się właśnie literacka postać Iwana Karamazowa. Jako Kandyd rosyjski buntował się on przeciwko optymistycznej teistycznej harmonii Leibniza, dopełniając Wolterowski ironiczny *Poemat o trzęsieniu ziemi...* swym mrocznym poematem *Wielki Inkwizytor*.

Aby jednak w pełni zrozumieć wymowę *Wielkiego Inkwizytora*, należy podjąć trud wpisania go w dramatyczną ewolucję światopoglądu samego Iwana. Takie podejście pozwala nam lepiej pojąć polifoniczny wymiar utworu Dostojewskiego, jaki wynikał przede wszystkim z wewnętrznej logiki każdej istotnej powieściowej – choćby nawet antyteistycznej – ideologii. Wielki Inkwizytor po zapewnieniu ludziom chleba, chciał następnie – przy pomocy trzech sił: „cudu, tajemnicy i autorytetu" (XIV, 232) – zachować w masie wiarę w transcendencję i osobową nieśmiertelność:

> Umrą oni cicho, cicho zgasną (...), a za mogiłą odnajdą jedynie śmierć. Ale my zachowamy sekret i dla ich szczęścia będziemy ich łudzić nagrodą niebieską i wieczną (XIV, 236).

Tym cytatem doszliśmy wreszcie do sedna prometejskiej misji Wielkiego Inkwizytora, która – gdy chodzi o jej wewnętrzną logikę – polegała na zapewnieniu szczęścia ludzkiemu stadu w świecie śmierci. Jednak tego szczęścia Wielki Inkwizytor nie pragnął dla siebie, ponieważ dla umysłów podobnych do niego nie mogło być żadnej pociechy w świecie bez Boga, w którym każda ludzka osoba jest ostatecznie skazana na zagładę:

> Tysiące milionów szczęśliwych dzieci i sto tysięcy ofiarników, którzy wezmą na siebie przekleństwo poznania dobra i zła (XIV, 236).

Taki był, wbrew radosnemu światopoglądowi ówczesnych socjalistów, ostateczny racjonalny wniosek Iwana, który miał zarazem stanowić wielkie wypełnienie marzeń i dążeń wszystkich wcześniejszych ateistycznych bohaterów z Pięcioksięgu Dostojewskiego. Ale Iwan wypowiada taką jeszcze oto zdumiewającą refleksję:

> Albowiem, gdyby coś było na tamtym świecie, to oczywiście nie dla takich jak oni (XIV, 236).

Dla kogóż więc, gdyby tam coś było? Odpowiedź nie jest skomplikowana – właśnie dla tej garstki, co zdołała tu na ziemi wziąć w swe ręce losy całego kosmosu. Oto ten wielki cel, dla którego warto było zainwestować „sto milionów głów", cudzych naturalnie. Oto sposób na odnalezienie genu nieśmiertelności dla garstki herosów-ofiarników.

*

Jedynym remedium na podobne głupstwa była w świecie Dostojewskiego wiara w nieśmiertelność wieczną, która jednak przychodziła z trudem także jego bohaterom „pozytywnym", balansującym między chrześcijaństwem a ateizmem. Najbardziej charakterystyczna jest pod tym względem postać natchnionego Aloszy, który mógł prędko przejść na pozycje Iwana, podobnie zresztą jak Iwan mógł potencjalnie uznać fundamentalne racje swego młodszego, prawosławnego brata:

> Gdy tylko [Alosza – G.P.] (...) uznał w olśnieniu, iż nieśmiertelność i Bóg istnieją, to natychmiast, co naturalne, mówił do siebie: „Chcę żyć dla nieśmiertelności, a połowicznego kompromisu

nie przyjmuję". Tak samo, gdyby zadecydował, że nieśmiertelności i Boga nie ma, natychmiast stałby się ateistą i socjalistą (albowiem socjalizm nie jest tylko kwestią robotniczą, czyli problemem tak zwanego czwartego stanu, lecz podług swej istoty stanowi problem ateistyczny, jest współczesnym wcieleniem ateizmu, wieżą Babel budowaną bez Boga, nie dla osiągnięcia nieba z ziemi, lecz dla sprowadzenia nieba do wymiaru ziemi) (XIV, 25).

Przeto Dostojewski zarzucił tu „socjalistom" nie utopizm (czyli marzenie o ziemskim raju), lecz „terrestralizację raju", swoiste „uziemienie" wiecznego ideału, a w ostateczności – redukcję człowieka do wymiaru empirycznego. Czy jednak sam wielki Fiodor Dostojewski był wolny od podobnych pokus? Gdy w *Biesach* jego Szatow ogłosił ideologię, która w XX wieku doprowadziła do faszystowskich pieców krematoryjnych (*„Nigdy jeszcze tak nie było, aby u wszystkich albo u wielu narodów był jeden wspólny Bóg, ale zawsze i u każdego był osobny. (...) Każdy naród ma swoje własne pojęcie zła i dobra i swoje własne dobro i zło"* – X, 199), to usłyszał z ust nihilisty Stawrogina, iż podobny pogląd „sprowadza Boga do atrybutu narodowości" (X, 188). Niektórzy badacze sądzą, iż Dostojewski stał w tym sporze po stronie Szatowa, czego dowodem mogą być niektóre fragmenty „Dziennika pisarza". Tymczasem Władimir Sołowjow, choć dostrzegał, iż Dostojewski przy omawianiu „kwestii narodowej stawał się wyrazicielem najbardziej elementarnego szowinizmu" – to jednak twierdził, iż obraz Szatowa już w samym zamyśle stanowił krytykę nacjonalizmu w Rosji:

> Już w *Biesach* widzimy ostrą ironię wobec tych, którzy chylą czoło przed narodem tylko za to, że jest to naród, i cenią prawosławie jako atrybut rosyjskiej narodowości[13].

Nie wszyscy jednak tak sądzili jak Sołowjow; wielu krytyków – powtórzmy – utożsamiało bohatera z autorem. Nacjonalizacja chrześcijaństwa dokonana przez Szatowa-Dostojewskiego doczekała się już w 1873 roku słusznej nagany ze strony ateisty i narodnika Nikołaja Michajłowskiego, który w obliczu tezy, że „każdy naród winien mieć swego Boga", przypominał zgodnie z Nowym Testamentem, iż *„dla Boga chrześcijańskiego nie ma Greka, ani Żyda"*:

> Twierdzenie, iż naród rosyjski jest jedynym narodem „bogonoścą" (...) jest tak samo „zuchwałe" jak wyczyny Lamszyna lub Piotra Wierchowieńskiego, który wpuścił mysz za ikonę (...). Granice dobra i zła są tutaj zatarte tak samo jak u Stawrogina, Szygalowa, Wierchowieńskich[14].

Quasi-prawosławny nacjonalizm Dostojewskiego stał się później obiektem surowej krytyki ze strony tych myślicieli rosyjskich, którym bliski był jego chrystocentryzm, ale nie mogli się pogodzić ze skandaliczną nacjonalizacją chrześcijaństwa u autora „Dziennika pisarza". Wspominany Sołowjow napisał w 1891 roku, „iż

[13] *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*, т. III, Брюссель 1966, s. 177.

[14] Н. К. Михайловский, *Литературная критика и воспоминания*, Москва 1995, s. 78.

w żadnym wypadku nie możemy pochwalać napaści Dostojewskiego na «żydów», Polaków, Francuzów i Niemców, na całą Europę, na wszystkie obce wyznania"[15]. W 1914 roku Siergiej Bułgakow też się odniósł wielce krytycznie do ideologii Szatowa, uznając ją za odzwierciedlenie poglądów samego Dostojewskiego. Bóg w ujęciu Szatowa stawał się „atrybutem narodowości" – ten rodzaj religii Bułgakow określił mianem „starotestamentowego albo nawet politeistycznego punktu widzenia, dopuszczającego wielu równoprawnych i zwalczających się bogów":

> Szatow, zaprawdę, okazał się ideologicznym poprzednikiem tego chorobliwego nurtu w rzeczywistości rosyjskiej, w którym nacjonalizm staje ponad religią, a prawosławie staje się najczęściej narzędziem polityki. Taka tendencja obecna była również u Dostojewskiego, który (...) w obrazie Szatowa zobiektywizował artystycznie pokusę biesa nacjonalizmu, ukrytego pod powłoką religijności[16].

Nikołaj Bierdiajew na początku lat dwudziestych XX stulecia napisał, iż w obrazie Szatowa Dostojewski ukazał istotną część swej własnej duszy. „Zdumiewający dialog" między Stawroginem a Szatowem, w którym ten ostatni swą przyszłą wiarę w Boga chciał oprzeć na zaktualizowanej już wierze w Rosję i rosyjski naród, stanowił w oczach Bierdiajewa „demaskację fałszu religijnego narodnictwa", które do idei Boga pragnęło dojść za pośrednictwem idei narodu[17].

I to jest właśnie ten wielki paradoks Dostojewskiego obowiązujący aż do dzisiaj, wielkość i zarazem nędza pisarza i myśliciela. Z jednej strony, umiał genialnie opisać *quasi*-religijny wymiar ateizmu rosyjskiego, z którego przecież pochodzą wielkie tragedie ludzkości XX wieku, ale z drugiej strony – pierwszy z brzegu „ateista" lub „liberał" może jeszcze dzisiaj powiedzieć, że jeśli chrześcijaństwo opisane w całej potwornej krasie w „Dzienniku pisarza" jest „chrześcijaństwem prawdziwym", to lepiej już chyba udać się po naukę do postmodernistów.

---

[15] *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*, т. V, Брюссель 1966, s. 420.

[16] С. Булгаков, *Тихие думы. Из статей 1911–15 гг.*, Москва 1918, s. 23.

[17] Н. А. Бердяев, *Миросозерцание Достоевского*, [w:] *Н. А. Бердяев о русской философии*, Свердловск 1991, т. I, s. 122.

Rola „kantyzmu" w myśli Bierdiajewa

Metodologicznego objaśnienia wymaga już tytuł prezentowanego artykułu, a przede wszystkim cudzysłów, w który wzięto samo pojęcie kantyzmu. Rzecz w tym, iż Nikołaj Bierdiajew (1874–1948) – chociaż w swoich pracach odwoływał się do dzieła Immanuela Kanta w najprzeróżniejszych kontekstach, zarówno polemicznie, jak i apologetycznie – nigdy nie przyswoił sobie kantyzmu jako systemu i nigdy go też jako systemu nie zaakceptował. Napięcie pomiędzy apologią a odrzuceniem wynikało bez wątpienia z aforystycznej niesystematyczności Bierdiajewowskiego myślenia, a zarazem z jego umiejętności twórczego wykorzystywania cudzych idei, które tym samym przestawały być „cudzym słowem" i stawały się punktem odniesienia dla własnego światopoglądu. Tytułowy „kantyzm" nie oznacza przeto nauki Kanta jako takiej, lecz jedynie jej Bierdiajewowską wizję, bardzo zresztą różną w poszczególnych okresach jego twórczej ewolucji. Myśliciel, co warto podkreślić, nie stworzył tutaj żadnego nowego modelu interpretacyjnego, ponieważ rosyjskim ojcem podobnej metody był już Wissarion Bieliński, a na początku XX wieku doprowadził ją do irracjonalnego absurdu Lew Szestow. Przeto, gdy studiujemy myśl rosyjską – a stosunek Bierdiajewa do Kanta ma tutaj charakter modelowy – w pierwszym rzędzie badamy nie filozofów i ich systemy, lecz myślicieli i ich światopoglądy. W tych zaś ostatnich racjonalny system (heglizm, kantyzm) nigdy nie funkcjonuje ani jako centrum, ani jako antycentrum, lecz stanowi wyłącznie apologetyczny lub polemiczny punkt odniesienia. Innymi słowy, „kantyzm" lub „heglizm" na ogół nie są tu kantyzmem ani heglizmem, lecz wizją kantyzmu i wizją heglizmu, bardzo często różną w poszczególnych okresach twórczej ewolucji danego myśliciela.

Co jednak w planie teoretycznym stanowiło pewną słabość myśli rosyjskiej, to na styku teorii z praktyką dawało już bardzo pouczające rezultaty. Myśl rosyjska bowiem charakteryzuje się tym, że dokonał się w niej proces doprowadzenia ideologii do ich ostatecznych granic, a więc dzieło sprawdzenia, co dany ogólny system oznacza dla konkretnej przestrzeni historycznej, dla opisu jej przeszłości, teraźniejszości, a przede wszystkim – dla przewidywania istoty dnia przyszłego. I właśnie w tym kontekście bardzo długa i wieloaspektowa przygoda intelektualna Bierdiajewa z Kantem stanowi ważną kartę z dziejów myśli rosyjskiej. Ta kwestia do dzisiaj nie została należycie opracowana, ponieważ badacze szerszego problemu, „Kant

a Rosja", nie uznali jej za istotną składową swoich badań[1], a interpretatorzy myśli samego Bierdiajewa często odnosili się do poszczególnych opinii rosyjskiego myśliciela, formułowanych w danym okresie twórczości[2]. Naszym punktem odniesienia będzie tu więc przede wszystkim Bierdiajewowski tekst, traktowany jako syntetyczna całość, bo tylko na jego podstawie można prześledzić złożony i wieloaspektowy stosunek rosyjskiego myśliciela do krytycznego dzieła filozofa z Królewca.

W napisanej już u schyłku życia intelektualnej autobiografii *Samopoznanie* nazwisko Kanta zostało przez Bierdiajewa wspomniane prawie trzydzieści razy, czyli dwukrotnie częściej niż nazwisko Hegla, nie mówiąc już o Schellingu, wspomnianym zaledwie cztery razy. Nawet mistyk Jakub Boehme – najważniejszy, jakby się mogło wydawać, niemiecki nauczyciel Bierdiajewa – był tu przywoływany dwa razy rzadziej aniżeli Kant. Spośród myślicieli europejskich jedynie Fryderyk Nietzsche – o którym będzie jeszcze mowa poniżej – był wspominany nieco tylko częściej niż autor *Krytyki czystego rozumu*. Właśnie od tego dzieła młody Bierdiajew rozpoczął swoją lekturę Kanta – z *Samopoznania* wynika, że było to jeszcze w czasach gimnazjalnych w Kijowie[3], gdy przyszły myśliciel miał dopiero czternaście lat[4]. Kant został przez niego uznany, obok Dostojewskiego i Ibsena, za przedstawiciela „filozofii wolności, być może jeszcze nie w pełni konsekwentnie i nie do końca rozwiniętej"[5], i za głosiciela personalizmu (w opozycji do etycznego eudajmonizmu)[6]. Najważniejszy fragment z *Samopoznania* poświęcony Kantowi brzmi następująco:

[1] Mam tu na myśli odpowiednie hasła, *Кант в России*, zamieszczone w dwóch ostatnio wydanych encyklopediach rosyjskiej myśli filozoficznej: 1. *Русская философия. Словарь*, под общей редакцией М. А. Маслина, Москва, издательство „Республика", 1995; 2. *Русская философия. Малый энциклопедический словарь*, отв. ред. А. И. Алешин, Москва, „Наука", 1995. Autorem obu haseł jest A. I. Abramow (w pierwszej encyklopedii we współautorstwie z L. A. Susłową). Por. także: В. А. Капранов, М. А. Чуева, *Кант и русская религиозная философия в конце XIX-начале XX вв.*, [w:] *Вопросы теоретического наследия Иммануила Канта*, Калининград 1979, вып. 4, s. 94–98; В. Н. Дуденков, *Кант, неокантианство и „русский духовный ренессанс"*, [w:] *„Критика чистого разума" Канта и современность*, Рига 1984; А. В. Ахутин, *София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)*, [w:] *Россия и Германия. Опыт философского диалога*, Москва 1993, s. 207–247; *Кант и философия в России*, Москва 1994; А. И. Абрамов, *Кантианство в русской университетской философии*, „Вопросы философии", 1998, nr 1, s. 58–69.

[2] Ważny wyjątek stanowi fragment II tomu pięciotomowej monografii o Bierdiajewie autorstwa Wolfganga Dietricha, zatytułowany *Kant – Person und transcendentales Bewußtsein*, oparty zarówno na wypowiedziach późnego Bierdiajewa z *Zarysu metafizyki eschatologicznej* (*Опыт эсхатологической метафизики*, 1947) i *Samopoznania* (*Самопознание*, ed. pośmiertna 1949), apologetycznych względem Kanta, jak i krytycznych wypowiedziach o niemieckim filozofie z wczesnej *Filozofii wolności* (*Философия свободы*, 1911). – W. Dietrich, *Provokation der Person. Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens*, t. II: *Partners des Denkens I*, Gelnhausen–Berlin 1975, s. 3–16.

[3] Н. Бердяев, *Самопознание (опыт философской автобиографии)*, Paris 1983, s. 23.

[4] Ibidem, s. 50; 101; por. W. Dietrich, *Provokation der Person...*, t. II, s. 3. Bierdiajew wyrażał zarazem radość, że Kanta i Schopenhauera poznał wcześniej niż pisarzy kierunku materialistycznego (Herberta Spencera i Fryderyka Engelsa). – Н. Бердяев, *Самопознание...*, s. 106.

[5] Ibidem, s. 63.

[6] Ibidem, s. 75.

Хотя я никогда не был философом школы, но в философии я все-таки более всего прошел школу Канта, самого Канта более, чем неокантианцев. Я никогда не был кантианцем в строгом смысле, как не был толстовцем, марксистом или ницшеанцем. Но что-то от Канта осталось у меня на всю жизнь, и теперь я это чувствую более, чем когда-либо. Я был первоначально потрясен различием мира явлений и мира вещей в себе, порядка природы и порядка свободы, так же как признанием каждого человека целью в себе и недопустимостью превращения его в средство. У меня были разные периоды в отношении к Канту. (...) Многое в Канте мне было изначально чуждо. Я совершенно отрицательно всегда относился к этическому формализму Канта, к категорическому императиву, к закрытию вещей в себе и невозможности, по Канту, духовного опыта, к религии в пределах разума, к крайнему преувеличению значения математического естествознания, соответствующего лишь одной эпохе в истории науки[7].

W powyższym cytacie, jak w żadnym innym fragmencie z rosyjskiego myśliciela, zostały zawarte wszystkie jego najważniejsze spostrzeżenia o nauce Kanta. Trzeba jednak zauważyć, że ów osąd był już dokonywany z punktu widzenia późnego Bierdiajewa, który nie zawsze umiał i chciał opisywać swój niegdysiejszy stosunek do konkretnej idei i filozoficznego systemu. Ocena, najczęściej nie oddzielona od momentu opisu, dokonywała się tu zawsze z pozycji aktualnego światopoglądu. Przeto podczas procesu rekonstrukcji stosunku Bierdiajewa do Kanta w różnych okresach jego twórczej biografii nie można polegać wyłącznie na opiniach z *Samopoznania*, bo one mogą tu odgrywać jedynie rolę pomocniczą. Najważniejszym zaś świadectwem i punktem odniesienia są inne teksty Bierdiajewa, publikowane w latach 1901–1996[8]. Stosunek Bierdiajewa do Kanta wyglądał różnie w sześciu wydzielonych przez nas z tego punktu widzenia okresach jego twórczej działalności.

I. O okresie pierwszym, młodzieńczym (1888–1894), nie wiemy zbyt wiele i musimy tu polegać na autorskich opiniach z *Samopoznania*. Bierdiajew twierdzi, że – prócz wspominanej powyżej fascynacji ideą wolności u Kanta – już wówczas pojawił się u niego moment polemiczny względem kantyzmu. Ceniąc etycyzm niemieckiego filozofa, przyszły myśliciel rosyjski chciał połączyć „racjonalny obowiązek" z „moralnością serca" – młodzieńczy artykuł Bierdiajewa pt. *Moralność obowiązku i moralność skłonności serca* (*Мораль долга и мораль сердечного влечения*) został mu skonfiskowany podczas rewizji przez policję, a następnie bezpowrotnie zaginął[9].

[7] Ibidem, s. 107–108.

[8] Mam tu na myśli jego pierwszą książkę *Subiektywizm i indywidualizm w filozofii społecznej. Krytyczny esej o N. K. Michajłowskim* (*Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический етюд о Н. К. Михайловском*, 1901) oraz pracę pt. *Prawda i objawienie. Prolegomena do krytyki Objawienia* (*Истина и откровение. Пролегомены к критике Откровения*, publ. franc. 1954, ros. 1996).

[9] Н. Бердяев, *Самопознание...*, s. 108.

II. W drugim, marksistowskim[10], okresie (1895–1901) Bierdiajew napisał pracę *Subiektywizm i indywidualizm w filozofii społecznej* (opubl. 1901), którą w *Samopoznaniu* słusznie określił jako „próbę syntezy marksizmu w krytycznej formie z idealistyczną filozofią Kanta i częściowo Fichtego". Kantyzm posłużył mu tutaj jako oręż przeciwko subiektywizmowi i indywidualizmowi narodnickiej filozofii społecznej Nikołaja Michajłowskiego. To, co w późniejszym okresie będzie Bierdiajewa od Kanta odstręczało (racjonalizm i kult nauki), tutaj zostało uznane za oręż marksistowskiego obiektywizmu przeciwko narodnickiej subiektywizacji świata. Rosyjski „krytyczny marksista" pisał w duchu antypsychologizmu i antypozytywizmu:

> Понятие объективности впервые получает глубокий смысл в философии Канта. Только трансцендентальная философия обосновывает познавательный объективизм. Объективное для нее значит общеобязательное, имеющее всеобщую применимость (allgemeingültig). Это понятие находится в центре кантианской философии и отвечает на вопрос о ценности, а не происхождения нашего познания. Величайшая историческая заслуга Канта сводится к тому, что он открыл незыблемые основы общеобязательного, т. е. объективно-ценного, в трансцендентальной апперцепции. Мы категорически утверждаем, что если признать вместе с эмпириками существование лишь одного психологического сознания, черпающего все свое содержание из опыта, то рушится все общеобязательное в познании, следовательно, все объективное, и мы приходим к скептическому субъективизму[11].

III. W trzecim okresie, w którym Bierdiajew porzucał marksizm na rzecz idealizmu, rozumianego na początku w duchu kantowsko-nietzscheańskim, najważniejszy jest artykuł pt. *Problem etyczny w świetle idealizmu filozoficznego* (*Этическая проблема в свете философского идеализма*), opublikowany w światopoglądowym zbiorze *Problemy idealizmu* (*Проблемы идеализма*, 1902). Autorami tego zbioru, który stał się w Rosji pierwszym manifestem przyszłych filozofów-wiechowców[12], byli jeszcze m.in.: Siergiej Bułgakow, bracia Jewgienij i Siergiej Trubieccy, Siemion Frank, Paweł Nowgorodcew, Piotr Struwe. Tekst Bierdiajewa został opatrzony czteroczęściowym mottem – dwa pierwsze cytaty pochodziły z *Krytyki czystego rozumu* i *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kanta, a dwa następne z *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego. Kantowskim „*Der bestirnte Himmel über mich, und das moralische Gesetz in mir...*"

---

[10] Trzeba nadmienić, że Bierdiajew nigdy nie był marksistą ortodoksyjnym i nigdy też nie przyjął marksizmu jako systemu. W napisanym w późniejszym okresie liście do Siemiona Wiengierowa stwierdzi: „После вступления в университет я постепенно начал переходить к марксизму, который тогда выступил с особенной силой. Маркс и марксистская литература оказали определяющее влияние на мое общественное развитие... но я никогда не соединял марксизма с материализмом". – Cyt. za: Н. К. Дмитриева, А. П. Моисеева, *Философ свободного духа. Николай Бердяев – жизнь и творчество*, Москва 1993, s. 10.

[11] Н. Бердяев, *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический етюд о Н. К. Михайловском*, С.-Петербург 1901, s. 20–21.

[12] М. А. Колеров, *Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от „Проблем идеализма" до „Вех", 1902–1909*, Санкт-Петербург 1996, s. 12–59.

myśliciel rosyjski starał się podbudować frazę Nietzschego o nadczłowieku: „*Ich lehre euch den Übermenschen*"[13]. To paradoksalne zestawienie nazwisk znów dokonywało się w duchu światopoglądowej metody Bierdiajewa, zgodnie z którą, to nie zewnętrzny system filozoficzny określa wewnętrzną istotę obrazu świata interpretatora, lecz odwrotnie – tenże światopogląd ma prawo dowolnie czerpać ze skarbnicy idei europejskich. Kantyzm był teraz dla Bierdiajewa, podobnie jak w okresie „krytycznego marksizmu", potwierdzeniem obiektywizmu, ale ten nowy światopoglądowy obiektywizm miał już teraz wymiar teistyczny. Rosyjski myśliciel dowodził, że pojęcie kantowskiego „obowiązku" (powinności) odnosi się do świata transcendentnego, w którym mają zostać przezwyciężone wszelkie antynomie, obowiązujące w immanentnym świecie empirycznym. Innymi słowy, Kantowska „czysta idea powinności" symbolizowała w wykładzie ówczesnego Bierdiajewa protest „przeciw rzeczywistości w imię ideału, przeciw aktualnej moralności w imię moralności wyższej, przeciw złu w imię dobra"[14]. Rosyjski myśliciel oddzielał kantyzm od pozytywizmu, ewolucjonizmu i marksizmu, którym zarzucał, że „oddawały hołd Bogu konieczności zamiast Bogu wolności"[15], a także od utylitaryzmu i hedonizmu, które bezskutecznie poszukiwały etycznego celu człowieka w sferze empiryczno-socjalnej[16]. Tymczasem wedle Bierdiajewa obiektywne (niezmienne) idee wolności, dobra, prawdy były wrodzone człowiekowi jako istocie stworzonej na obraz i podobieństwo Boga – tutaj właśnie myśliciel dostrzegał „ścisły związek etyki z metafizyką, a ostatecznie z religią"[17]. Główną zasługę Kanta Bierdiajew widział w tym, że z jednej strony umiał on dostrzec wartość absolutną w człowieku, jako celu jego moralnej działalności, a z drugiej – uznawał osobę ludzką za istotę dążącą ku ponadempirycznej „świętości". W dziele Kanta – jak to nie bez racji przedstawiał jego rosyjski interpretator — humanizm podawał rękę transcendentnej religii[18].

[13] *Проблемы идеализма. Сборник статей*, под редакцией П. И. Новгородцева, Москва 1902, s. 91.

[14] Ibidem, s. 94.

[15] Ibidem, s. 103.

[16] Ibidem, s. 98–104.

[17] Ibidem, s. 104–105.

[18] Por. ibidem, s. 104–106. Bierdiajew twierdził, że Kantowska „gnoseologia krytycznego idealizmu otwiera szeroko drzwi dla wolnej twórczości moralnej ludzkiego ducha" (s. 98). Tutaj następowała próba syntezy Kanta z Nietzschem, którego Bierdiajew traktował nie jako przeciwnika Boga w ogóle, lecz wyłącznie jako wroga Boga mieszczańskiego i oponenta zafałszowanego historycznego chrześcijaństwa (s. 119–127). Polski badacz w swej analizie artykułu *Problem etyczny w świetle idealizmu filozoficznego* napisał: „Można zadumać się widząc Kanta, Nietzschego i chrześcijaństwo jako sojuszników. Ale też Bierdiajew nie obawiał się paradoksów". – M. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 53. Dodajmy, że podobne rozumienie myśli Nietzschego stanowiło fundament światopoglądu Bierdiajewa również w następnych okresach jego twórczości. Jeden ze współtwórców *Problemów idealizmu*, Siergiej Trubieckoj – który jako uczeń Władimira Sołowjowa nie mógł zaakceptować świata idei autora *Tako rzecze Zaratustra* – stwierdził po publikacji zbioru, że gdyby wiedział o Bierdiajewowskiej apologii Nietzschego, to nigdy nie wystąpiłby razem z nim w jednym światopoglądowym manifeście. – Н. Бердяев, *Самопознание...*, s. 149. Jednak jeszcze bardziej nietzscheański był tu artykuł Siemiona Franka pt. *F. Nietzsche i etyka «miłości do odległego»* (*Фр. Ницше и этика любви к дальнему*), interpretujący dzieło autora *Zaratustry* w duchu etycznego idealizmu. – Por. С. Л. Франк, *Биография П. Б. Струве*, Нью-Йорк 1956, s. 28–29.

IV. Okres czwarty, w którym powstała *Filozofia wolności* (*Философия свободы*, 1908–1911) – w późniejszym czasie Bierdiajew będzie oceniał tę swoją pracę raczej surowo[19], ale mimo to stanowiła ona bardzo istotny etap w jego ewolucji ideowej. Autor poszedł tutaj śladami Iwana Kiriejewskiego, Aleksieja Chomiakowa i młodego Władimira Sołowjowa, starając się dowieść kryzysu filozofii zachodniej, która w jego oczach zabrnęła w ślepy zaułek abstrakcyjnego racjonalizmu. Nadal walcząc o obiektywizm bytu i wartości, Bierdiajew uznał teraz Kanta za swojego głównego przeciwnika ideowego. Kantyzm stanowił obecnie dla niego apogeum europejskiego racjonalizmu, w którym została zerwana więź pomiędzy poznawanym obiektem a poznającym podmiotem. Posługujący się kategoriami *ratio* „poznający europejski podmiot" był, jest i będzie całkowicie bezsilny w wielkim dziele poznania Boga, człowieka i historii. Racjonalizm w swej skrajnej wersji poddał nawet w wątpliwość samo istnienie bytu, dochodząc do meonizmu, który dla Bierdiajewa był równoznaczny z epistemologicznym solipsyzmem, traktującym poznawany świat jako królestwo złudzeń, i swe istnienie zawdzięczał przede wszystkim Kantowi[20]. Konkluzja Bierdiajewa brzmiała, iż filozofia, która ostatecznego kryterium prawdy poszukuje wyłącznie wewnątrz podmiotu poznającego, traci zarazem wszelki związek z życiem (bytem obiektywnym). Szczególny sprzeciw rosyjskiego myśliciela wywoływał pochodzący od Kartezjusza racjonalistyczny krytycyzm, który swe apogeum osiągnął w dziele Kanta, a na początku XX wieku odnalazł wyznawców pośród neokantystów[21]. Ten nowożytny krytycyzm, który zajmował się głównie teorią poznania, w oczach Bierdiajewa był złym produktem protestanckiego indywidualizmu[22]. Najważniejszy przedstawiciel tego nurtu, Kant, został przez niego uznany za głosiciela „filozofii czysto policyjnej", która w przeciwieństwie do „filozofii mistycznej" Antyku i Średniowiecza zatraciła swój sakramentalny charakter, czyli zerwała związek z Bożą łaską[23]. Warto zauważyć, że podobnymi przeciwnikami abstrakcyjnego („policyjnego") racjonalizmu byli na gruncie rosyjskim nie tylko słowianofile, młody Sołowjow i Fiodor Dostojewski, lecz także Nikołaj Gogol, który w 1846 roku pisał o „policyjnej funkcji rozumu" i twierdził, że istnieje zdolność poznawcza o wiele wyższa, którą może nam dać jedynie Chrystus"[24]. Podobnie młody Piotr Czaadajew określał Kanta mianem „apologety rozumu Adamowego"[25], czyli

[19] Н. Бердяев, *Самопознание*..., s. 113.

[20] Н. А. Бердяев, *Философия свободы. Смысл творчества*, Москва 1989, s. 18. Podobnie sądził wówczas Władimir Ern, który jedno ze źródeł meonizmu („filozofii immanentnej" w wykonaniu Wilhelma Schuppego i Richarda von Schubert-Solderna) dostrzegał w kantyzmie. – В. Ф. Эрн, *Сочинения*, Москва 1991, s. 47–48; por. G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 391–392.

[21] Н. А. Бердяев. *Философия свободы*..., s. 19.

[22] Ibidem, s. 73.

[23] Ibidem, s. 19.

[24] Н. В. Гоголь, *Духовная проза*, Москва 1992, s. 94. Por. R. Łużny, *Mikołaj Gogol w kręgu problemów etyki i religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne", 1994, t. XIII, s. 83–94.

[25] „Литературное наследство", 1935, t. 22–24, s. 11. Por. powyżej, s. 10.

umysłu człowieka skażonego grzechem pierworodnym. Tropem Gogola i Czaadajewa – jakkolwiek bez powoływania się na nich – poszedł Bierdiajew, gdy napisał, że Kant postawił człowieka wobec otchłani pustki i nakazał mu w „subiektywny sposób odbudowywać byt utracony na sposób obiektywny". Zdaniem ówczesnego Bierdiajewa, filozofia Kanta była dziełem człowieka porzuconego przez transcendencję, człowieka pozostawionego samemu sobie, a kantyzm był całkowicie sprzeczny z chrześcijańskim obrazem świata[26]. Tak właśnie wyglądała niezwykle surowa ocena kantyzmu, przedstawiona przez Bierdiajewa w *Filozofii wolności*.

V. Okres piąty od *Sensu twórczości* do emigracji (1912–1922) – stosunek do Kanta w tym czasie był uwarunkowany zarówno przełomem w myśli samego Bierdiajewa, jak i ważnymi wydarzeniami historycznymi, szczególnie wybuchem antyniemieckich nastrojów w Rosji w obliczu wojny z Niemcami. Ówczesne Bierdiajewowskie opinie o Kancie miały przeważnie charakter krytyczny. Po pierwsze, myśliciel rosyjski wyrażał wielką niechęć wobec Kanta jako Niemca, co było nader charakterystyczne dla światopoglądu ówczesnych idealistów moskiewskich. W roku wybuchu wojny Władimir Ern pisał o Kancie jako o poprzedniku niemieckiego militaryzmu, a mowa Erna *Od Kanta do Kruppa* (1914) uzyskała aprobatę Bierdiajewa w eseju *Religia germanizmu* (*Религия германизма*, 1916). Ernowski schemat „od Kanta do Kruppa", pomimo że miał bardzo uproszczony i polemiczny charakter, wydał się Bierdiajewowi znacznie „bardziej słuszny" aniżeli pogląd odrzucający wszelkie związki pomiędzy „Niemcami wielkich myślicieli, mistyków, poetów i muzyków" a „Niemcami materialnymi, militarnymi, industrialnymi, imperialnymi"[27]. W głównym dziele tego okresu pt. *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka* (*Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, 1916), Bierdiajew pozwolił sobie nawet na uwagę, że Niemcy – w tym Luter i Kant – są nowożytnymi barbarzyńskimi indywidualistami, którzy zatracili łączność z kulturą starożytnej Grecji i Rzymu:

> Вступление германской расы на арену европейской истории было вторжением потока северной варварской крови в культурную латинскую кровь Запада. Германская раса – варварская, не имеющая кровной преемственной культурной связи с античным миром. Индивидуализм германской Реформации был варварским индивидуализмом в отличие от культурного итальянского Возрождения. Лютер и Кант – великие варвары[28].

Oprócz podobnych impresji, które stanowiły bezpośrednią pochodną nastrojów antyniemieckich w Rosji, Bierdiajew w *Sensie twórczości* zawarł jednakże taką krytykę Kanta, która zachowała swą moc aż do końca życia rosyjskiego myśliciela. Z punktu widzenia własnej podmiotowej „filozofii twórczości" krytykował „nauko-

[26] Н. А. Бердяев, *Философия свободы...*, s. 32–33.

[27] Н. Бердяев, *Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности*, Москва 1990, s. 167–168.

[28] Н. А. Бердяев, *Философия свободы...*, s. 525.

wość" Kanta i określał kantyzm mianem „filozofii grzechu", która składa pokłon kosmicznej konieczności i objawia bojaźń w trudnej walce o wolność człowieka[29]. Refleksja i zwątpienie, nad czym Bierdiajew ubolewał, u Kartezjusza i Kanta zostały wyniesione do rangi cnoty filozoficznej, a racjonalna etyka niemieckiego filozofa – podobnie jak etyczny tołstoizm – została podporządkowana zamierzchłej i nietwórczej „moralności starotestamentowej"[30].

Jednak we wspomnianym *Sensie twórczości* Kant doczekał się również pochwały w duchu nowej „filozofii twórczości" Bierdiajewa. „Kopernikański przewrót" w antropologii i historiozofii rosyjskiego myśliciela polegał na odrzuceniu wizji dziejów jako „odkupienia grzechu pierworodnego" na rzecz historii jako „ósmego dnia stworzenia". W *Filozofii wolności* myśliciel rozważał o zależnościach pomiędzy Bogiem a człowiekiem i jego historią jeszcze w duchu tradycyjnego chrześcijaństwa i właśnie z tego punktu widzenia krytykował Kantowski „epistemologiczny subiektywizm", który miał prowadzić do zaprzeczenia realności bytu. W *Sensie twórczości* Bierdiajew zerwał już nieodwołalnie związki z chrześcijańską, zarówno prawosławną, jak i katolicką, ortodoksją, a historia stała się w jego aforystycznym wykładzie „zbiorową antropodyceą". Myśliciel pisał, że w Bogu istnieje tragiczna pustka, którą może zapełnić tylko wolny człowiek[31]. Teologia tradycyjna zajmowała się do tej pory teodyceą, czyli próbą usprawiedliwienia Boga w obliczu istnienia zła w świecie. Bierdiajew zaś podjął się stworzenia antropodycei jako próby usprawiedliwienia człowieka poprzez jego historyczną twórczość[32] („chrystologię człowieka, będącą odwrotną stroną antropologii Chrystusa")[33]. Proces historyczny był tu traktowany jako ósmy dzień stworzenia, w którym podmiotem tworzącym stawał się człowiek[34] jako „mały Bóg"[35]. Z tego właśnie punktu widzenia Bierdiajew napomykał, że nie powinno się zaprzeczać znaczeniu Kanta, który „przezwyciężył pasywność starych metafizyków", i dodawał, że „przejście od poznawczej szczęśliwości Tomasza z Akwinu do tragedii poznania u Kanta" było niezwykle owocne dla dalszych dziejów refleksji nad istotą człowieczej egzystencji[36]. Podobna teza była już całkowicie zgodna z duchem światopoglądu późnego Bierdiajewa, który twierdził, że rozpoczęta dziełem Kartezjusza filozofia nowych czasów „była w pewnym sensie bardziej chrześcijańska aniżeli średniowieczna tradycja scholastyczna"[37].

[29] Ibidem, s. 262–263; 279.

[30] Ibidem, s. 282; 461.

[31] Ibidem, s. 356.

[32] Ibidem, s. 261.

[33] Ibidem, s. 315.

[34] Ibidem, s. 364.

[35] Ibidem, s. 519; por. G. P r z e b i n d a, *Spór o Boga...*, s. 391–435 (fragmenty: *Historia jako odkupienie grzechu*; *Wykład antropodycei*).

[36] Н. А. Б е р д я е в, *Философия свободы...*, s. 270; 283.

[37] Н. Б е р д я е в, *Самопознание...*, s. 118. Por. Ф. А. С т е п у н, *Учение Николая Бердяева о познании*, [w:] *Н. А. Бердяев: pro et contra*, Санкт-Петербург 1994, s. 483–500.

VI. Okres szósty, emigracyjny (1923–1948) – w najważniejszych dziełach Bierdiajewa powstałych na wygnaniu nazwisko Kanta znów pojawiało się bardzo często w kontekstach polemicznych i apologetycznych. Jednakże zarówno w krytyce Kanta, jak i w jego apologii były już teraz obecne nowe motywy, które pozwalają lepiej zrozumieć stosunek dojrzałego Bierdiajewa do nauki myśliciela z Królewca. Spośród prawie dwudziestu książek wydanych na emigracji, na uwagę zasługuje pięć prac powstałych w latach 1927–1947: *Filozofia wolnego ducha. Problematyka i apologia chrześcijaństwa* (*Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*, 1927–1928), *O misji człowieka. Próba etyki paradoksalnej* (*О назначении человека. Опыт парадоксальной этики*, 1931), *Ja i świat przedmiotów. Zarys filozofii samotności i wspólnoty* (*Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения*, 1934), *O niewolnictwie i wolności człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, (*О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии*, 1939), *Zarys metafizyki eschatologicznej. Twórczość i obiektywacja* (*Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*, 1947).

1. W fundamentalnej *Filozofii wolnego ducha* Bierdiajew najpierw skrytykował kantowski „symbolizm". W rozdziale *Symbol, mit i dogmat* myśliciel rosyjski rozróżnił dwie wersje symbolizmu – idealistyczną i realistyczną. Wbrew tradycji Bierdiajew przydawał pozytywne znaczenie „realizmowi", który uznawał istnienie świata transcendentnego. Krytykował zaś „idealizm", dla którego zawsze istniała nieprzekraczalna granica między światem transcendentnym a immanentnym[38]. Takie pojmowanie „realizmu" było obecne u Bierdiajewa co najmniej od czasów *Filozofii wolności*, z tym, że tam przeciwstawiał go nie „idealizmowi", lecz „racjonalizmowi filozoficznemu" (co ma jednak wyłącznie drugorzędne znaczenie terminologiczne). Pisał wtedy, że ten, kto wybiera kantyzm i odrzuca chrześcijański realizm, jest racjonalistą do szpiku kości. Istnieje bowiem głęboka i nieprzezwyciężalna sprzeczność pomiędzy racjonalizmem filozoficznym a religijnym. Podczas gdy ten pierwszy nie wychodzi poza krąg idei, myślenia, intelektualizmu i rozsądku, to ten drugi żyje w królestwie bytu, realności, w integralnym istnieniu ducha[39]. W *Filozofii wolnego ducha* Kantowskiemu „symbolizmowi duchowej samotności współczesnego człowieka", oderwanego od „głębin bytu" i pogrążonego w „subiektywnym świecie", Bierdiajew

[38] Н. А. Бердяев, *Философия свободного духа*, Москва 1994, s. 51.

[39] Н. А. Бердяев. *Философия свободы...*, s. 33. Takie pojmowanie realizmu można odnaleźć już u Dostojewskiego, walczącego z naturalizmem ludzi lat sześćdziesiątych XIX wieku. Dostojewski uważał za „realistę" swojego ulubionego bohatera Aloszę Karamazowa. – Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, t. XIV: *Братья Карамазовы. Книги I–X*, Ленинград 1976, s. 24–25. Dla autora *Idioty* realne było przede wszystkim „życie duchowe", oznaczające ideał moralnego piękna Chrystusa. – Ibidem, t. XXIX, кн. II: *Письма 1875–1877*, Ленинград 1986, s. 85–86.

przeciwstawiał „symbolizm średniowieczny" jako wyrażenie łączności człowieka z Bogiem[40]. W poszukiwaniu „wolności Bożej" niemiecki idealizm (Kant, Fichte, Hegel) zatracił, zdaniem Bierdiajewa, „wolność ludzką"[41].

2. W *Samopoznaniu* Bierdiajew napisał, że już w okresie młodzieńczym był „antykantystą" w dziedzinie etycznej, ponieważ była mu obca „moralność obowiązku" – przeciwstawiał jej „moralność skłonności serca". Te właśnie intuicje uzyskały najbardziej dojrzały wyraz w książce *O misji człowieka. Próba etyki paradoksalnej*[42]: „Кант отрицает нравственный опыт в своей этике, хотя у него самого он был, как и у всякого настоящего философа. Этика не может быть только познавательной философской дисциплиной, она есть также нравственно-духовный опыт"[43]. Etyka zarówno Kanta, jak i jego ucznia Hermanna Cohena ma charakter „judaistyczny", czyli stanowi moralność formalną i jurydyczną[44], która uznaje wyłącznie istnienie „moralno-rozumnej natury" i przez to „poniża samego człowieka"[45]. Kantowskiej „etyce prawniczej" Bierdiajew przeciwstawiał ewangeliczną „etykę odkupienia"[46], a wysoko ponad nimi stawiał swą własną „etykę twórczości", która różni się od obu pierwszych tym, że „moralne zadanie jest dla niej niepowtarzalnym indywidualnym i twórczym zadaniem"[47]. Zdaniem Bierdiajewa, elementy takiej etyki zostały już zawarte w dziele Dostojewskiego, Nietzschego i Kierkegaarda[48].

3. Jednakże w opublikowanej w 1934 roku pracy *Ja i świat przedmiotów* Bierdiajew zajmował się już głównie apologią Kanta. Jego wielką zasługę widział w tym, że umiał on opisać różnorakie antynomie, w jakie nieuchronnie wpada ludzki ograniczony rozum[49]. Niemiecki idealizm, który rozpoczął się od Kanta, zadał wielki i sprawiedliwy cios „obiektywnej greckiej i scholastycznej filozofii". Bierdiajew pisał – wbrew swej dawnej opinii z *Filozofii wolności* – że Kant nie zakwestionował „istnienia bytu", lecz tylko odrzucił „naiwne realistyczne przekonanie, iż świat przedmiotów jest bytem, a byt jest światem przedmiotów"[50]. Po Kancie nie ma już powrotu do „starej metafizyki typu substancjalnego, która poszukiwała bytu w przedmiocie"[51]. Kantyzm zaś – pozbawiony naturalnie elementów naukowo-logicznych – stanowił już wtedy dla Bierdiajewa stopień przechodni ku filozofii egzystencjalnej typu kierkegaardowskiego[52].

---

[40] Н. А. Бердяев, *Философия свободного...*, s. 51–52.
[41] Ibidem, s. 105.
[42] Н. Бердяев, *Самопознание...*, s. 108.
[43] Н. А. Бердяев, *О назначении человека*, Москва 1993, s. 31.
[44] Ibidem, s. 58.
[45] Ibidem, s. 82.
[46] Ibidem, s. 102.
[47] Ibidem, s. 121.
[48] Ibidem, s. 123.
[49] Ibidem, s. 236.
[50] Ibidem, s. 243–245.
[51] Ibidem, s. 249.
[52] Ibidem, s. 251.

4. W pracy *O zniewoleniu i wolności człowieka* Bierdiajew napisał, że jest mu obcy wszelki monizm i optymistyczny ewolucjonizm (heglizm, fichteanizm, schellingianizm), a „dualizm Kanta i pesymizm Schopenhauera stoją znacznie bliżej prawdy". Tutaj też rosyjski myśliciel zawarł bardzo pomocną dla badaczy refleksję o wpływie kantyzmu na jego własną myśl: „Хотя в молодые годы я был близок к кантианству, но никогда не разделял философии Канта (...) сколько нибудь целостно. С Кантом я даже боролся. Но есть определяющие идеи, которые в той или иной форме присутствовали на протяжении всего моего философского пути. Мне особенно близок дуализм Канта, кантовское различение царства свободы и царства природы, кантовское учение о свободе умопостигаемого характера и кантовские волюнтаризм, взгляд на мир явлений, как отличный от того подлинного мира, который он неудачно назвал миром вещей в себе. (...) Дальше идут различия. Кант закрыл путь познания подлинного мира существования, отличного от мира явлений, в его философии почти совершенно отсутствует категория духа"[53]. W tej dziedzinie różnica pomiędzy Kantem a Bierdiajewem polegała na tym, że podług niemieckiego myśliciela sens poznania polegał na racjonalizacji „świata wtórnego i nieautentycznego", czyli „fenomenu", podczas gdy dla Bierdiajewa prawdziwe poznanie miało charakter irracjonalny i powinno dotyczyć nieracjonalnego noumenu, czyli „autentycznego bytu, który nie jest poznawany za pomocą pojęć"[54]. Podobieństwo zaś wynikało przede wszystkim z faktu, że Kant określił filozofię obiektywnego bytu mianem „iluzji transcendentalnej" (niem. *Schein*), wywierając przez to wpływ na „egzystencjalizm" Bierdiajewa, różny jakościowo od filozofii Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i Jacques'a Maritaina[55].

5. Nie było przeto dziełem przypadku, że swoją najważniejszą książkę *Zarys metafizyki eschatologicznej* (1947) Bierdiajew rozpoczął od apologii Kantowskiej „filozofii ja", opozycyjnej względem tradycyjnej „filozofii świata"[56]: „Великое открытие Канта, разрезывающее всю историю человеческой мысли на две части, заключается в том, что нельзя переносить на вещи в себе, на нумены, то, что относится лишь к явлениям, к феноменам". W swojej walce z racjonalistyczną „obiektywacją" (uprzedmiotowieniem osoby) Bierdiajew rozwijał swoją personalistyczną „filozofię twórczości", czyniąc teraz z podmiotowej filozofii Kanta główny oręż zarówno przeciwko obiektywnej naturze, jak i subiektywistycznemu psychologizmowi[57]. Oddając pokłon niemieckiemu protestanckiemu indywidualizmowi, rosyjski myśliciel odważył się stwierdzić, że średniowieczna filozofia katolicka („na-

[53] Н. Бердяев, *О рабстве и свободе человека*, Paris 1972, s. 12–13.

[54] Н. Бердяев, *Самопознание...*, s. 110.

[55] Ibidem, s. 110–111; 306; 332.

[56] Н. Бердяев, *Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация)*, Париж 1947, s. 14–15.

[57] Ibidem, s. 18.

turalistyczna scholastyczna metafizyka" św. Tomasza z Akwinu) była „mniej chrześcijańska aniżeli filozofia Hegla, nie mówiąc już o Kancie"[58]. Kant nie zaprzeczył możliwości stworzenia metafizyki, ponieważ uczynił możliwym przejście do „metafizyki egzystencjalnej" („porządek wolności" jest tożsamy z *Existenz*, która „broni świata wolności przed władzą zjawisk")[59].

*

Mówiąc najogólniej, jeszcze przed napisaniem *Sensu twórczości*, czyli w okresie wyznawania antypsychologicznego obiektywizmu, stosunek Bierdiajewa do Kanta zmieniał się w zależności od faktu, który z motywów kantyzmu był wówczas przez niego uznawany za dominantę systemu filozofa z Królewca. We wczesnych pracach za centrum i podstawę nauki Kanta uznawał Bierdiajew „powszechność i ogólność" (Allgemeingültigkeit) i w ten sposób kantyzm raz stawał się u niego potwierdzeniem obiektywizmu socjologicznego (*Subiektywizm i indywidualizm w filozofii społecznej*), a następnym razem – potwierdzeniem obiektywnego istnienia wartości idealnych: dobra, piękna, prawdy, sprawiedliwości, wolności (*Problem etyczny w świetle filozoficznego idealizmu*). W *Filozofii wolności* Bierdiajew nadal walczył z psychologizmem i solipsyzmem, tym razem już z pozycji tradycyjnego chrześcijańskiego teizmu – zmienił się też wówczas jego osąd nauki Kanta. Dominantą kantyzmu nie była już, jego zdaniem, „powszechność i ogólność", lecz przeciwny im psychologizm, a nawet solipsyzm (meonizm). W obliczu pierwszej wojny światowej Bierdiajew surowo krytykował idealistyczny woluntaryzm Niemców, a Kant stał się wtedy jednym z głównych krytykowanych: „Настоящий, глубокий немец всегда хочет, отвергнув мир, как что-то догматически навязанное и критически не проверенное, воссоздать его из себя, из своего духа, из своей воли и чувства"[60].

Poczynając od *Sensu twórczości*, w którym filozofia stała się jednym z głównym filarów eschatologicznej antropodycei, kantyzm odnalazł już swoje stałe miejsce w światopoglądzie Bierdiajewa. To, co dawniej wywoływało podziw rosyjskiego myśliciela jako miara obiektywizmu, teraz było już surowo krytykowane. To zaś, co czyniło z kantyzmu *filozofię podmiotu*, stawało się stopniowo podstawowym źró-

[58] Jednak tuż po II wojnie światowej Hegel – podobnie jak Kant podczas I wojny – został przez Bierdiajewa uznany za ideologicznego ojca niemieckiego antychrześcijańskiego kultu siły: „Философию германской силы мы находим уже у Фихте и в гораздо большей степени у Гегеля, который наиболее интеллектуально ответствен за манифестацию силы в современной Германии. Культ силы в философии пангерманизма есть отпадение от христианства". – Н. Бердяев, *Истина и откровение. Пролегомены к критикие Откровения*, Санкт-Петербург 1996, s. 170.

[59] Ibidem, s. 20; 33. Nie trzeba dodawać, że nadal zachowała swoją wartość Bierdiajewowska krytyka Kanta jako racjonalisty, który głosił istnienie „czystego rozumu" i „czystej myśli". Rosyjski myśliciel oponował mu w duchu woluntaryzmu Schopenhauera, że „czysta myśl nie istnieje, ponieważ zawsze jest przesycona wolą, emocjami i namiętnościami". – Ibidem, s. 24.

[60] Н. Бердяев, *Судьба России...*, s. 168.

dłem odwołań Bierdiajewa. Najbardziej systematyczne rozważania na temat kantyzmu, które do dzisiaj zachowały obiektywną wartość badawczą, odnajdujemy w najlepszej filozoficznej pracy Bierdiajewa pt. *Zarys metafizyki eschatologicznej*[61].

W „filozofii twórczości" Bierdiajewa niezwykle istotne znaczenie miała teza Kanta, podług której człowiek jest rozdarty pomiędzy „naturą" a „wolnością": „Природа прежде всего для меня противоположна свободе, порядок природы отличается от порядка свободы. В этом отношении мысль Канта сохраняет свое непроходящее значение, хотя он сам не сделал из этой мысли нужных выводов"[62]. Te zaś „odpowiednie wnioski" wyciągał już za Kanta Bierdiajew, którego autorska filozofia twórczości miała jednak znacznie więcej wspólnego z mistyką Mistrza Eckharta i Boehmego, z nietzscheanizmem, schopenhaueryzmem oraz z irracjonalną myślą Kierkegaarda[63] aniżeli z racjonalnym podług swej natury kantyzmem.

[61] Н. Бердяев, *Опыт эсхатологической...*, s. 13–41; 55–68.

[62] Н. Бердяев, *О рабстве...*, s. 80.

[63] Por. K. Stark, *Kierkegaardowskie inspiracje w twórczości Mikołaja Bierdiajewa*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie", 1990, nr 1351, Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne, z. 36, s. 49–58.

Powrót filozofii do Rosji (1989–1992)

Uczniowie Sołowjowa wobec rewolucji

Dla filozofów, uczniów Władimira Sołowjowa, brakło miejsca w Rosji Radzieckiej. We wrześniu-listopadzie 1922 roku nowa władza wyrzuciła z granic kraju większość z nich – powtórzono po prawie dwudziestu wiekach wyczyn cesarza Wespazjana, który w latach sześćdziesiątych I wieku po Chrystusie wypędził z Rzymu filozofów greckich, widząc w ich dysputach zagrożenie dla tronu. Carska Rosja także nie lubiła filozofów. W 1819 roku nominację na kuratora Uniwersytetu Kazańskiego otrzymał niejaki Michaił Magnicki, członek Głównego Zarządu Szkół. W przesłanej drogą pocztową instrukcji sugerował on nauczycielom założonego w 1805 roku uniwersytetu czujność wobec filozofii jako nauki, którą już apostoł Paweł nazwał „czczym oszustwem" (Kol 2, 8). Pomimo że gorliwi profesorowie kazali ów Pawłowy werset wypisać złotymi zgłoskami na specjalnej planszy[1], nie przeszkodziło to rozwojowi myśli w kazańskiej uczelni – pośród jej studentów i nauczycieli odnajdujemy imię twórcy geometrii nieeuklidesowej, Nikołaja Łobaczewskiego (1792–1856).

W 1922 roku filozofów rosyjskich wypędzano z Petersburga drogą morską do niemieckiego wtedy Szczecina, a potem – przez Berlin do Paryża. Pośród wygnanych znajdowali się: Nikołaj Bierdiajew, Siemion Frank, Iwan Iljin, Nikołaj Łosski, Pitirim Sorokin, Fiodor Stiepun, Boris Wyszesławcew. Dzieje filozofii rosyjskiej tworzyły się odtąd na emigracji, tym bardziej, że do Paryża wyemigrował wcześniej Lew Szestow, przez Warszawę trafił tam Dmitrij Mierieżkowski, przez Konstantynopol – Siergiej Bułgakow, *via* Belgrad – Wasilij Zieńkowski. W Pradze znalazł się, uciekając w ten sposób przed rozstrzelaniem, Paweł Nowgorodcew. Wszyscy oni dołączyli do Piotra Struwego, który jako żołnierz Białej Armii zmuszony był wcześniej wyemigrować z Rosji Radzieckiej. Inny pisarz-myśliciel, Wiaczesław Iwanow, opuścił kraj dopiero w 1924 roku, aby zamieszkać w swoim ukochanym Rzymie. Michaił Gerszenzon natomiast, filozofujący filolog, ongiś pomysłodawca i realizator *Drogowskazów* (*Bexu*), choć pozostał w ZSRR aż do śmierci, to zmarł stosunkowo wcześnie, w 1925 roku. Ów rok był już ostatnim, w którym można było opuścić bolszewicką Rosję. Z szansy skorzystali wtedy Gieorgij Fiedotow i Gieorgij Fłorowski – odjechali do Paryża, aby wykładać filozofię w Prawosławnym Instytucie Teologicz-

[1] Н. П. Загоскин, *История императорского Казанского университета за первые сто лет его существования, 1804–1904*, т. III, Казань 1903, s. 348. – Cyt. za: L. Bazylow, *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej*, Warszawa 1986, s. 185.

nym im. św. Siergieja z Radoneża. Siergiej Hessen z kolei wyjechał do Pragi, aby potem przenieść się do Warszawy i do Łodzi, gdzie zmarł w roku 1950 (tam też znajduje się jego archiwum; o Hessenie pisał w Polsce Andrzej Walicki).

O tych myślicielach mądrze powiedział u nas o. Aleksander Hauke-Ligowski: „Choć bowiem w każdym drgnieniu nie przestawali być Rosjanami, nie znaleźli się na wygnaniu. To nie rewolucja ich wygnała, to Sołowjow wprowadził Rosję do Europy, filozofującą, teologizującą, myślącą Rosję uczynił Europą, dlatego jego «synowie» i «wnuki» (...) mogli i mogą owocnie budować w Europie wspólny duchowy dom"[2].

Kto z myślicieli rosyjskich nie wyemigrował lub wcześniej nie umarł (jak np. Władimir Ern, Wasilij Rozanow, Aleksander Łappo-Danilewski, Bogdan Kistiakowski, Jewgienij Trubieckoj), mógł również w Związku Radzieckim postarać się filozofować poza kanonami marksizmu. Płacił jednak za to wolnością (jak Siergiej Askoldow) lub życiem (jak zamęczeni w łagrach Paweł Florenski i Lew Karsawin). Dwaj inni niemarksistowscy myśliciele: Maksim Tariejew i Wiktor Niesmiełow pozostali w ZSRR, ale o ich losie i późniejszej twórczości niewiele wiadomo[3]. Tragiczny los spotkał rosyjskiego fenomenologa, Gustawa Szpieta (o którym będzie mowa poniżej) – dziś nie znamy ani daty, ani miejsca jego śmierci[4].

Realizm socjalistyczny w filozofii

W 1918 roku założono „filozoficzną" Socjalistyczną Akademię Nauk Społecznych (od 1924 r. Akademię Komunistyczną), w trzy lata później – Instytut Czerwonej Profesury. W znamiennym 1922 roku, na „filozoficznym froncie" powstało pismo „Pod znamieniem marksizma". Następnie przypomniano w ZSRR „wielkiego socja-

---

[2] Cytat z jego wstępu do polskiego wydania monografii Sergiusza Sołowjowa *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 16.

[3] Maksim Tariejew (1867–1934) w latach 1918–1927 wykładał filozofię i ekonomię polityczną w Instytucie Prawa w Jarosławiu, następnie w Wojskowej Akademii Elektrotechnicznej w Zagorsku. Wiktor Niesmiełow (1863–1937), badacz św. Grzegorza z Nyssy, był w 1932 roku czasowo uwięziony za „spisek duchowieństwa". [*następna część przypisu dodana w 2002 roku*] Tariejew był „intuicjonistą" tworzącym pod wpływem Bergsona i Nikołaja Łosskiego, oraz chrześcijańskim pesymistą i indywidualistą, nie wierzącym w możliwość urzeczywistnienia zasady chrześcijańskiego państwa, chrześcijańskiej cywilizacji i rodziny. W podobnym pesymizmie utwierdzała go historia prawosławia cerkiewnego w Rosji. – Por. А. И. Бродский, *Михаил Тареев*, Санкт-Петербург 1994. Niesmiełow z kolei uchodzi za prekursora rosyjskiego egzystencjalizmu religijnego. Jego praca *Nauka o człowieku* wywarła wielki wpływ na „antropocentryzm" Nikołaja Bierdiajewa. Ten ostatni podkreślał z uznaniem, iż Niesmiełow „świadomie ugruntowuje antropologię na objawieniu chrześcijańskim i tym samym wychodzi poza ramy oficjalnej filozofii". – Н. А. Бердяев, *Философия свободы. Смысл творчества*, Москва 1989, s. 543. Warto zwrócić uwagę na wartościową polską książkę o Niesmiełowie, autorstwa ks. Stanisława Janusza pt. *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmiełowa*, Lublin 1990.

[4] [*przypis z 2002 roku*] Dzisiaj już wiadomo, że Szpieta rozstrzelano 16 listopada 1937 roku w więzieniu w Tomsku. – *Шпет в Сибири: ссылка и гибель*, Томск 1995, s. 324.

listę" Gieorgija Plechanowa, a Nikołaj Bucharin wydał swój „katechizm marksistowski"[5]. Na razie wszystkie te dzieła, obok „klasyki" nurtu, były traktowane jako kanon marksizmu-leninizmu. Dzięki trzem postaciom: pani Lubow Akselrod (piszącej pod pseudonimem Ortodoks), Aleksandrowi Bogdanowowi (twórcy „socjokreacjonizmu"[6]) oraz Abramowi Deborinowi, możemy mówić, że marksistowska filozofia w ZSRR istniała tylko do roku 1930; potem nie istniała już żadna. W latach dwudziestych miał miejsce zajadły spór pomiędzy mechanicystami (Akselrod) i dialektykami (Deborin). Pierwsi – opierając się na tradycji rosyjskiej szkoły fizjologicznej (Iwan Sieczenow) – chcieli poznawać świat metodami nauk przyrodniczych, drudzy uznawali w tej dziedzinie jedynie dialektykę Hegla. Zmagania długo nie przynosiły nikomu zwycięstwa. Na XV zjeździe partii lider mechanicystów został członkiem KC, a lidera dialektyków wybrano na członka Komisji Rewizyjnej. Gdy jednak u schyłku lat dwudziestych dialektycy ostatecznie pokonali mechanicystów (materializm dialektyczny wziął górę nad materializmem mechanicystycznym), na scenę wkroczyła trzecia siła – partia, w osobach Marka Mitina i Pawła Judina, za którymi ujrzano cień Stalina. Teraz rozgorzała walka na dwóch frontach. Deborinowi i dialektykom zarzucono, że zbyt łagodnie zwalczali mechanicystów oraz że ich nauka miała heglowski, mieńszewicki i trockistowski charakter. Wobec mechanicystów powtórzono zarzut dialektyków: chcieli zredukować filozofię do fizjologii. Nie był to zarzut słuszny, gdyż mechanicyści wcale nie pragnęli tłumaczyć wszystkiego z punktu widzenia mechaniki i fizjologii – występowali jedynie przeciwko ideologii dialektyków, którzy zamierzali także kwestie empiryczne poznawać za pomocą dedukcyjnej metody Hegla.

Tymczasem od 1930 roku w filozofii radzieckiej zwyciężyła „partyjność" (ojca marksizmu rosyjskiego, Plechanowa, skrytykowano za brak podejścia klasowego i „odchylenie mieńszewickie") oraz zwykły obskurantyzm. Tam, gdzie można byłoby wykorzystać osiągnięcia mechanicystów (w psychologii lub genetyce), wprowadzono ideologię dialektyków (Trofim Łysenko). Tam zaś, gdzie bardziej przydatne okazałyby się kategorie dialektyczne (Bóg, dusza, człowiek), posługiwano się redukcjonistyczną metodą mechanicystów. Z marksistowsko-monistycznego punktu widzenia próbowano wyrugować z filozofii jej podstawowe kategorie tradycyjne – „zlikwidowano" podział na ontologię i epistemologię. Kto zaś nadal taki podział uznawał, narażał się na śmiertelne niebezpieczeństwo[7]. W latach dwudziestych zwycięzcy polemik obejmowali „urzędy filozoficzne", a ich przeciwników jedynie odsuwano od stanowisk, w latach trzydziestych przegrywający często znajdowali się w łagrze lub popełniali samobójstwo. Dlatego właśnie „filozofowie" tracili tyle czasu i energii aby dowieść, że to oni prawidłowo rozumieją naukę Marksa–Lenina–Stalina, podczas gdy ich przeciwnicy popełnili „zbrodnię przeinaczenia".

[5] С. В о л ь ф с о н, *Плеханов*, Минск 1924; Н. Б у х а р и н, *Теория исторического материализма*, Москва 1921.

[6] Por. M. S t y c z y ń s k i, *Filozofia społeczna Aleksandra Bogdanowa*, Łódź 1990.

[7] Por. И. Я х о т, *Подавление философии в СССР (20–30 годы)*, New York 1981, s. 23.

Jeden z bohaterów Antona Czechowa mówił: „Boże mój, Boże mój... Raczył pan powiedzieć, że w Rosji nie ma filozofii, ale filozofują wszak wszyscy, nawet drobna płoć"[8]. Owa „drobna płoć" zajmowała się pisaniem historii filozofii rosyjskiej w czasach Nikity Chruszczowa, Leonida Breżniewa i wczesnego Michaiła Gorbaczowa. Gdy weźmiemy do ręki wydaną ostatnio w Moskwie bibliografię, nasze przypuszczenia o „nędzy [tej] filozofii" zostaną potwierdzone: do 1989 roku radzieccy „interpretatorzy filozoficzni" gromili myśl rosyjską przełomu XIX i XX wieku – filozoficzny intuicjonizm, neoheglizm, neokantyzm oraz „bogoiskatielstwo"[9]. Napisano i obroniono wiele doktoratów, w których badacze, zarówno młodzi, jak i dojrzali, powtarzali za Leninem tezę o „duchowym renegactwie wiechowstwa rosyjskiego". Podczas gdy w dziedzinie literatury rosyjskiej już od paru lat publikowano dzieła Sołżenicyna i innych „pisarzy przeklętych", to w dziedzinie filozofii rosyjskiej realizm socjalistyczny trwał aż do roku 1989. O wyjątkach będzie mowa poniżej.

O czym wolno było mówić?

Filozofię rosyjskiego „wiechowstwa" miano przeto w pogardzie – w czasach Stalina milczano o niej, później, w ramach powrotu do norm leninowskich, porządkowano kierowane pod adresem jej wyznawców inwektywy Lenina jako autora *Materializmu i empiriokrytycyzmu*. W ZSRR nie reagowano również na rozkwit rosyjskiej teologii prawosławizującej, jaki miał miejsce na emigracji. Niektóre fundamentalne prace z zakresu historii myśli rosyjskiej, wydawane na emigracji, były, co prawda, publikowane w ZSRR, ale rozpowszechniano je tylko w obiegu zamkniętym. Taki właśnie los spotkał książkę Nikołaja Łosskiego *История русской философии*, którą w 1954 roku wydała „Иностранная литература", lecz nakład rozprowadzono podług klucza partyjnego. W 1956 roku dla tych samych „specjalistów" wydano fundamentalną dwutomową historię myśli rosyjskiej autorstwa Wasilija Zieńkowskiego.

Badacze, którzy chcieli pisać swe prace w miarę uczciwie, musieli zajmować się tradycją rosyjskiego Oświecenia (Michaił Łomonosow, Nikołaj Nowikow, Aleksander Radiszczew) albo estetyką i historiozofią dekabrystów. Wystarczyło jedynie wskazać w dziełach Łomonosowa korzenie „współczesnego naukowego światopoglądu", źródła zaś rewolucjonizmu, jeszcze niedoskonałego, dojrzeć w pismach Radiszczewa oraz Pawła Pestla[10]. Tak samo „słowiańskie pogaństwo pierwszego tysiąclecia" długo wzbudzało znacznie większe zainteresowanie badacza radzieckiego aniżeli

[8] А. П. Чехов, *Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. Сочинения*, т. VIII, Москва 1986, s. 122.

[9] Por. *История русской философии конца XIX-начала XX вв. Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке в 1917–1990*, ч. 1–2, Москва 1992.

[10] Por. *История русской философии. Указатель литературы, изданной в СССР на русском языке за 1917–1967 гг.*, ч. 1–3, Москва 1975, oraz kolejne tomy: za lata 1968–1977, Moskwa 1981, za lata 1978–1987, Moskwa 1990.

związana z prawosławiem, choć często „heretycka", stara i nowa myśl rosyjska. Za Leninem powtarzano frazesy o trzech poprzednikach rewolucyjnej socjaldemokracji rosyjskiej: Aleksandrze Hercenie, Wissarionie Bielińskim, Nikołaju Czernyszewskim. Konsekwentnie trzy pokolenia badaczy radzieckich pracowały nad zafałszowaniem ideologii Czernyszewskiego. Z demokraty i socjalisty, ucznia francuskich encyklopedystów: Rousseau i Diderota, socjalistów zrzeszeniowych: Fouriera, Consideranta i Owena, a także Feuerbacha, zrobiono „rewolucjonistę". Główna w tym „zasługa" Lenina, który – nie mając na to żadnych dowodów (sąd, który w roku 1863 skazywał Czernyszewskiego za „rewolucyjną propagandę", wydał wyrok na podstawie sfałszowanych dokumentów) – uznał Czernyszewskiego za „rewolucyjnego demokratę". Późniejsi badacze radzieccy doskonale wiedzieli, gdyż przejrzeli dokładnie wszelkie dostępne archiwa, iż nie ma żadnych wiarygodnych źródeł pisanych, które dowodziłyby rewolucjonizmu Czernyszewskiego. Przeto na pytanie, skąd Lenin czerpał swą wiedzę w tym zakresie, odpowiadali, że musiał znać tradycję ustną. Tymczasem lektura tekstów dowodzi czegoś zupełnie przeciwnego – któryż z badaczy ma jednak czas i ochotę sięgnąć do źródeł, skoro istnieje tak „potężna" bibliografia przedmiotu?[11]

Największym dokonaniem badaczy filozofii w ZSRR pozostaje do dzisiaj seria „Философское наследие" wydawana przez Instytut Filozofii Akademii Nauk ZSRR. W latach 1963–1987 ukazało się aż sto tomów, doskonale opracowanych edytorsko. Pośród autorów przeważają, naturalnie, materialiści i krytycy Kościoła (myśl starożytnych Indii, Holbach, Feuerbach, Gassendi, Bayle, La Mettrie), ale spotykamy tam także Arystotelesa, Platona, Leibniza, Locke'a, Kanta, Hegla. Oczywiście próżno by szukać w tej pierwszej „setce" nazwisk Pascala, Kierkegaarda czy Heideggera, przypomnijmy jednak, że jedenaście lat wcześniej również polscy twórcy serii „Biblioteka Klasyków Filozofii" (ukazuje się od 1952 roku) także zaczynali od Condillaca i Morelly'ego, Mesliera i Herschela, a Mably (*Pisma wybrane*, nr 26, 1956 r.) zdecydowanie „wyprzedził" Kierkegaarda (*Bojaźń i drżenie*, nr 90, 1966 r.).

Aleksiej Łosiew i inni

Mylił się w 1956 roku Józef Bocheński, twierdząc, że w Związku Radzieckim od roku 1922 nie opublikowano żadnego filozoficznego tekstu autorstwa filozofa żyjącego, który nie byłby tekstem marksistowsko-leninowskim[12]. Przeczy temu twórczość Aleksieja Łosiewa (1893–1988), który całe swe dojrzałe życie przeżył w Związku Radzieckim. Jego dzieło dowodzi, że można było myśleć i pisać – choćby do szuflady – także w państwie Stalina. Młodszy mniej więcej o jedno pokolenie od myślicieli

[11] [*przypis z 2002 roku*] Szerzej o tym por. G. P r z e b i n d a, w książce *Mikołaj Czernyszewski. Późny wnuk Oświecenia*, Katowice 1996 (rozdział *Wobec liberalizmu i rewolucji*, s. 54–72).

[12] I. M. B o c h e ń s k i, *Der sowjetrussiche dialektische Materialismus [Diamat]*, Bern 1956, s. 50.

rosyjskiego „srebrnego wieku" (Bierdiajew, Bułgakow, Iwanow), spotykał się z nimi na licznych zebraniach filozoficznych, organizowanych w przededniu rewolucji. W latach 1927–1930, wykorzystując ślepotę cenzury, wydał osiem swoich książek. Prace były publikowane w małych nakładach z adnotacją „wydanie autora". Tym właśnie sposobem ukazały się: *Antyczny kosmos a nauka współczesna*, *Filozofia imienia*, *Muzyka jako przedmiot logiki* (wszystkie trzy prace w 1927 roku), *Dialektyka liczby u Plotyna* (1928), *Krytyka platonizmu u Arystotelesa* (1929) oraz *Dialektyka mitu* (1930). Z tej ostatniej pracy cenzor usunął niektóre fragmenty, lecz Łosiew przywrócił je w procesie produkcji książki. Ten akt niezwykłej odwagi kosztował go osiemnaście miesięcy więzienia i łagru – aresztowany wraz z żoną, przeżył Łubiankę i Kanał Białomorski. Gdy odbywał wyrok, jego krytyką zajmował się sam Łazar Kaganowicz, a Maksym Górki nazywał go „popowskim reakcyjnym idealistą"... Dziełem życia Łosiewa pozostanie zapewne ośmiotomowa *Historia estetyki antycznej* (t. 1–7, Moskwa 1963–88) – wydania ósmego tomu (1994) autor nie doczekał.

Łosiew próbował połączyć fenomenologię Husserla z dialektyką Hegla, uważając, że fenomenologia czysta zajmuje się bytem w jego odrębności – dopiero dialektyka wprowadza w tej dziedzinie pojęcie związku. Widać tu wyraźnie wpływ nauki Sołowjowa o wszechjedności – Łosiew był bowiem jednym z najciekawszych jego rosyjskich uczniów. Nieprzypadkowo jest autorem opublikowanej już pośmiertnie syntezy *Владимир Соловьев и его время* (Moskwa 1990). Twórczość Łosiewa, dzisiaj jeszcze mało znana poza Rosją, wpisuje się w tradycję myślenia prawosławnego. I s t o t ę można poznawać tylko w jej e n e r g i a c h – jest to *credo* teologii apofatycznej i hezychazmu, którego ojcem był Grzegorz Palamas.

Innym wybitnym myślicielem rosyjskim, który żył i umarł w Związku Radzieckim, jest Gustaw Szpiet. Był on przeciwnikiem zarówno filozofii jako nauki o moralności i kaznodziejstwa, jak i wszelkiej filozofii światopoglądowej. W 1922 roku opublikował pracę o myśli rosyjskiej pt. *Очерк развития русской философии*. Danina, jaką spłacił systemowi we wstępie do swej książki, była wysoka. Pisał:

> Rewolucja nasza to nie tylko kauzalny skutek i rezultat, lecz także urzeczywistnienie koncepcji. Ową koncepcję wynosiła w sobie, wypieściła, siebie samą na niej wychowywała nasza inteligencja XIX wieku. Rewolucja urzeczywistnia się nie we wszystkim tak, jak – być może – marzyło się naszej inteligencji, ale czy to oznacza nieprawdę rewolucji, czy też nieprawdę inteligenckiego ideału, nieprawdę samej inteligencji, w stopniu, w jakim żyła owym ideałem? Skłonny jestem przyjąć to ostatnie. Dlatego też odejście znacznej części inteligencji od rewolucji i odmowa uczestnictwa w niej oznacza zmierzch i zgubę owej inteligencji. A inna jej część, która wcieliła się w rewolucję, także przestała być inteligencją, choć tu przyczyny są inne: z „inteligencji" przekształciła się ona w „akcję" i w „agenta"[13].

[13] Г. Ш п е т, *Очерк развития русской философии*, [w:] t e g o ż, *Сочинения*, Москва 1989, s. 14–15.

W swej pracy Szpiet zastanawiał się, czy filozofia może mieć charakter narodowy. Jego odpowiedź brzmiała następująco: „Filozofia uzyskuje narodowy charakter nie w odpowiedziach – naukowa odpowiedź, tak naprawdę, jest taka sama dla wszystkich narodów i języków – lecz w postawieniu kwestii, w ich wyborze, konkretnych modyfikacjach. Zainteresowanie i stosunek do tej czy innej kwestii, do tego czy innego jej aspektu, mają charakter lokalny, narodowy i czasowy – lecz bynajmniej nie ma takiego charakteru idealna forma i treść filozofii"[14].

Uznając jednakże filozofię, tak samo jak matematykę czy krystalografię, za naukę, Szpiet nie uważał, że jest ona nauką zawsze i wszędzie. Filozofia dopiero staje się nauką: „Uważam, iż filozofia jako nauka jest najwyższym historycznym i dialektycznym stopniem filozofii, ale tym samym nie odrzucam, lecz – przeciwnie – potwierdzam istnienie historii wstępnej, podczas której filozofia staje się nauką"[15]. Historię dotychczasowej filozofii rosyjskiej traktował jako fazę wstępną – opisywał ją ahistorycznie, właśnie z punktu widzenia potrzeb filozofii-nauki.

Szpiet w ogóle był wrogiem jakiejkolwiek filozofii chrześcijańskiej, czy to prawosławnej, czy katolickiej. Miał za złe starej i nowej tradycji rosyjskiej, że nie oddzieliła ona filozofii od teologii, podczas gdy ta pierwsza musi być nauką ponadkonfesyjną. Ten metodologiczny absolutyzm powoduje, iż Szpieta ceni nauka niemiecka, nader często jednak jest on krytykowany przez prawosławnych badaczy myśli rosyjskiej[16].

*

Aby dopełnić ów obraz filozofii tworzonej po 1922 roku w ZSRR, należy jeszcze wspomnieć Iwana Luppola (1896–1943), autora dobrej książki o Diderocie, znawcę Gassendiego, Holbacha i Spinozy, i Walentina Asmusa (1894–1975), twórcę prac o Kartezjuszu (1956), Demokrycie (1960), Kancie (1973) i Platonie (1975), Arsienija Gułygę, autora m.in. zwięzłej pracy pt. *Эстетика истории* (1974) oraz książki *Уроки классики и современность* (1990). Spośród dobrze znanych w Polsce rosyjskich kulturologów-literaturoznawców (Michaił Bachtin, Michaił Gasparow, Dmitrij Lichaczow, Jeleazar Mieletinski, Jurij Łotman, Boris Uspienski, Władimir Toporow) najciekawszy jest, być może, urodzony w 1937 roku Siergiej Awierincew. W swych pracach „bizantyjskich" podjął próbę apologii filologii jako nauki o człowieku, o jego przeszłości i wymiarze teraźniejszym. Jego prace o Bizan-

[14] Ibidem, s. 12–13.

[15] Ibidem, s. 12.

[16] Por. прот. В. В. Зеньковский, *История русской философии*, т. II, второе издание, Paris 1989, s. 372.

cjum przeczą jednostronnym tezom, jakoby tradycja kulturowa wschodniej części chrześcijańskiego Cesarstwa Rzymskiego była skostniała i martwa. Awierincew próbuje zarazem przyswoić w Rosji mało tam znaną tradycję Arystotelesa[17].

W cieniu Bierdiajewa i Szestowa

Podczas dyskusji z rosyjskimi historykami filozofii, a także tymi Rosjanami, którzy zajmują się myślą rosyjską nieprofesjonalnie, często można usłyszeć opinię, że ponowne przyswojenie myśli Bierdiajewa, Szestowa, Iljina, stanowi duchową szansę dla odradzającej się Rosji. Myśliciele i badacze, którzy jeszcze niedawno byli pozbawieni możliwości studiowania dzieł rosyjskich neoplatoników, widzą dzisiaj w tym nurcie remedium na ocalenie duchowe i polityczne Rosji. Nad wieloma filozoficznymi umysłami znowu zapanowała utopia Platona, nie ma natomiast w nich miejsca na realizm (nie mam na myśli czysto empirycznego realizmu sowieckich marksistów) i złoty środek Arystotelesa. Autor *Polityki* uważany jest w dzisiejszej „filozoficznej Rosji" za ojca zachodniego zgubnego racjonalizmu i materializmu; uznano go za helleńskiego poprzednika Marksa i Engelsa (obok, zapewne, Demokryta i Leukipposa). W filozofii radzieckiej owo „przyswajanie" dawnej myśli dla potrzeb materializmu historycznego miało swoją tradycję – już Plechanow próbował uczynić z Benedykta Spinozy „marksistę przed Marksem". Gdy jednak dawniej nobilitowano tym sposobem myśliciela, to dzisiaj przez te same porównania strąca go się nieomal automatycznie z piedestału – ale w obydwu przypadkach istota jego filozofii nie jest rozumiana.

Tymczasem o przywrócenie Rosji twórczości filozofów Srebrnego Wieku i wcześniejszych zatroszczyła się – jeszcze nim została rozwiązana – Komunistyczna Partia Związku Radzieckiego. W 1989 roku biuletyn „Известия ЦК КПСС" (nr 10) wskazał na potrzebę wydawania i poznawania „historii ojczystej myśli filozoficznej". W latach 1989–1991, gdy były jeszcze na to środki, w charakterze dodatku do pisma „Вопросы философии" ukazało się ponad dwadzieścia tomów filozoficznych, doskonale opracowanych zarówno filologicznie, jak i edytorsko, uwzględniających również nie publikowane nigdzie wcześniej materiały archiwalne. Wprawdzie jako pierwszy pojawił się tom niczego wspólnego z filozofią nie mającego Dmitrija Pisariewa,

[17] Ważny jest zwłaszcza jego tekst *Arystotelizm chrześcijański w tradycji zachodniej a problemy współczesnej Rosji* opublikowany w piśmie „Русская мысль" z 27 XII 1991, a przetłumaczony przez Romana Mazurkiewicza w „Znaku" nr 6 (1992). Nadto mamy po polsku wybór prac Awierincewa z cennym komentarzem filologicznym Danuty U l i c k i e j pt. *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)*, Warszawa 1988.

ale wkrótce potem opublikowano już to co należy: ojca filozofii rosyjskiej, Sołowjowa, oraz Czaadajewa, Franka, Szpieta, Florenskiego, Nowgorodcewa, Łosskiego, Erna, Łosiewa, ponadto – Bierdiajewa i Rozanowa[18].

Dwaj ostatni należą do myślicieli najczęściej wydawanych i najchętniej czytanych w Rosji. Bierdiajew nadto bywa najchętniej wydawany także na Zachodzie – jest tam nawet bardziej znany aniżeli popularny Sołowjow. Podobnie stało się w Rosji, gdzie jego pelagianistyczna historiozofia („antropolatria", podług określenia Konstantina Leontjewa) wzbudza wielkie zainteresowanie. Bierdiajewowska autobiografia intelektualna jest swego rodzaju biblią antyarystotelizmu w Rosji. Na wzór Iwana Karamazowa Dostojewskiego, Bierdiajew nie przyjmował świata stworzonego przez Boga. Był typem człowieka, o którym Arystoteles powiedział, że jest istotą zdegradowaną, gdyż nie potrafi żyć w państwie. Obca mu była eudajmonistyczna etyka Arystotelesa oraz utylitaryzm Johna Stuarta Milla. Nigdy bowiem nie mógł się wyzwolić z uczucia, iż własność ma w sobie coś z grzechu. Konsekwentnie twierdził, że światem naszym rządzi Książę ciemności, a nie Bóg[19].

Inaczej ma się rzecz z Rozanowem – jego twórczość, z oczywistości wybitna, przynależy raczej do historii literatury niż do dziejów myśli. W swoich aforyzmach Rozanow potrafił zawrzeć wiele głębokich spostrzeżeń nie tylko o kwestiach ogólnych, ale także o poszczególnych zjawiskach z dziejów rosyjskiej kultury umysłowej: „Tołstoj był genialny, ale niemądry. A rozum – mimo wszystko – jeszcze żadnemu geniuszowi nie zaszkodził"[20].

Tworząc w epoce modernizmu, Rozanow nie był wszelako dziecięciem epoki. Choć był pisarzem z krwi i kości, odrzucał jednakże panestetyzm – nie lubił, gdy życie stawało się literackie: „Nie literatura, lecz literackość mnie przeraża; literackość duszy, literackość życia". „Być może rozstaję się nie z człowiekiem, lecz tylko z literaturą? Rozstanie z człowiekiem jest straszne. Z literaturą – to nic szczególnego". Nie chwalmy jednak Rozanowa zanadto, wszak kiedyś następująco pogroził swym przyszłym apologetom: „Jeżeli ktokolwiek wypowie o mnie słowo pochwalne «nad otwartą mogiłą», to wyjdę z grobu i spoliczkuję".

Powrót filozofii do Rosji nie byłby całkowity, gdyby nie opublikowano tutaj dzieł Szestowa. Jego rodzinnym miastem nie była filozoficzna Moskwa ani Petersburg, lecz Kijów, miasto, w którym w wieku XVII próbowano zaszczepić idee arystoteli-

[18] Nadto w serii „Из истории отечественной философской мысли" ukazały się tomy: Michaiła Bakunina, Piotra Tkaczowa, Konstantina Kawielina, Pamfiła Jurkiewicza, Piotra Kropotkina. Leżą nie wydane z braku środków tomy Wiaczesława Iwanowa, Siergieja Bułgakowa, Lwa Szestowa, Borisa Wyszesławcewa, Iwana Iljina, Piotra Struwego oraz Jewgienija Trubieckiego. [*dodane w 2002 roku*] Te braki nadrabiano od 1993 roku, w którym opublikowano właśnie Bułgakowa, Szestowa i Iljina. Warto wspomnieć, że w 1994 roku wydano Aleksieja Chomiakowa, w 1995 – Trubieckiego, w 1996 – Jurija Samarina, w 1999 – Siergieja Hessena (w opracowaniu m.in. Andrzeja Walickiego), w 2000 – Fiodora Stiepuna.

[19] Н. Бердяев, *Самопознание*, Paris 1983, s. 362; 125; 75; 18; 238–239.

[20] В. Розанов, *О себе и жизни своей*, Москва 1990, s. 178. Dalsze cytaty na ss.170, 179 i 131.

zmu i scholastyki[21]. Na przekór temu Szestow był, jak bohater *Notatek z podziemia* Dostojewskiego, największym wrogiem racjonalizmu i „dogmatyzmu". Twierdził, że nie da się pogodzić dwóch tradycji: helleńskiej i judeo-chrześcijańskiej. Atenom (Arystoteles – św. Tomasz – Hegel – Husserl) nie przyznawał prawa głosu w dysputcie o Bogu. Tu liczył się dla niego jedynie głos Jerozolimy (Hiob, apostoł Paweł, Marcin Luter, Pascal, Kierkegaard). Jednym z ojców Jerozolimy był dla Szestowa Tertulian, który wierzył w Zmartwychwstanie Jezusa dlatego, że przeczyło ono wszelkim prawom logiki; autor *Aten i Jerozolimy* konsekwentnie odrzucał Leibnizowską matematyczną „wprzódy ustanowioną harmonię". Wydana ostatnio w Rosji Szestowowska książka o Kierkegaardzie została opatrzona napisanym dwadzieścia lat temu esejem Czesława Miłosza *Szestow albo czystość rozpaczy*. Ów tekst zachował swą światopoglądową wartość także dzisiaj – czytelnik od razu dostrzega, że autor *Ziemi Ulro* w sporze Szestowa z Husserlem opowiada się po stronie rosyjskiego *misologosa* i apologety „niezakorzenienia"[22]. Jednakże Miłosz w swym tekście za mało uwagi zwraca na fakt, że Szestow był filozofem rosyjskim. Jego antyracjonalizm musi być powiązany z równie antyracjonalistyczną tradycją słowianofilstwa rosyjskiego: Iwana Kiriejewskiego i Aleksieja Chomiakowa. Traktacik tego ostatniego *Wiara jako podstawa poznania* może być zestawiony z Szestowowskim traktatem o Lutrze *Sola fide*. A idąc jeszcze dalej, można byłoby szukać poprzedników Szestowa w apofatycznej tradycji bizantyjsko-ruskiej (Grzegorz Palamas, Maksym Wyznawca – o nim Miłosz wspomina, Nił Sorski). Współczesny „okcydentalny" badacz Szestowa nie może o tym zapominać[23]. Szestow jest jednak filozofem o wiele bardziej fascynującym aniżeli moskiewscy słowianofile. Jako wróg tradycji arystotelesowskiej przyciąga wielu współczesnych Rosjan. Trudno jednakże uznać jego refleksję – przy wszelkich jej atrakcjach dla pojedynczego umysłu religijnego – za kulturotwórczą. Odrzucanie wszelkiego racjonalizmu, całej tradycji greckiej, zarówno w sferze poznania, jak i w dziedzinie społecznej, graniczy u Szestowa z nihilizmem.

---

[21] Czynił to choćby ukraiński metropolita prawosławny Piotr Mohyła, ongiś uczeń polskich hetmanów: Stanisława Żółkiewskiego oraz Jana Karola Chodkiewicza; w 1631 roku założył Kolegium Kijowsko-Mohylańskie (od 1701 – Akademia, zamknięta w 1817), studiował w Paryżu, znał scholastykę i filozofię Odrodzenia; jest autorem napisanego po łacinie *Katechizmu*, w którym widać wpływy jezuickie.

[22] Ч. М и л о ш, *Шестов, или О чистоте отчаяния*, [w:] Л. Ш е с т о в, *Кьеркегард и экзистенциальная философия (глас вопиющего в пустыне)*, Москва 1992, s. I–XIV.

[23] [*przypis z 2002 roku*] Dziś już nie uważam, iż racjonalizm Szestowa miał charakter „okołosłowianofilski". Moja polemika z Miłoszem chybiała celu. Przekonała mnie do tego ostatecznie Małgorzata B u c h a l i k artykułem *Dlaczego Szestow nie został marksistą*, gdzie twierdzi, iż „kategorią najwyraźniej nieobecną w myśli Szestowa jest wspólnotowość". – „Przegląd Rusycystyczny", R. XXIV/2002, nr 1 (97), s. 11. Można tu dodać, iż Szestowowski irracjonalizm miał charakter indywidualno-arystokratyczny i w sensie intelektualnym był nieosiągalny dla prostodusznych słowianofilów, którzy hołdowali krytyce *ratio* z pozycji gminno-ludowych.

Filozofia w cieniu prawosławia?

Zgodnie z nauką prawosławia, ostatni sobór powszechny odbył się w 787 roku w Nicei (II sobór nicejski, a VII powszechny). Dalsze Sobory zwoływane na Zachodzie (a było ich jeszcze czternaście) nie są uznawane przez Kościół wschodni. Na ten fakt wskazywał kiedyś Sołowjow, ubolewając, że umysłowa tradycja ortodoksyjna zastygła w pojęciach VIII wieku. Na tak wyrażoną opinię (która jest zapewne bliska ocenie prawosławia przez tradycyjny katolicyzm) prawosławni tradycjonaliści znajdowali następującą odpowiedź: ortodoksja nie potrzebuje nic ponad to, co znajduje się w Piśmie Świętym, nicejskim wyznaniu wiary, dogmatach ustalonych na pierwszych siedmiu soborach powszechnych (głównie dogmaty chrystologiczne) oraz w pismach Ojców Kościoła.

Jednakże zdrowy rozsądek mówi, że aby żyć, trzeba się rozwijać – kolejne wieki historii niosły ze sobą nowe problemy i zadania. Ojciec Siergiej Bułgakow (1871–1944) twierdził, iż VII sobór powszechny powinien był powrócić do sformułowanego na IV soborze w Chalcedonie (451 r.) dogmatu o Bogoczłowieczeństwie Chrystusa – po to, aby go pełniej sformułować i połączyć z naturą stworzoną, człowiekiem. To puste na razie miejsce Bułgakow pragnął zapełnić, rozwijając swą naukę o Sofii jako naturze samego Boga, najpełniej odbijającej się – poprzez Kościół – w ludzkości. Mimo że Bułgakow mógł powołać się na dwa filary prawosławia: doktrynę Atanazego Wielkiego (IV w.) oraz energie Boże Grzegorza Palamasa (XIV w.) – jego nauka została w 1935 roku potępiona, zarówno przez moskiewski patriarchat, jak i emigracyjny sobór biskupów prawosławnych. Takie przypadki potępienia zdarzały się jednak w Cerkwi – w porównaniu z Kościołem katolickim – niezwykle rzadko. Wynikało to zarówno z niemożliwości zwołania soboru powszechnego, jak i – szczególnie po 1917 roku – z położenia Cerkwi względem państwa komunistycznego.

Gdy ktoś dzisiaj próbuje sformułować definicję pojęcia „filozofia prawosławna", napotyka na zrozumiałe trudności: czy taka filozofia ma prawo zajmować się czymś więcej aniżeli wąską sferą dogmatu, czy istnieje prawosławna gnoseologia, prawosławna doktryna państwa, itd.? Wydaje się, że prawosławie, nazywane niekiedy chrześcijańskim platonizmem, jest tu bardziej otwarte na nowe i oryginalne idee aniżeli sformułowana na kolejnych soborach: laterańskich, drugim lyońskim, trydenckim i dwóch watykańskich doktryna katolicka. Niemniej jednak, trzeba wyraźnie powiedzieć, że te „nowe oryginalne idee" często mało miały wspólnego z tradycją ojców, za to wyraźnie widać w nich wpływy potępionego na Zachodzie „pneumatologa" Joachima z Fiore czy przedstawiciela niemieckiego pietyzmu Junga-Stillinga. Joachim z Fiore wywarł szczególny wpływ na idee wspominanego powyżej Bierdiajewa.

Trudno więc byłoby znaleźć pośród tych przedstawicieli rosyjskiego modernizmu, których dzieła powracają dzisiaj do Rosji, myśliciela w pełni prawosławnego. Nie był zapewne takim Florenski, który czerpał obficie z dziedzictwa pogańskiego

platonizmu, okultyzmu i magii[24]. W latach trzydziestych sformułował postulat o konieczności stworzenia systemu selekcji ludzi dla przyszłej „kultury obiektywnej", czyli „nowego społeczeństwa"[25]. Nie był myślicielem prawosławnym również Nikołaj Fiodorow (1828–1903), autor wydanej pośmiertnie pracy *Философия общего дела*, w której przedstawił „genialnie zuchwały" (sformułowanie Bierdiajewa) plan naukowo-religijnego wskrzeszenia przez synów wszystkich zmarłych ojców. Myśl Fiodorowa przypomina raczej doktrynę scjentystyczną, w stylu Augusta Comte'a – na nic zdadzą się wezwania, aby uznać tę ideę za ortodoksyjną. Ostatnio niektórzy badacze próbują straszyć krytyków Fiodorowa obrazem wiecznych mąk: „Boję się – pisze jeden z takich badaczy – że spór o chrześcijaństwo Fiodorowa rozstrzygnie się nawet nie w czasach naszych potomków, lecz dopiero na Sądzie Ostatecznym. A będzie to Sąd Boży nad nami"[26].

Ktoś, kto bada prawosławie z zewnątrz, ulega czasami pokusie, aby przedstawiać ową doktrynę jako amalgamat wczesnochrześcijańskiej gnozy i platonizmu. Taki badacz nie odwołuje się nigdy do źródłowych traktatów ojców Kościoła wschodniego, lecz cytuje Bierdiajewa, Florenskiego i Mierieżkowskiego[27]. Ich poglądy są tymczasem literackim marginesem prawosławnej tradycji, a nie jej istotą. Tę zaś istotę można poznać – choćby częściowo – studiując wydawane dzisiaj w Rosji na nowo dzieła ojców Kościoła (np. *Добротолюбие*, tj. *Filokalia*, pięciotomową edycję fragmentów z Teodora Studyty, Symeona Nowego Teologa, Grzegorza z Synaju i innych, wydaną jako reprint z edycji z 1900 roku w Ławrze Troicko-Siergijewskiej w 1992 roku), i niesłychanie wartościowe prace Władimira Łosskiego († 1958), Pawła Jewdokimowa († 1970), Joanna Miejendorfa († 1992), ponadto dzieła wspominanego już tutaj Florowskiego († 1979), zarówno *Пути русского богословия*, jak i jego wykłady o ojcach Kościoła wschodniego: IV wieku (Atanazy, Cyryl Jerozolimski, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy oraz Jan Złotousty) i V–VIII wieku (Cyryl z Aleksandrii, Dionizy Pseudo-Areopagita, Izaak Syryjczyk, Jan Klimak, Maksym Wyznawca, Jan z Damaszku). Florowski uważa, że wszelkie „dziwactwa" myśli rosyjskiej i rozwój różnych herezji na obrzeżu prawosławia wynikały z zapoznania w Rosji wybitnych osiągnięć bizantyjskiej teologii prawosławnej.

---

[24] „Романтический трагизм западной культуры Флоренскому ближе и понятнее, нежели проблематика православного предания. И очень характерно, что в своей работе он точно отступал назад, за христианство, в платонизм и древние религии, или уходил вкос, в учения оккультизма и магию". – Прот. Г. Ф л о р о в с к и й, *Пути русского богословия*, Paris 1983, s. 497.

[25] Por. Н. Г а в р ю ш и н, *Философия и богословие*, „Начала. Религиозно-философский журнал", Москва 1991, nr 3, s. 10–11.

[26] В. Н и к и т и н, *Н. Ф. Федоров и Православие*, ibidem, s. 17. Por. powyżej, s. 113–126.

[27] Por. napisaną w takim duchu książkę Wiktorii K r z e m i e ń, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979.

Jak widać, powrót filozofii do Rosji dokonuje się stopniowo i minie zapewne trochę czasu, nim zostanie poddane krytycznemu osądowi dziedzictwo rosyjskiego neoplatonizmu przełomu XIX i XX wieku. Rosyjska refleksja filozoficzna zderzy się wkrótce z doktryną liberalną. Chyba że w zgodzie z dotychczasową rosyjską tradycją, a wybitnie sprzyja temu najnowsza sytuacja polityczna w Rosji po 12 grudnia 1993 roku[28], liberałowie zostaną zepchnięci na margines, a do głosu dojdzie jakiś nowy rosyjski Fichte, który napisze *Mowy do narodu rosyjskiego*. Wtedy jednak pisanie dziejów najnowszej myśli rosyjskiej stanie się zajęciem monotonnym.

[28] [*przypis z 2002 roku*] W wyborach do rosyjskiej Dumy Państwowej 12 grudnia 1993 roku zupełną klęskę ponieśli demokraci-reformatorzy, a ze zwycięstwa cieszyła się skrajnie nacjonalistyczna Partia Liberalno-Demokratyczna Władimira Żyrinowskiego.

Sołżenicyn na kresach Rosji

W sierpniu 1973 roku Sołżenicyn napisał, a we wrześniu tego samego roku „wysłał na właściwy adres"[1] *List do przywódców Związku Radzieckiego*, na który nigdy nie otrzymał odpowiedzi. W styczniu 1974 roku, a było to już po konfiskacie przez ówczesne władze „próby analizy artystycznej" pt. *Archipelag GUŁag*, pisarz zdecydował się ujawnić treść swego listu zagranicznej opinii publicznej. *Listu do przywódców...* nie można traktować jako znanej w rosyjskiej tradycji literackiej formy epistolarnej (jak np. *Listy podróżnika rosyjskiego* Nikołaja Karamzina, a współcześnie – Władimira Bukowskiego, czy też *Listy bez adresu* Nikołaja Czernyszewskiego) – ów *List do przywódców...* był po prostu normalnym listem napisanym i wysłanym do konkretnego, jakkolwiek zbiorowego adresata. Autor uważał, iż współczesna inteligencja rosyjska jest jednomyślna w swoim pragnieniu uratowania Rosji, ale równie jednomyślnie niczego nie czyni, aby zapobiec katastrofie: „Все заворожено ждут, не случится ли что с а м о. Нет, не случится" (IX, 1981, s. 134).

Mając przed oczyma wielki cel, pisarz nie bał się śmieszności, lecz pisał, iż jego myśli formułowane były z „niewielką nadzieją, ale przecież nie żadną". Podstawą tej malutkiej nadziei był „Chruszczowowski cud" z lat 1955–1956, jako rezultat „porywu serca":

> Запретить себе допущение, что нечто подобное может и повториться, значит полностью захлопнуть надежду на мирную эволюцию нашей страны[2] (IX, 1981, s. 135).

Pośród wielu wyrażonych w tekście myśli można było znaleźć jedną, szczególnie ważną. Sołżenicyn starał się przekonać swoich adresatów-adwersarzy, iż w obliczu nadciągającej katastrofy ekonomiczno-ekologicznej (wyczerpanie światowych zapasów bogactw naturalnych) wielką szansę dla Rosji stanowią nie zagospodarowane do tej pory obszary rosyjskiego Północnego Wschodu: północnego-wschodu europejskiej części Rosji, północy części azjatyckiej oraz głównego masywu Sybe-

---

[1] Cytaty z dzieł Aleksandra Sołżenicyna podług wydania: А. С о л ж е н и ц ы н, *Собрание сочинений*, t. I–XX, Вермонт–Париж 1978–1991. Niniejszy cytat – t. IX: *Публицистика. Статьи и речи*, Вермонт–Париж 1981, s. 134. Przy cytatach z tego najpełniejszego, jak dotąd, wydania dzieł pisarza podawane będą w tekście głównym kolejno: numer tomu, data edycji oraz stronica.

[2] Interesujące, iż podobne nadzieje na ewolucyjną reformę kraju wyrażał Nikołaj Czernyszewski w swoich *Listach bez adresu* (1862). Jak widać, reforma Aleksandra II budziła w umyśle Czernyszewskiego podobne nadzieje jak reforma Nikity Chruszczowa w umyśle Sołżenicyna.

rii (IX, 1981, s. 148). Pisarz sądził, iż na świecie istnieją tylko „cztery szczęśliwe kraje", które posiadają ogromne nie wykorzystane obszary ziemskie: Australia, Kanada, Brazylia i Rosja (IX, 1981, s. 147). Ze ślepego zaś zaułka cywilizacji, w który wpędziła ludzkość idea nieograniczonego postępu, wywodząca się z Oświecenia (por. IX, 1981, s. 144), jest tylko jedno wyjście: pełen szacunku stosunek do własnej ziemi. Sołżenicyn w swym stosunku do sfery ekonomicznej i do wsi rosyjskiej kontynuuje narodnicką nierewolucyjną tradycję Gleba Uspienskiego:

(...) высшее богатство народов сейчас составляет *земля*. Земля простор для расселения. Земля как объём биосферы. Земля как покров глубинных ресурсов. Земля как почва для плодородия (IX, 1981, s. 147).

Na terenach rosyjskiego Północnego Wschodu, jak sądził Sołżenicyn, można rozwijać nie „szaloną i nienasyconą cywilizację postępu", lecz „stabilny ekonomiczny ustrój". Główną cechą tego ostatniego nie jest „wzrost ekonomiczny", lecz „ekonomika stałego poziomu", która będzie się kierować szacunkiem wobec zasobów naturalnych kraju (IX, 1981, s. 144). Ubolewając nad faktem, iż cywilizacja radziecka zabiła ducha miast rosyjskich, pisarz postulował, aby nowe budowane na północno-wschodnich obszarach kraju miejskie ośrodki przypominały miasta rosyjskie z okresu przedbolszewickiego:

(...) города для людей, лошадей, собак, ещё – трамваев, приветливые, уютные, всегда с чистым воздухом, зимою многоснежные, весною через заборы на улицы льются запахи из садов; сады чуть не при каждом доме, и редко какой дом выше двух этажей – приятнейшая высота человеческого жилища. (...) И вполне можно поставить на всех въездах шлагбаумы, пропуская лошадей и электрические аккумуляторные двигатели, но не ядовитые двигатели внутреннего сгорания (IX, 1981, s. 154).

Rysując przed oczyma przywódców ów utopijny sielski obraz – słowianofilski podług swego ducha – Sołżenicyn wiedział przecież, iż nie na całym proponowanym przez niego do zagospodarowania terenie możliwe będą owe „wylewające się z sadów" zapachy. Pisał przeto również o „ociepleniu i odmrożeniu północnego wschodu"; na tę akcję winny zostać skierowane ogromne środki, dzisiaj wykorzystywane na bezsensowne badania kosmosu (IX, 1981, s. 154). W przedrewolucyjnej rzeczywistości rosyjskiej, jak pisał do przywódców ZSRR Sołżenicyn, wiele rosyjskich miast prowincjonalnych, a nie tylko Irkuck, Tomsk, Saratów, Jarosław i Kazań, było samodzielnymi centrami kulturowymi. W czasach bolszewickich funkcję takiego centrum pełni jedynie Moskwa. Tymczasem życie duchowe i kulturalne nie może być – bez szkody dla kraju – tak mocno scentralizowane w sensie geograficznym:

Без таких 40–80 городов нет России как страны, лишь какой-то безгласный придаток (IX, 1981, s. 154–155).

Sołżenicyn wiedział, iż przeniesienie państwowego i narodowego centrum musi się wiązać z rezygnacją z roszczeń imperialnych zarówno wobec „dalekich kontynentów", jak i Europy Wschodniej (IX, 1981, s.150). Taki rozwój wydarzeń jest jednak konieczny, gdyż polityka imperialna zawsze wyniszczała duchowe zdrowie narodu rosyjskiego:

Вся мировая история показывает, что народы создавшие империи, всегда несли духовный ущерб. Цели великой империи и нравственное здоровье народа несовместимы (IX, 1981, s. 156).

Dla Sołżenicyna owo „przesunięcie centrum" nie miało wyłącznie charakteru materialnego, nie miało być jedynie przejściem z jednej geograficznej przestrzeni ku drugiej (z rosyjskiego południowego zachodu na rosyjski północny wschód) – lecz musiało się także łączyć z duchowym odrodzeniem narodu rosyjskiego (IX, 1981, s. 151).

W *Liście do przywódców...* Sołżenicyn wspomniał imię Piotra Stołypina jako tego, który w 1908 roku w Dumie Państwowej wypowiedział myśl, iż „gwarancją rosyjskiej siły jest ziemia, a ziemia – to Rosja" (IX, 1981, s. 148). Już po emigracji do USA, wiosną 1976 roku, Sołżenicyn zebrał w Instytucie Hoovera w Kalifornii materiały dotyczące zamordowania Stołypina przez terrorystę Mordechaja Bogrowa w 1911 roku (por. XII, 1983, s. 546). Te i inne materiały dotyczące tragicznej postaci rosyjskiego reformatora weszły potem do drugiego tomu powieści *Sierpień 1914*, czyli do pierwszego „węzła" epopei historiozoficznej *Czerwone koło*. W kontekście *Listu do przywódców...* szczególnie interesujący jest rozdział zatytułowany *Piotr Arkadjewicz Stołypin*. Ów rycerz-reformator, jak go nazwał Sołżenicyn (XII, 1983, s. 209), zasłużył się dla Rosji przede wszystkim swą reformą wsi i administracji lokalnej. Po pierwsze, wbrew wszelkim ekonomicznym marzycielom zasiadającym w Dumie i skupionym wokół osoby cara, rozwiązał „obszczinę", która przez stulecia hamowała ekonomiczny rozwój wsi rosyjskiej:

Свой ключевой земельный закон Столыпин понимал как вторую часть реформы 1861 года. Это и было истинное, полное освобождение крестьян, опоздавшее на 45 лет (XII, 1983, s. 193).

Po drugie, Stołypin sformułował projekt ustawy o ziemstwie gminnym, jakkolwiek nie z jego winy nigdy nie została ona wprowadzona w życie (XII, 1983, s. 194).

Już we wrześniu 1994 roku Sołżenicyn mówił, iż w Rosji od dawna walczyły ze sobą dwie ideologie reformatorskie. Pierwsza z nich – a do jej zwolenników zaliczał się Michaił Spieranski – proponowała uchwalenie konstytucji jeszcze przed wyzwoleniem ekonomicznym, według drugiej zaś – a jej wyznawcą był Stołypin – prawo do posiadania prywatnej własności było ważniejsze od konstytucji:

А Столыпин – последовательный либерал, он и говорил, что сперва нужно сделать гражданина, сперва нужно сделать человека с имуществом[3]:

[3] „Русская мысль", 1994, nr 4045, 22–28 сентября, s. 9.

Dokonując aktu rozwiązania „obszczziny", Stołypin czynił z chłopów właścicieli uprawianej ziemi. Nie zwiększyło to, rzecz jasna, ilości ziemi w chłopskich rękach, lecz miało zmaksymalizować wydajność pracy i obfitość plonów. Wbrew narodnickiej ideologii o „czarnym podziale" Stołypin dobrze wiedział, iż żaden nowy podział nie wzbogaci wsi rosyjskiej – chłodna statystyka wykazywała, iż w rękach chłopskich wspólnot znajdowało się trzy razy więcej ziemi aniżeli w rękach obszarników:

> Землю надо не хватать друг у друга, а свою собственную пахать иначе: научиться брать с десятины не по 35 пудов, а по 80 и 100 как в лучших хозяйствах[4] (XII, 1983, s. 175).

Szczególny jednak podziw Sołżenicyna wzbudził Stołypinowski gigantyczny plan dobrowolnego przesiedlania rodzin chłopskich na leżące odłogiem ziemie za Uralem – na Syberię, do Kirgizji i Kazachstanu. Autor *Sierpnia 1914* pisze, iż dla chłopów rosyjskich nie było niczego bardziej naturalnego aniżeli przesiedlenie na owe „wolne ziemie za Uralem". Miało to stanowić praktyczne urzeczywistnienie odwiecznej ludowej legendy o „carskich ziemiach", „syberyjskich ogrodach" i „rzece-Mamur". Sołżenicyn przypomiał, iż po reformie 1861 roku rosyjski rząd nie zezwalał chłopom na przesiedlanie się na bogate wolne ziemie za Uralem, jako że sprzeciwiali się temu ziemianie, bojący się utracić tanią siłę roboczą. Dopiero wielki głód roku 1891 spowodował, iż zakaz ów złagodzono – było już jednak za późno, aby zapobiec paleniu przez chłopów dworów pańskich w 1905 roku (XII, 1983, s. 224–225).

Stołypin zaś udostępnił przesiedleńcom carskie ziemie Ałtaju, wielkości pięciokrotnego obszaru Belgii – Sołżenicyn twierdził, że chłopi kierowali się także namowami żołnierzy, którzy przez Syberię powrócili z wojny japońskiej. Przesiedlający się chłopi otrzymywali ziemię na własność, a nie w dzierżawę; wkrótce też okazało się, iż obfitość plonów z dziesięciny na zasiedlanych terenach przekracza dwukrotnie wydajność z czasów „obszczziny". Do roku 1914 na tereny za Uralem przesiedliło się ponad cztery miliony chłopów, czyli tyle samo, ile w ciągu trzystu lat od czasów Jermaka (XII, 1983, s. 225). Sołżenicyn opisywał także z wielką emfazą podróż Stołypinowską, przedsięwziętą po Syberii latem 1910 roku:

> (...) и вот Столыпин с любимым своим министром Кривошеиным, с кем делили всё деревенское устроение, теперь в августе и сентябре 1910, объехали многие переселенческие места в Сибири – большую часть в телеге – и не меньше самих переселенцев дивились и радовались их привольной, здоровой, удачной жизни на новых местах, их добротным заимкам и сёлам, даже целым городам, где три года назад не было ни человека, их весёлой и спорой работе уже

[4] Sołżenicyn, wbrew słowianofilom i narodnikom, w pełni podzielał Stołypinowską niechęć wobec „obszczziny", która „nikogo nie broni, lecz wszystkich osłabia". Nikt z gospodarzy nie może uprawiać ziemi na swój sposób, lecz zmuszony jest do kierowania się ustaleniami ogólnymi: „Говорится «община», а надо говорить: «чересполосица с трёхполем без права выбирать вид посева и даже срок обработки»" (XII, 1983, s. 170).

с первыми плодами нажива и прибытка, с нескудным лесом, урожайным землепашеством, вольным скотьим оттулом, даровой охотой и рыбной ловлей (...) (XII, 1983, s. 225).

*

Bez znajomości wszystkich wspomnianych powyżej faktów i działań historycznych nie można byłoby właściwie zrozumieć sensu dzisiejszego – w 1994 roku – powrotu Sołżenicyna z emigracji do Rosji poprzez Daleki Wschód i Syberię. Na pewno nie zrozumiał głębokiej istoty tego wydarzenia dziennikarz wydawanej od 1917 roku we Władywostoku gazety „Красное знамя", który powitał pisarza z ironiczną życzliwością:

На старости лет этот патриарх советского диссиденства, сполна помордованный отечественной лагерной системой, но сохранивший способность жить достойно и по совести, решил отомстить истории. По-своему, конечно. Как может сделать это только автор *Архипелага Гулаг*. (...) почтить память сотен тысяч россиян, прокрученных через пересылочные пункты во Владивостоке по дороге в вечную мерзлоту Колымы. Ну что ж, Александр Исаевич, это ваше право[5].

To prawda, nikt nie może zaprzeczyć, iż Sołżenicyn w ciągu swej pierwszej podróży po wschodnich kresach Rosji po raz drugi w swoim życiu oddawał hołd umarłym mieszkańcom „archipelagu Gułag". Dowiódł tego w Magadanie, gdzie pokłonił się kołymskiej ziemi[6], w Chabarowsku, gdzie spotkał się z członkami grupy „Memoriał" oraz uczestniczył w panichidzie odprawionej na miejscowym cmentarzu w intencji niewinnie zabitych[7]. Jednakże na pytanie dziennikarza agencji ITAR-TASS, dlaczego nie powrócił do Rosji przez Moskwę, odpowiedział, że pragnie teraz po Rosji „pojeździć", aby z „ust współobywateli usłyszeć choćby gorzką, lecz za to najbardziej wiarygodną informację o aktualnej sytuacji w rozlicznych regionach naszego kraju"[8]. Już po powrocie do Moskwy, występując wraz z Jurijem Kubłanowskim w jednej z cotygodniowych audycji wtorkowych telewizji „Ostankino", Sołżenicyn mówił o rozwoju instytucji samorządowych na prowincji rosyjskiej:

Они, как всякая жизнь, растут как трава растет, как дерево растет – это завязывается само. Есть небольшие узлы деятельности. Иногда культурные общества, иногда некоторые „Мемориалы" (не все, а те „Мемориалы", которые поняли, что надо заниматься строительством новой жизни, а не бесконечным только оплакиванием старого)[9].

---

[5] „Красное знамя", 1994, 28 мая, s. 1. Informacje o Sołżenicynowskiej podróży po dalekim Wschodzie i Syberii oraz po kilku innych prowincjonalnych miastach (27 maja–21 lipca 1994) czerpię przede wszystkim z lokalnej prasy tamtych rejonów. Ponieważ dostęp do niej nawet w Moskwie jest wielce utrudniony, możliwe są tu pewne nieścisłości.

[6] Podaję za paryskim tygodnikiem „Русская мысль", 1994, nr 4032, 2–8 июня, s. 1.

[7] Podaję za chabarowskim dziennikiem „Тихоокеанская звезда", 1994, 3–4 июня.

[8] „Русская мысль", patrz przypis 6.

[9] „Русская мысль", 1995, nr 4063, 2–8 февраля, s. 8.

Wyraźnie zatem widać, iż klucz do zrozumienia istoty Sołżenicynowskiej podróży po kresach Rosji znajduje się w omówionych już fragmentach *Listu do przywódców Związku Radzieckiego* i *Sierpnia 1914*, a nie – jak wielu komentatorów w pierwszej chwili sądziło – w *Archipelagu GUŁag*. Warto w tym kontekście przywołać również fragment artykułu z 1973 roku pt. *Skrucha i samoograniczenie jako kategorie życia narodowego*, który został opublikowany w zbiorze *Spod grud* (1974). Sołżenicyn pisał tam, iż rosyjski Północny Wschód nie mógł zostać ożywiony „wieżami łagrowymi, krzykami strażników i szczekaniem psów-ludożerców":

> Только свободные люди со свободным пониманием национальной задачи могут воскресить, разбудить, излечить и инженерно украсить эти пространства[10].

Trudno byłoby przyznać rację także komentatorom dostrzegającym w owej podróży element pseudoproroczy i uważający ją za dzieło współczesnego rosyjskiego jurodiwego-raskolnika, który wkrótce wmiesza się do polityki. Władywostocka gazeta „Утро России" pisała np.:

> Народного кумира встречали как пророка, владеющего ключами от истины. (...) Когда он говорит, что, приехав в Расею, ни ногой не поступит в политику, наверняка лукавит. Судите сами: сила страсти – просто протопоп-аввакумовская, ликом иконописным напоминает то ли Максимилиана Грека, то ли Ивана Грозного, а когда грозным перстом, над головой оный поднявши, потрясает в наиболее страстные мгновения своих проповедей, старцем его отнюдь не назовешь[11].

Sołżenicyn tymczasem wcale nie groził, nie przeklinał i nie pouczał mieszkańców prowincji. Sam raczej chciał wiele poznać i dużo się dowiedzieć. Nie zawsze rozumieli to jego rozmówcy, którzy sądzili, iż pisarz zna odpowiedzi na wszelkie „rosyjskie pytania". Takiemu złudzeniu ulegali nie tylko prości ludzie Rosji, lecz także profesorowie uniwersytetów. Na spotkaniu w jednej z wyższych uczelni Władywostoku pytano, co Sołżenicyn sądzi o systemie szkolnictwa wyższego w Federacji Rosyjskiej. Dawny nauczyciel fizyki i matematyki z Riazania odpowiadał, iż to raczej on chciałby się czegoś na ten temat dowiedzieć, jako że dwadzieścia lat nie było go w kraju[12].

Podróż po wschodnich kresach Rosji trwała prawie osiem tygodni – siedemdziesięciopięcioletni pisarz odwiedził Władywostok, Chabarowsk, Błagowieszczensk nad Amurem, Ułan-Ude w Buriacji, Irkuck, Krasnojarsk, Tomsk, Nowosybirsk, Omsk,

[10] *Из-под глыб. Сборник статей*, Paris 1974, s. 149.

[11] „Утро России", 1994, 31 мая.

[12] „Красное знамя", 1994, 1 июня. Po przybyciu do Moskwy pisarz powrócił do problemu kształcenia młodzieży. Wyraził swe wątpliwości wobec amerykańskiego systemu szkolnictwa, który, jego zdaniem, nie daje żadnej uporządkowanej wiedzy. Rosyjskie zaś szkolnictwo powinno być nastawione przede wszystkim na solidne kształcenie gimnazjalne, podobnie jak to było w Rosji przed 1917 rokiem. – „Русская мысль", 1994, nr 4043, 8–14 сентября, s. 8.

Tiumenię i Tobolsk. Spotykał się z gubernatorami, hierarchami Cerkwi, studentami, także słuchaczami seminariów duchownych (Tobolsk), i profesorami uniwersytetów, przedsiębiorcami, „farmerami" i chłopami. We Władywostoku mówił, że chociaż był fizycznie oderwany od ojczyzny przez dwadzieścia lat, to jednak studiował historię Rosji, a synów nauczył języka i rosyjskiej literatury klasycznej. *Historia magistra vitae* – korzeni nieszczęść teraźniejszości należy szukać w przeszłości. Ale historia Rosji może być również nauczycielką w pozytywnym znaczeniu tego słowa:

> Но во время смуты 17-го века российский народ доказал, что может сам, без помощи царя и бояр: он сам поднялся, организовал ополчение и изгнал поляков, восстановив государство[13].

Do kwestii tej Sołżenicyn nawiązał 28 października 1994 roku w swej mowie przed deputowanymi Dumy Państwowej. Narodowe „pospolite ruszenie" w czasach smuty siedemnastowiecznej stanowiło dla niego początek dziejów rosyjskiego „ziemstwa". Owo ziemstwo skutecznie ratowało Rosję, gdy upadali carowie, rozpierzchli się samozwańcy i bojarzy[14]. Na początku lipca w Nowosybirsku na spotkaniu z dyrektorami przedsiębiorstw Sołżenicyn mówił, iż Rosja tylko wtedy zdoła się odbudować, gdy powstanie w niej czterdzieści równoprawnych miast o takim znaczeniu, jakie dzisiaj posiada jedynie Moskwa[15]. W Irkucku z kolei podkreślił, iż najważniejszą kwestią, jaka dzisiaj stoi przed Rosją, jest sprawa własności ziemskiej:

> Но та земля, которая сегодня считается государственной, напомню вам, на 80 процентов украдена у крестьянства. С этого начался октябрьский переворот и славный коммунизм! А сегодня умники в Москве советуют правильный переход к рынку – аукцион земли. И если закон примут, мы останемся без России окончательно![16]

Do tego właśnie tematu Sołżenicyn powrócił w jednej z audycji telewizyjnych pod koniec sierpnia 1994 roku. Mówił tam, iż nadeszła najwyższa pora, aby dokonać procesu rehabilitacji chłopstwa i oddać ziemię potomkom tych chłopów, którym kiedyś zabrano ją w procesie kolektywizacji. Trzeba tworzyć banki chłopskie i banki hipoteczne, w których można byłoby brać kredyty pod zastaw gruntu; wszelkie podatki gruntowe należy przeznaczać na ulepszanie ziemi. Ziemia, sądzi Sołżenicyn, nie może być traktowana jako towar i sprzedawana na licytacji, gdyż związani z ziemią chłopi rosyjscy nie mają pieniędzy na jej kupno. Ziemię należy przekazywać do rąk prywatnych na podstawie konkursów – powinni ją otrzymywać ci chłopi,

[13] „Красное знамя", 1994, 31 мая. Gazeta cytuje jego surowe słowa o reformie ekonomicznej Jegora Gajdara: „Язык не врет! Народ не случайно окрестил приватизацию прихватизацией".

[14] Tekst wystąpienia w: „Русская мысль", 1994, nr 4051, 3–9 ноября, Специальное приложение, s. I–II.

[15] Podaję za nowosybirskim tygodnikiem: „Деловая Сибирь. Российский экономический еженедельник", 1994, nr 25 (176).

[16] Podaję za irkuckim pismem „Народная газета", 1994, nr 64 (415).

którzy przedstawią plan rozsądnego i ekologicznego zagospodarowania. Sołżenicyn – jak wiadomo, zwolennik własności prywatnej – nie radzi jednak zbyt szybko rozwiązywać kołchozów; proces ten powinien się dokonywać naturalnie. Oby tylko chłop uwierzył, iż nie jest to kolejne rządowe oszustwo, oby nie zakładał, iż można się wyżywić samymi kartoflami i marchwią:

> Мы едем по Сибири – пустые земли: пустые, пустые, пустые, необработанные. Что мы делаем? В такое время, когда землю надо использовать, что мы делаем?[17]

Daleki Wschód, Syberia, w ogóle cała prowincja rosyjska została w ciągu ostatnich siedemdziesięciu pięciu lat zrujnowana duchowo i ekonomicznie. Sołżenicyn, o ile mógł, chciał to wszystko zobaczyć własnymi oczyma. Nie trzeba dodawać, iż ujrzał dokładnie to, co już wiedział. Jednakże podróż owa – podobnie jak przed dwustu laty podróż z Petersburga do Moskwy Aleksandra Radiszczewa – była doskonałą okazją do spotkań i rozmów z ludźmi. Wnioski, jakie pisarz z tych rozmów wyciągał, okazywały się bardziej optymistyczne aniżeli sama rzeczywistość empiryczna. Zaraz po powrocie do Moskwy Sołżenicyn mówił:

> Сибирь, российская провинция оставляют впечатление сохранившегося духовного здоровья. Несмотря на то, что целыми десятилетиями пытались уничтожить и сломать наш народный духовный потенциал, он уцелел[18].

Wbrew wywodzącym się z Oświecenia ideologiom materialistycznym, traktującym człowieka jako pochodną stosunków polityczno-ekonomicznych, Sołżenicyn twierdzi, iż te ostatnie są wtórne wobec strefy duchowej. Dlatego też „rewolucja ducha" musi poprzedzać wszelką reformę społeczną, bez duchowego samoograniczenia nie powstanie żaden godziwy ustrój społeczny[19]. W tym sensie rosyjska prowincja, w przeciwieństwie do wielce upolitycznionych dużych miast centrum, stanowi szansę dla odradzającej się w wielkim trudzie Rosji. Opinię tę Sołżenicyn potwierdził w czasie wystąpienia w Dumie Państwowej jesienią 1994 roku. Ogólnie pesymistyczny wydźwięk swej mowy złagodził jej końcowym fragmentem – Sołżenicynowska wiara, iż „droga dla uratowania Rosji nie jest jeszcze zamknięta", wynikała z przekonania, iż „naród zachował jeszcze w sobie bogaty potencjał duchowy"[20].

Występując w audycjach telewizji Ostankino, Sołżenicyn bardzo często odwoływał się do wrażeń ze swej podróży po kresach rosyjskich. 22 lipca 1994 roku podjął kwestię rosyjskich uciekinierów z terenów dawnego Związku Radzieckiego – pisarz uważa, iż Rosja winna przyjąć wszystkich Rosjan, jacy obecnie zamieszkują obszary

[17] „Русская мысль", 1994, nr 4042, 1–7 сентября, s. 8–9.

[18] „Русская мысль", 1994, nr 4040, 28 июня–3 августа, s. 2.

[19] А. И. Солженицын, *Как нам обустроить Россию? Посильные соображения*, Париж 1990, s. 26–27.

[20] „Русская мысль", 1994, nr 4051, 3–9 ноября, Специальное приложение, s. II.

Zakaukazia (Gruzja, Abchazja, Armenia, Azerbejdżan) oraz Azji Środkowej (Turkiestan, Tadżykistan, Uzbekistan). Jeżdżąc po Syberii, Sołżenicyn odwiedzał urzędy imigracyjne, widząc ich niekompetencję, brak środków materialnych:

> Мы не помогаем собственным нашим землякам устроиться у нас. У нас нет денег, но мы могли бы давать им участки для застройки, могли бы давать какие-то шансы на недвижимость. А мы их облагаем налогом, с первого же года облагаем полными налогами![21]

Emigrantów z Azji Środkowej należy osiedlać nie w dużych miastach, lecz na wsiach. Powinni otrzymać ziemię za darmo, gdyż wieś rosyjską, a szczególnie Syberię, trzeba zaludnić i zagospodarować[22].

W tym samym czasie, gdy Sołżenicyn podróżował po Syberii, moskiewski „Новый мир" opublikował jego studium historyczne pt. *„Kwestia rosyjska" u schyłku XX wieku*[23]. Z owego tekstu jasno wynika, iż wszelkie nieszczęścia Rosji ostatnich trzystu lat wynikają z jej absurdalnego ekspansjonizmu terytorialnego. Zamiast w momentach przełomowych zajmować się reformą wewnętrzną kraju, od której zawsze przybywało zarówno wolności, jak i chleba, Rosja poprzez stulecia uczestniczyła w wojennych kampaniach międzynarodowych, które osłabiały ją zarówno duchowo, jak i materialnie. Nieraz w ciągu paru tygodni przekreślano wszystko, co ludzie zbudowali w czasie długich lat. W tej pesymistycznej wizji historiozoficznej Sołżenicyna znalazły się jednak stronice bardziej optymistyczne. Przykładem rozumnego rozwoju były dla pisarza właśnie dzieje Syberii, która już w XVII wieku żywiła się wyłącznie własnym chlebem. W wieku zaś XVIII dzięki rozkwitowi rzemiosła, przemysłu i handlu unaoczniła, jak wiele mogą dać pokojowe wysiłki narodu, skierowane na reformę wewnętrzną, a nie na absurdalny zewnętrzny ekspansjonizm[24]. Podobne nadzieje na reformę wewnętrzną, na odrodzenie duchowe i materialne Rosji Sołżenicyn żywi u schyłku XX wieku – w jego planach wielki obszar rosyjskiej prowincji ma stać się centrum tego odrodzenia.

*

Utwory beletrystyczne Sołżenicyna, jego publicystyka oraz biografia stanowią jedną strukturalną całość. Omówiony tu „wątek syberyjski" przewijał się od początku lat siedemdziesiątych przez oba rodzaje twórczości, a ostatnio stał się zna-

[21] „Русская мысль" 1994, nr 4040, 28 июля–3 августа, s. 3. Rosjanie, zdaniem Sołżenicyna, nie powinni natomiast emigrować z Kazachstanu ani z Ukrainy, gdzie jest ich odpowiednio siedem i dwanaście milionów. Państwo rosyjskie powinno wywierać nacisk gospodarczy zarówno na Kazachstan, jak i na Ukrainę, aby Rosjanie tam mieszkający uzyskali pełne prawa obywatelskie. Ta opinia Sołżenicyna wynikała z jego przekonania o potrzebie utworzenia przez Białoruś, Kazachstan, Ukrainę i Rosję jednego organizmu państwowego.

[22] „Русская мысль", 1994, nr 4041, 25–31 августа, s. 9.

[23] А. С о л ж е н и ц ы н, *„Русский вопрос" к концу XX века*, „Новый мир", 1994, nr 7, s. 135–176 (*Дневник писателя*).

[24] Ibidem, s. 161.

czącym faktem biograficznym. Dlatego w niniejszym tekście starałem się zrekonstruować ów wątek, który pozwala lepiej zrozumieć sens aktualnej Sołżenicynowskiej działalności. Warto dodać, iż swoim pisarstwem i biografią Sołżenicyn wpisuje się w krąg tych rosyjskich twórców, którzy od czasów Radiszczewa pragnęli zreformować Rosję, a nawet świat. Władimir Sołowjow tak pisał np. o roli „żywej myśli":

> Есть (...) внутренний мир мысли (...) не отвлеченной, а живой, которая должна осуществиться в действительности. (...) истина мною сознанная, рано или поздно будет сознана и другими, сознана всеми, и тогда своею внутреннею силою преобразит она весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной, – грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами – ту бездну тьмы, грязи и крови, в которых до сих пор бьется человечество (...)[25].

Dokładniejsze omówienie problemu zakorzenienia Sołżenicyna w tej rosyjskiej tradycji ideowej przekroczyłoby ramy artykułu. Warto jednak wspomnieć, iż Sołżenicynowi obcy jest ów nurt ideologiczny pośród inteligencji rosyjskiej, który kultywował zgubne, jego zdaniem, rewolucyjne dziedzictwo Oświecenia. Owa tradycja, która zakorzeniła się w Rosji okresu petersburskiego, swe apogeum osiągnęła w rewolucji lutowej 1917 roku, a następnie była kontynuowana przez bolszewików, zniszczyła reformatorskie dzieło Aleksandra II oraz Stołypina i uczyniła Rosję taką, jaką jest ona u schyłku XX wieku. Dodajmy na koniec, iż twórczość i działalność społeczna Sołżenicyna wynika z przekonania o odpowiedzialności pisarza nie tylko przed samym sobą, lecz przede wszystkim przed swoim narodem, krajem i wreszcie — przed wiecznością[26]. W jednym z wywiadów, udzielonym jesienią 1994 roku, Sołżenicyn wyrażał opinię, iż pisarz w jego wieku może oddziaływać na rzeczywistość jedynie poprzez słowo napominające – dlatego też odżegnał się tam od wszelkiej działalności politycznej. Na pytanie dziennikarza, co się stanie, jeśli naród tego słowa nie posłucha, pisarz odpowiedział: „Spróbuję parę razy, a potem po prostu umrę". Na szczęście, w tym samym wywiadzie Sołżenicyn obiecał także, iż wkrótce powróci do literatury, poświęcając się wyłącznie małym formom literackim[27].

---

[25] *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, ред. Э. Л. Радлов, т. III, С.-Петербург 1911, s. 84–85.

[26] „Русская мысль", 1994, nr 4041, 25–31 августа, s. 8.

[27] *„Wie ein Sekretar des Völkes". SPIEGEL-Gespräch mit Nobelpreisträger Alexander Solschenizyn uber Rußlands Weg aus der Krise*, „Der Spiegel", 31 X 1994, nr 44, s. 139–163. W tymże wywiadzie Sołżenicyn wyraził radość z faktu, iż zetknął się na nowo z mową ojczystą – dodaje mu to świeżych sił do działalności społecznej (ale nie politycznej) i pisarskiej.

Sołżenicyn wobec tradycji Oświecenia

Doświadczenie więzienne

W *Archipelagu GUŁag* Aleksander Sołżenicyn napisał, że na „zgniłej więziennej słomie" pojął, iż linia rozdzielająca dobro od zła nie przechodzi poprzez państwa, klasy ani partie, lecz przecina każde pojedyncze serce ludzkie. Kreska owa jest ruchoma, przesuwa się raz na lewo, raz na prawo, powiększając obszar zła lub obszar dobra. Nawet w najgorszym sercu szczelnie oddziela od zła maleńki kawałek dobra, w sercu zaś najlepszym – zawsze zachowuje zły zakątek. Dalej pisał Sołżenicyn, że w czasach niewoli udało mu się zrozumieć istotę tych religii, które walczą ze złem w e w n ą t r z człowieka. Owe religie rozumieją, iż zła nie można z tego świata ostatecznie wykorzenić, chcą jednak osłabić jego działanie w poszczególnej jednostce ludzkiej. Z drugiej strony, doświadczenie więzienne spowodowało, że pisarz pojął fałsz wszelkich rewolucji historycznych, które niszczą wyłącznie poszczególnych nosicieli zła (a jakże często – także nosicieli dobra), przyczyniając się do powiększenia „obszaru zła"[1].

W przywołanym powyżej fragmencie *Archipelagu* dostrzegamy polemikę z ideologią, wywodzącą się z Oświecenia, która przyczyn historycznego zła (innego zła, według tej tradycji, nie ma) szuka wyłącznie w niewłaściwych instytucjach społecznych, politycznych i ekonomicznych. W samej Rosji ideologia owa zapuściła swe korzenie w połowie XIX wieku (Wissarion Bieliński, Nikołaj Czernyszewski, Nikołaj Dobrolubow, Dmitrij Pisariew), a rozwijana była w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przez marksistów (Gieorgij Plechanow), aby wreszcie osiągnąć swe apogeum w teorii i praktyce bolszewizmu (Władimir Lenin). W galerii typów literatury rosyjskiej pierwszym i najbardziej wyrazistym wyznawcą ideologii tego postoświeceniowego nurtu był Bazarow w powieści Iwana Turgieniewa *Ojcowie i dzieci*. Powiadał on, iż wszelkie „moralne choroby" (zło) pochodzą z niewłaściwego wychowania i nieprawidłowej organizacji społecznej. Wystarczy więc tylko zreformować społeczeństwo, a choroby owe znikną z powierzchni ziemi po wsze czasy. Wiarę w istnienie rzeczywistości ponadempirycznej Bazarów zastąpił wiarą w empiryczną naukę i postęp; „biblią" reprezentowanych przez Bazarowa „nowych ludzi" było dziełko Ludwika Büchnera *Stoff und Kraft*. Na gruncie rosyjskim ideologia postoświece-

[1] Cytaty z dzieł Aleksandra Sołżenicyna podług wydania: А. С о л ж е н и ц ы н, *Собрание сочинений*, t. I–XX, Вермонт–Париж 1978–1991. Niniejsze odwołanie – t. VI, s. 570. Dalej będę podawał w nawiasie numer tomu oraz stronę.

niowa opierała się na kilku założeniach: 1. człowieka traktowała jako istotę wyłącznie materialną i skończoną (sfera duchowa była tu konsekwentnie rozumiana jako pochodna względem sfery materialnej); 2. w dziedzinie etyki kierowała się kategoriami korzyści i pożytku; 3. wierzenia religijne uważała za wyraz niedojrzałości ludzkości (miały one zniknąć wraz z rozwojem nauki); 4. człowiek w tym systemie – mimo, że odarty z wszelkiego elementu nadprzyrodzonego – stawał się centrum świata i kosmosu, surogatem Opatrzności i swoim własnym zbawcą; 5. w związku z tym, wypełnienie procesu historycznego miało się dokonać w granicach samej historii; we właściwej ideologii oświeceniowej gwarantował to rozwój nauki, a w marksizmie – rozwój sił wytwórczych, którego ostatecznym celem miało być powstanie bezklasowego społeczeństwa. W rzeczywistości rosyjskiej końca XIX wieku ów „światopogląd oświeceniowy" stawał się *quasi*-religią, nowym katechizmem, gdzie z dogmatów materialistycznych wyciągano wnioski etyczno-społeczne.

Gdyby ktoś podjął trud przedstawienia całego literacko-publicystycznego dzieła Sołżenicyna w jego dyskusji z wywodzącą się z Oświecenia ideologią, traktującą człowieka jako materialną śrubkę gigantycznego społecznego mechanizmu, doszedłby zapewne do wniosków bardzo ciekawych. Nie mając tu możliwości podjęcia tego tematu w całej jego rozciągłości, zwrócę jednak uwagę na fakt, iż w ogólną strukturę dzieła Sołżenicyna jest wpisana jedna z podstawowych prawd biblijnych o człowieku jako istocie stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Skoro każda istota ludzka nosi w sobie cząstkę Bożą, to będą również skazane na niepowodzenie ustroje społeczne, opozycyjne względem tej prawdy. Pośród bohaterów literackich u Sołżenicyna jest wielu takich, którzy swą osobowością i postępowaniem jawnie zaprzeczają teoriom o człowieku-śrubce i społeczeństwie-maszynie.

Warto w tym kontekście przywołać nazwiska dwóch rosyjskich sowietologów – Aleksandra Zinowjewa i Michaiła Hellera – którzy wyznają (w przypadku Hellera chyba nie do końca świadomie) materialistyczną koncepcję człowieka i społeczeństwa. Zinowjew wielokrotnie powtarzał, iż głównym osiągnięciem ustroju sowieckiego było wyprodukowanie tzw. *homo sovieticusa* jako istoty jakościowo nowej w porównaniu z człowiekiem dotychczasowym. Podobną tezę sformułował i bronił jej w książce *Maszyna i śrubki. Historia formowania człowieka sowieckiego* Heller. Należy jednak uściślić, że konsekwentnym mechanicystą z dwóch wymienionych powyżej sowietologów jest jedynie Zinowjew. Heller bowiem w innych swoich pracach, poza wspomnianą *Maszyną*, umiał dostrzec tę cząstkę w człowieku, której nie da się zredukować do wymiaru materialnego. Oto jak na przykład interpretował on podstawowe dzieło Sołżenicyna *Archipelag GUŁag*: „*Archipelag GUŁag* – to historia poszukiwania Człowieka, odpowiedź na pytanie: czy można było pozostać Człowiekiem w Archipelagu i w społeczeństwie, które go zrodziło? Mnóstwo ludzi weszło do książki Sołżenicyna: o jednych autor tylko wspomina, innych szkicuje dwo-

ma, trzema ruchami mistrzowskiego pióra, kolejnych – opisuje dokładnie: ze wstrętem, zainteresowaniem albo miłością. Ale każdy z tych ludzi jest przez niego sprawdzony, na ile jego dusza była w stanie sprzeciwić się siłom Zła. Niewielu przeszło zwycięsko tę próbę"[2].

W zacytowanym fragmencie podniesiono parę istotnych spraw. Najważniejsza z nich to naturalnie pytanie o człowieka – czy można z niego w pewnych skrajnych warunkach uczynić „istotę zdegradowaną", automatycznie wykonującą polecenia „tresera łagrowego"? Kwestia druga dotyczy roli środowiska społecznego w kształtowaniu duszy ludzkiej – na ile warunki łagrowe niszczyły lub też zagłuszały w istocie ludzkiej jej człowieczeństwo, a w jakim stopniu przyczyniały się – być może – do tym silniejszej jego demonstracji? Jak widać, sedno obu kwestii jest takie samo, różnica polega tylko na tym, że w pierwszym przypadku pytamy o to, czy człowiek posiada w sobie jakąś „substancję wieczną", w drugim zaś – czy substancja owa, jeśli rzeczywiście istnieje, może się w jakiś pełniejszy sposób przejawić poprzez cierpienie?

W przedstawionej w *Archipelagu GUŁag* chrześcijańskiej koncepcji człowieka nie było miejsca na pełną degradację duszy ludzkiej, a cierpienie mogło uzyskiwać także wymiar pozytywny. Gdy chodzi o kwestię drugą, to w rosyjskiej literaturze łagrowej wypowiadał się na jej temat także Warłam Szałamow. Wbrew Sołżenicynowskiej opinii Szałamow sądził – a powoływał się przy tym na swoje empiryczne obserwacje z Kołymy – że doświadczenie łagrowe ma charakter wyłącznie negatywny. W świecie łagrowym obowiązują zwierzęce prawa walki o byt, a wygrywa zawsze ten, kto jest silniejszy i bardziej bezwzględny: „Ty umieraj dzisiaj, a ja jutro".

Ale przecież także Szałamow widział wokół siebie ludzi nie zdegradowanych do końca, wyznających jakąś religię, modlących się do swojego Boga, pokładających w czymś nadzieję. Nawet jeden taki człowiek swoim istnieniem zaprzeczał tezie, że istotę ludzką można w pełni zredukować do wymiaru empiryczno-materialnego. W tych częściach Archipelagu, które własnymi oczami oglądał albo też znał z ustnych lub pisemnych przekazów Sołżenicyn, takich ludzi nie było zbyt wielu, ale jednak istnieli. Sołżenicyn spotykał ich także po uwolnieniu, w „dużej zonie", jak niekiedy nazywa się – w porównaniu z „zoną małą", czyli łagrem – całe terytorium Związku Radzieckiego. Na zesłaniu spotkał kobietę, o której tak pisał potem w opowiadaniu *Zagroda Matriony*: „Wszyscyśmy żyli obok niej, nie pojąwszy, że jest ona tym właśnie sprawiedliwym, bez którego, jak powiada przysłowie, i wsi nie stanie. I miasta. I całej naszej ziemi" (III, 159).

Podobnie patrzył Sołżenicyn także na cierpienie, które dla owej mniejszości mogło mieć wymiar pozytywny, pozwalało bowiem jednostkom zrozumieć głębiej istotę człowieczeństwa, może też wniknąć w sens dziejów ludzkich? W przywołanym na począt-

[2] М. Г е л л е р, *Александр Солженицын (К 70-летию со дня рождения)*, London 1989, s. 30n.

ku tego szkicu fragmencie *Archipelagu GUŁag* Sołżenicyn opisywał swoją własną historię, sięgając do czasów dzieciństwa i młodości: „W upojeniu sukcesami młodości uważałem się za nieomylnego i dlatego bywałem okrutny. Z nadmiaru władzy nie stroniłem od przemocy i stawałem się zabójcą. W najgorszych momentach pewien byłem, że dobrze czynię (...)" (VI, 570). Dopiero doświadczenie Archipelagu wzbogaciło go duchowo i pozwoliło dostrzec sens istnienia, dopiero w niewoli Sołżenicyn „poznał samego siebie". Dlatego pozwolił sobie na okrzyk: „Bądź błogosławione więzienie, za to, żeś zaistniało w moim życiu" (VI, 571)[3]. Dodajmy jednakże, iż odkrycie głębszego sensu cierpienia w żadnym razie nie pociągało za sobą u Sołżenicyna usprawiedliwienia czynu bezpośrednich jego sprawców, a więc twórców i nadzorców Archipelagu.

Wystąpienie w Harvardzie

W swojej publicystyce, poczynając od połowy lat siedemdziesiątych, Sołżenicyn próbuje dokonać negatywnego osądu ideologii, którą on sam nazywa „ideologią nieograniczonego postępu". W 1976 roku w Paryżu wypowiedział następujące słowa: „Dzisiejsza sytuacja Zachodu – to nie tylko kryzys polityczny, jej przyczyny leżą o wiele głębiej. Jest to kryzys duchowy, który trwa od trzystu lat. Ten kryzys wziął się z tego, że w późnym Średniowieczu rzuciliśmy się w objęcia materii, chcieliśmy posiąść wiele przedmiotów i rzeczy, chcieliśmy żyć wyłącznie podług praw ciała, a o moralnych zadaniach zapomnieliśmy" (X, 315).

W czerwcu 1978 roku pisarz wygłosił swą słynną mowę harwardzką, w której dokonał osądu „nurtu oświeceniowego" w historii Europy i Ameryki, nie krytykując bynajmniej Zachodu *en bloc* w imię jakiegoś mistycznego Wschodu. Twierdził tam, że gdyby mógł wystąpić przed audytorium na Wschodzie, dokonałby krytyki wielu aspektów tamtej wschodniej rzeczywistości. Ponieważ jednak przemawiał w Ameryce, zajął się krytycznym omówieniem kilku podstawowych aspektów rzeczywistości zachodniej (zob. IX, 282). Jego podstawowa teza była następująca: „Ciągły ruch wolności w kierunku zła dokonywał się stopniowo, ale pierwotna jego podstawa została stworzona przez humanistyczne ludzko-egoistyczne wyobrażenie, iż człowiek jako gospodarz tego świata nie nosi w sobie zła wewnętrznego, wszelkie ułomności życia mają swą jedyną przyczynę w nieprawidłowych systemach społecznych, które zatem winny być zreformowane" (IX, 286).

---

[3] [*przypis z 2002 roku*] Nadmienię, że i Szałamow rozróżniał doświadczenie więzienne od łagrowego. W 1929 roku przybywał do moskiewskich Butyrek jako młody idealista. O swym tutejszym, trwającym półtora miesiąca doświadczeniu więziennym powie, iż miało wymiar pozytywny: „Były tam znakomite warunki dla przemyślenia życia, i dziękuję Butyrskiemu więzieniu za to, że w poszukiwaniu potrzebnej mi formuły życia znalazłem się sam w więziennej celi". „... odczuwałem wielki duchowy spokój. Udało mi się znaleźć tę formę życia, która jest bardzo prosta i w swojej prostocie wycyzelowana doświadczeniami pokoleń rosyjskiej inteligencji. Rosyjska inteligencja bez więzień, bez więziennego doświadczenia – to nie w pełni rosyjska inteligencja". – W. S z a ł a m o w, *Wiszera. Antypowieść*, Warszawa 2002, tłum. J. Baczyński, s. 7; 10.

Sołżenicyn miał na myśli tę ideologię Nowych Czasów, która na Zachodzie zrodziła się w czasach Odrodzenia, a swe polityczne formy ukształtowała w okresie Oświecenia. Nazywając ją „racjonalistycznym humanizmem" albo „humanistycznym autonomizmem", za jej główną podstawę uznał fakt „oderwania człowieka od wszelkiej stojącej ponad nim siły". Ów „antropocentryzm" obrał materialnego człowieka za centrum wszystkiego, co istnieje.

Zakręt Renesansu, jak mówił w Harvardzie Sołżenicyn, był historycznie nieuchronny. Wieki średnie bowiem zaszły w ślepy zaułek w swym despotycznym tłumieniu fizycznej natury człowieka na rzecz jego natury duchowej. Jednakże ideologie, które zapanowały w czasach późniejszych, miast szukać możliwości zharmonizowania duchowości człowieka z jego materialnością, całkowicie odwróciły się od Ducha ku Materii: „Świadomość humanistyczna, która ogłosiła się za przywódcę ludzkości, nie dostrzegała w człowieku zła wewnętrznego, nie stawiała przed człowiekiem zadań, które stanęłyby ponad ziemskim szczęściem, a tym samym sprowadziła na niego niebezpieczeństwo uległości wobec człowieczych potrzeb materialnych" (VI, 294).

Następnie podjął Sołżenicyn kwestię wolności człowieka, twierdząc, iż „nieokiełznana wolność sama w sobie" w żaden sposób nie rozwiązuje sensu ludzkiego istnienia. Pisarz przypomniał, iż polityczne ustroje demokratyczne od czasów ich narodzin aż do końca XIX wieku traktowały prawa jednostki ludzkiej, w tym także jej wolność, jako rezultat Bożego pochodzenia człowieka. W tym sensie ludzka wolność poddawana była probierzowi religijnej odpowiedzialności, stawała się sobą, gdy wybierała dobro. Tymczasem wiek XX odrzucił moralne dziedzictwo wieków chrześcijańskich, kształtując państwowe systemy na modłę materialistyczną: „Zachód wywalczył wreszcie prawa dla człowieka, i to nawet w nadmiarze – ale jednocześnie nastąpił tu zmierzch świadomej odpowiedzialności człowieka wobec Boga i społeczeństwa" (VI, 295).

Zdaniem Sołżenicyna, humanizm – dążąc w swoim rozwoju w kierunku materializmu – otworzył drogę dla socjalizmu i komunizmu. Dlatego Marks w 1844 roku mógł powiedzieć, iż „komunizm jest naturalizowanym humanizmem". Niedoskonały, a nawet egoistyczny i zawistny człowiek został w tej tradycji uznany za miarę wszystkich rzeczy na ziemi. Szlak, na jaki ludzkość wstąpiła w czasach późnego Renesansu, stał się dla niej drogą nauczki, wzbogacił człowieka doświadczeniem negatywnym, a zarazem pozbawił go wiary w ponadziemską Wyższą Całość. Ludzkość na Zachodzie zbyt wiele uwagi poświęcała kwestiom polityczno-socjalnym, za mało zaś zajmowała się swoim życiem wewnętrznym: „Gdyby, jak deklarował humanizm, człowiek narodził się tylko dla szczęścia – to po cóż rodziłby się dla śmierci? Ale z tego właśnie faktu, iż jest on cieleśnie skazany na śmierć, jego ziemskie zadanie jest, widocznie, bardziej duchowe: nie polega ono na zachłyśnięciu się codziennością i najlepszymi sposobami zdobywania dóbr, a potem na radosnej ich konsumpcji, ale na stałym wypełnianiu trudnego obowiązku, tak aby cała życiowa droga stawała się szlakiem moralnego doskonalenia" (VI, 297).

Jedynie dobrowolne kształtowanie wewnątrz siebie zasady samoograniczającej wywyższy człowieka ponad materialny nurt życia. Tylko to pozwala żywić nadzieję, że człowiek wzniesie się na taki poziom świadomości, z którego nie będzie mógł – jak czyniło to Średniowiecze – odrzucić swej fizycznej natury, ale zrozumie zarazem, że jeszcze większym błędem popełnionym przez ludzkość było „podeptanie życia duchowego", jakie dokonało się w nowożytnych czasach po Oświeceniu (zob. VI, 297).

Spór z Benthamem i Turgotem

W dwadzieścia pięć lat po przemówieniu harwardzkim Sołżenicyn podjął drugą poważną próbę krytyki oświeceniowych źródeł cywilizacji zachodniej, czyniąc to w mowie wygłoszonej we wrześniu 1994 roku w Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie, przy okazji przyjmowania honorowego tytułu doktora. Na progu nowego tysiąclecia pisarz spróbował ustalić wzajemne związki pomiędzy polityką, moralnością i teorią postępu, a zarazem poddał ponownie krytyce oświeceniowy model cywilizacyjny, rozwiązujący owe kwestie w oderwaniu od religii[4].

Przywołany przez Sołżenicyna Erazm z Rotterdamu wszelkie działanie polityczne odnosił do sfery etycznej. Wiek XVII i XVIII odrzuciły już tę „utopię", o czym pisarz mówił z goryczą: „A potem przecież zaczęło się nasze Oświecenie i od XVII do XVIII wieku dowiedzieliśmy się od Johna Locke'a, iż w odniesieniu do państwa i jego działań nie należy używać pojęć moralnych. A politycy – w przeciągu całej historii jakże często wyzwoleni od ciążącej im więzi ze sferą moralną – tym razem jakby otrzymali dodatkowe teoretyczne usprawiedliwienie". Jednakże – wbrew temu – politycy ci winni wiedzieć, że również do nich odnoszą się moralne żądania i prawa; powinni rozumieć, czym jest uczciwość, a czym podłość i kłamstwo, czym jest wielkoduszność i dobro, a czym – chciwość i łajdactwo. Taka wiedza jest potrzebna całym rządom, parlamentom i partiom. Jeśli polityka państwowa, partyjna i społeczna nie będzie się opierać na moralności, to ludzkość nie ma przed sobą żadnej przyszłości. Polityka zaś oparta na moralności w ostatecznym rachunku jest nie tylko najbardziej ludzka, ale także najbardziej pożyteczna dla człowieka.

Z XVIII wieku ludzkość otrzymała „pouczenie" Jeremy'ego Benthama, iż moralne jest to, co podoba się większości. Każde wydarzenie i postępek rozpatrywane są tutaj z punktu widzenia jurydycznego. „Realizm jurydyczny" ma odgrodzić człowieka od niemoralnego postępowania, tymczasem on sam przyczynia się często do powstawania czynów niemoralnych. Turgot stwierdził w XVIII wieku, że Postęp, jeśli będzie oparty na rozwoju ekonomicznym, doprowadzi do „złagodzenia obyczajów". Ową radę podchwyciła cała cywilizacja następująca po XVIII stuleciu. Wiedza ludzka i technika musiały się przeto doskonalić – sądzono, że nikt nie potrafi powstrzymać tego procesu.

[4] А. Солженицын, *На пороге нового тысячелетия: политика, нравственность, прогресс*, „Русская мысль", 1993, nr 3997, s. 16–17. Przekład polski, zatytułowany *Nie zapomnieć dotkliwej lekcji dwudziestego wieku*, został opublikowany w kwartalniku „Ethos" 6 (1993), nr 24, s. 156–165.

Od Postępu jednakże obyczaje nie złagodniały, choć tak obiecano, nie wzięto bowiem pod uwagę „jakości ludzkiej duszy". Okazało się, że pod wpływem technokratycznego Postępu dusza ta nie rozwija się w sensie jakościowym. Postęp pojmowano na wzór linii prostej, pnącej się ku górze, tymczasem okazał się on linią krzywą, złożoną i zagiętą. Człowiek współczesny, jak powiada Sołżenicyn, zatracił harmonię między duchową i fizyczną częścią swej natury, utracił także ową duchową pewność, która mówiła mu, iż istnieje różnica między Dobrem a Złem. Od Oświecenia człowiek nie traktuje już siebie samego jako istoty ograniczonej w Kosmosie, lecz chce być jego centrum, nie siebie przyrównuje do świata, lecz świat do siebie. W światopoglądzie oświeceniowo-marksistowskim śmierć jednostki stanowi kres całego Kosmosu. Z takiego rozumienia przemijania wynika prosty wniosek, że należy dążyć do ekspansji na tym świecie, trzeba żądać niczym nie ograniczonych praw dla jednostki, rozwijać rabunkową, wyniszczającą matkę-Ziemię cywilizację.

W podsumowaniu swej mowy w Liechtensteinie Sołżenicyn powrócił do idei samoograniczenia, która stanowi rdzeń jego światopoglądu od połowy lat siedemdziesiątych (*List do przywódców Związku Radzieckiego*, *Skrucha i samoograniczenie jako kategorie życia narodowego*), a odnosi się zarówno do jednostki i jej życia duchowego, jak i do narodu, społeczeństwa i wszelkich form ich działalności, w tym także politycznej i gospodarczej. Zasada samoograniczenia ma przywrócić ludziom świadomość Wyższej Całości, która stoi ponad człowiekiem, a także pozwoli im odzyskać dawno zatracone poczucie pokory wobec wartości wyższych.

Podróż do Wandei

Krótko po wizycie w Liechtensteinie Sołżenicyn udał się do Wandei, aby uczestniczyć w odsłonięciu pomnika poświęconego ofiarom terroru 1794 roku. Dla pisarza rosyjskiego powstanie chłopskie w Wandei było czynem heroicznym, rycerskim sprzeciwem wobec nadchodzącej mechanistycznej cywilizacji XIX i XX wieku. W *Słowie na odsłonięciu pomnika Wandejczyków* wypowiadał się o ich czynie z punktu widzenia człowieka XX wieku, który zdjął z wszelkiej rewolucji tę „romantyczną aureolę", jaką nałożył na jej głowę wiek XVIII: „Samo słowo «rewolucja» od łacińskiego «revolvo» – oznacza «iść do tyłu», «powracać», «przeżywać na nowo», «na nowo rozpętać», w najlepszym wypadku – «wywracać»"[5]. Rewolucja Francuska dokonywała się w imię trzech haseł: wolności, równości, braterstwa, które są ze swej natury utopijne i zarazem sprzeczne wewnętrznie. W życiu społecznym wolność i równość wykluczają się nawzajem: wolność niszczy społeczną równość, a równość – tłumi wolność. Braterstwo zaś nie przynależy do sfery socjalnej – może być osiągnięte tylko w dziedzinie ducha. Oto dlaczego mówiono i działano w imię hasła: braterstwo albo śmierć. Rewolucja

[5] А. Солженицын, *Слово при открытии памятника Вандейскому восстанию*, „Русская мысль", 1993, nr 3998, s. 16.

XVIII wieku tylko dlatego nie zniszczyła Francji, że po niej nastąpił zbawienny, ograniczający ją Termidor. Z kolei rosyjscy racjonaliści i budowniczowie „nowego szczęścia" – a Sołżenicyn ma tu na myśli bolszewików – nie napotykając na opór „rosyjskiego termidora", konsekwentnie wcielili w życie materialistyczne ideały Oświecenia: „My wszyscy przeżyliśmy XX wiek, wiek na wskroś terrorystyczny, przyprawiające o drżenie zwieńczenie owego Postępu, o którym tyle marzono w wieku XVIII".

We Francji w latach dziewięćdziesiątych XX wieku dokonywało się – co było jeszcze niemożliwe dwadzieścia lat wcześniej, gdy wygnany z ZSRR Sołżenicyn odwiedził ojczyznę Jana Jakuba Rousseau i Maksymiliana Robespierre'a po raz pierwszy – przewartościowywanie ideałów Rewolucji Francuskiej. Ze względów ideowych nie wszyscy mogli się z tym pogodzić. Irina Iłowajska pisała, iż gazeta „Liberation" obraziła się na Sołżenicyna za to, iż poddał on krytyce logikę hasła: wolność, równość, braterstwo. Iłowajska tymczasem stwierdziła, iż Sołżenicynowi bliskie jest amerykańskie rozumienie idei równości, głoszące, że wszyscy ludzie, niezależnie od urodzenia, pochodzenia, rasy i wyznania powinni mieć u źródeł równe szanse na rozwój i sukces, a dalej wszystko już zależy od ich talentu i pracowitości. Takie rozumienie równości jest mocno zakorzenione w chrześcijaństwie (można tu przypomnieć przypowieść o talentach), chociaż mało kto chce o tym pamiętać[6].

Wobec demokracji

W drugiej części broszury *Jak odbudować Rosję? Rozważania na miarę moich sił*, opublikowanej w 1990 roku, Sołżenicyn postawił pytanie: czy istnieje jakiś jeden uniwersalny ustrój społeczny, który byłby najlepszy dla każdej poszczególnej kultury narodowej? W odpowiedzi powołał się na opinię Oswalda Spenglera, który z faktu, iż różne kultury na swój własny sposób pojmują istotę państwa, wyciągał wniosek o nieistnieniu ponadkulturowego i ponadczasowego idealnego modelu ustrojowego. Do opinii Spenglera Sołżenicyn dołączył tezę Monteskiusza, głoszącego konieczność uwzględnienia – przy określaniu ustroju – rozmiaru przestrzennego państwa. Struktura państwowa powinna także być rezultatem tradycji historycznej; musi też uwzględniać własności psychologiczne danej nacji, tak aby prowadzić naród do rozkwitu, a nie do degeneracji. Stwierdziwszy to, rosyjski myśliciel powołał się na fragment z proroka Jeremiasza (Jr 6, 16): „To mówi Pan: «Stańcie na drogach i patrzcie, zapytajcie o dawne ścieżki, gdzie jest droga najlepsza – idźcie po niej»"[7].

Jeszcze w roku 1974, wysyłając na właściwy adres swój *List do przywódców Związku Radzieckiego*, Sołżenicyn sądził, że demokracja nie będzie właściwym modelem ustrojowym dla postbolszewickiej Rosji: „U nas w Rosji, ze względu na brak doświadczenia,

[6] И. Иловайская, *А. Солженицын во Франции*, „Русская мысль", 1993, nr 3998, s. 6.

[7] А. Солженицын, *Как нам обустроить Россию? Посильные соображения*, Париж 1990, s. 28.

demokracja istniała tylko osiem miesięcy – od lutego do października 1917 roku. (...) A w ciągu ostatniego półwiecza stopień przygotowania Rosji do demokracji, do wielopartyjnego systemu parlamentarnego, mógł się tylko obniżyć" (X, 162–163).

Jednakże w roku 1990, odnosząc się do przedstawionego w *Polityce* przez Arystotelesa podziału ustrojów na monarchię, arystokrację i demokrację (w terminologii Stagiryty – politeję), Sołżenicyn wybrał tę ostatnią. Uczynił wszakże przy tym poważne zastrzeżenie, polemizując z wywodzącym się z XIX wieku liberalnym rozumieniem demokracji nie jako państwowej formy doczesnej, lecz jako „uniwersalnej zasady ludzkiego bytu". W takim postoświeceniowym systemie ideologicznym, który swe tryumfy święci w młodych demokracjach drugiej połowy XX wieku, mamy do czynienia z absolutyzacją i „kultem demokracji". Ów kult, jak twierdzi Sołżenicyn, stanowi pochodną ateistycznego materializmu XIX wieku – dla pozbawionego bowiem religii intelektualisty demokracja stała się surogatem wiary. Dla Sołżenicyna natomiast owo „demokratyczne wyznanie wiary" jest zwyczajnym „humanistycznym roszczeniem", nie do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia: „Wybierając demokrację – trzeba dokładnie rozumieć c o wybieramy i za jaką cenę. Wybieramy ją jako środek, nie zaś – jako cel. Współczesny filozof Karl Popper powiedział: demokrację wybieramy nie dlatego, iż obfituje ona w cnoty, lecz tylko dlatego, aby uniknąć tyranii. Wybieramy ją – ze świadomością jej wad i chęcią ich przezwyciężenia" (tamże, s. 29n).

Tak więc Sołżenicyn – gdy rysuje możliwość zaistnienia demokracji w Rosji – odnosi się krytycznie do jej niektórych elementów drugorzędnych. Za Siergiejem Lewickim wyróżnił ducha demokracji, czyli wolność jednostki i prawną podstawę państwa, oraz jej cechy drugorzędne, które tradycja europejska uznała błędnie za istotę demokracji: ustrój parlamentarny i powszechne prawo wyborcze. Ale nawet wolność jednostki, czyli ta wartość, która należy do istoty demokracji, może być w pewnych szczególnych przypadkach ograniczona, na przykład wtedy, gdy dochodzi do konfliktu praw człowieka z zasadą bezpieczeństwa narodowego. W tej materii Sołżenicyn powołał się na homilię Jana Pawła II na Filipinach (1981), w innej zaś kwestii odwołał się do przemówienia prezydenta USA Ronalda Reagana na Uniwersytecie Moskiewskim (1988): „Demokracja – to nie tyle sposób rządzenia, ile sposób na ograniczenie rządu, tak aby nie przeszkadzał rozwojowi w człowieku wartości podstawowych, które daje rodzina i wiara" (tamże, s. 30n). Natomiast zasadę powszechnego i równego prawa wyborczego (która zwyciężyła we Francji dopiero po rewolucji 1848 roku) Sołżenicyn uznał – za Dostojewskim – za „najbardziej absurdalny wymysł XIX wieku": „«Powszechne i równe» – przy skrajnej nierówności jednostek, ich zdolności, ich wkładu w życie społeczne, różnym wieku, różnym życiowym doświadczeniu, różnym stopniu zakorzenienia w danej miejscowości i danym kraju. Jest to triumf beztreściowej ilości nad treściową jakością" (tamże, s. 31n).

Pisarz wyraził opinię, że żadne powszechne głosowanie nie stanie się drogą do odnalezienia społecznej prawdy, ponieważ wszystko sprowadza się tutaj do uproszczonej idei arytmetycznej oraz stłumienia mniejszości przez większość. Tymczasem ta pierwsza jest równie ważna dla społeczeństwa jak ta ostatnia; bywają momenty w ludzkich dziejach, gdy większość wybiera drogę zła – w tym kontekście pisarz powołał się na słowa z Księgi Wyjścia (Wj 23, 2): „Nie łącz się z wielkim tłumem, aby wyrządzić zło" (tamże, s. 34). Uznając demokrację za ustrój najmniej zły z możliwych, Sołżenicyn spróbował dokonać pewnego jej ograniczenia, tak aby nie przekształcała się ona w ustrój jawnie zły, igrający – dla „pluralizmu idei" – absolutnymi kategoriami Dobra i Zła, poddający się „dyktaturze mody i grupowych interesów" (tamże, s. 37). Proponuje więc ograniczenie roli partii w życiu społecznym, tak aby wyborcy mogli wybierać konkretne znane sobie osoby, a nie anonimowe partie polityczne, pilnujące tylko interesów grupowych. Rosji jest potrzebna tzw. demokracja oddolna, demokracja małych przestrzeni, opierająca się na samorządzie lokalnym. Owa „demokracja małych przestrzeni", jak twierdzi pisarz, istniała w Rosji od dawna, formowała się w wiejskim mirze, wiecach miejskich, samorządach kozackich, a przede wszystkim – w „ziemstwie" jako organie samorządowym utworzonym w wyniku reformy Aleksandra II. Po przewrocie październikowym ziemstwa zniknęły – zastąpiono je radami (sowiety), reprezentującymi interesy partii, a nie lokalnych społeczności.

W 1990 roku pisarz zaproponował powrót do instytucji ziemstwa, wyróżniając cztery jego poziomy: lokalny, powiatowy, obwodowy i ogólnorosyjski (tamże, s. 43). Chcąc ograniczyć antypersonalistyczny, mechanistyczny wymiar demokracji, Sołżenicyn zaproponował stopniową elekcję kolejnych ziemstw: wybrani w głosowaniu bezpośrednim przedstawiciele ziemstwa lokalnego (tu obowiązywałby cenzus wieku i cenzus czasu zamieszkania na danym terenie) po upływie części kadencji wybieraliby spośród siebie przedstawicieli do ziemstwa powiatowego, ci zaś – znów po określonym czasie – delegowaliby grupę swoich członków do ziemstwa obwodowego. Dopiero po upływie znacznego okresu czasu możliwe byłyby wybory – spośród członków ziemstw obwodowych – przedstawicieli do Zgromadzenia Ogólnoziemskiego, czyli do parlamentu. Tym sposobem, parlament ów nie byłby „abstrakcyjnie centralny", lecz składałby się w ostatecznym rozrachunku z delegatów lokalnych, którzy mieliby obowiązek – pod groźbą utraty mandatu – mieszkać na swoim terenie przez określoną część roku. W ten sposób pogodzono by zasadę bezpośredniego udziału w zarządzaniu krajem z zasadą przedstawicielstwa właściwego: „Naród jest ostatecznym sędzią we wszystkich ważnych kwestiach, ale nie może on codziennie brać udziału w zarządzaniu krajem. I dlatego w owym zarządzaniu konieczna jest pewna domieszka elementu arystokratycznego, a nawet monarchicznego" (tamże, s. 40).

Powołując się na Wasilija Makłakowa, uczestnika trzech przedrewolucyjnych Dum Państwowych, Sołżenicyn stwierdził, iż demokracja swe największe sukcesy zawdzięcza nie przewadze większości nad mniejszością, ale porozumieniu między nimi. Dlatego też – odnosząc się nie do najbliższej, lecz do dalszej przyszłości Rosji – pisarz mówił o konieczności utworzenia trzeciej izby parlamnetu, w której skład wchodziłaby „doświadczona i kulturalna mniejszość". Stworzenie takiej „etycznej zapory" przeszkadzałoby, co oczywiste, nieograniczonemu rozlewowi demokracji, ale z drugiej strony – zapobiegałoby różnym niebezpieczeństwom wynikającym z mechanicznej przewagi większości nad mniejszością: „Wysoki poziom działalności wszystkich państwowych władz nie może być osiągnięty bez ustanowienia nad nimi etycznej kontroli. Mogłaby się nią zajmować wysoka moralna instancja z głosem doradczym, a więc taka struktura, w której głosowania prawie w ogóle nie ma, lecz wszystkie opinie i kontropinie uzyskują solidną argumentację; i są to najbardziej autorytatywne głosy, jakie można usłyszeć w państwie" (tamże, s. 48).

W dziejach rosyjskich podobna struktura nie byłaby czymś absolutnie nowym, lecz raczej – jak chce Sołżenicyn – przypominałaby Sobór Ziemski Rusi Moskiewskiej, czyli zgromadzenie osób zarówno świeckich, jak i duchownych, które w XVI i XVII wieku doradzały carowi w kwestiach związanych z zarządzaniem krajem. Pisarz zdaje sobie sprawę z trudności przy próbie sformułowania kryterium wyboru takich przedstawicieli. Uważa wszakże, iż Dumę Soborową można byłoby wybierać spośród przedstawicieli stanów społecznych i zawodów. Każda warstwa społeczna i każda profesja same wybierałyby lub naznaczały kandydatów do Dumy Soborowej. Nie byliby to ani działacze polityczni, ani związkowi, którzy pragną bronić jedynie interesów grupowych, lecz osoby o wielkim doświadczeniu zawodowym i o moralnym autorytecie. Z rozważań Sołżenicyna wynika, że członkowie takiej Dumy – w liczbie nie większej aniżeli dwieście-dwieście pięćdziesiąt osób, sprawowaliby z jednej strony nadzór, czy prawo nie przekształciło się w zaprzeczenie niezbędnego „minimum moralności", a z drugiej – odciskaliby na wszelkiej władzy piętno intelektualne i moralne. Dla Sołżenicyna bowiem „Prawo moralne powinno stać wyżej aniżeli prawo jurydyczne. Sprawiedliwość – to zgodność z prawem moralnym raczej aniżeli z prawem jurydycznym" (tamże, s. 50).

Podsumowanie

Wizja świata i społeczeństwa, jaką Sołżenicyn przedstawił w swej publicystyce i prozie, opiera się na podstawowym przekonaniu, iż każdy człowiek posiada w sobie piętno Tego, Który go stworzył, a więc jest istotą podług swej genezy i potencjalnie dobrą. Ponieważ jednak u źródeł ludzkich dziejów leży zło (grzech pierworodny), człowiek może się aktualizować jako istota tłumiąca w sobie ów obraz i podobieństwo Boże, zatracająca swą substancję i zaprzeczająca swemu

pochodzeniu. Ideologia, która odrzuca zarówno Boże pochodzenie, jak i pierworodny upadek człowieka, ulega skutkom tego ostatniego. Świadczą o tym wymownie nowożytne dzieje, a przede wszystkim komunizm jako doktryna i praktyka społeczna zakorzeniona w ateistyczno-optymistycznym Oświeceniu. Sołżenicyn ostrzega nadto przed postoświeceniową ideologią, panliberalną i pandemokratyczną, dostrzegając w niej zatrute ziarno relatywizmu etycznego. Zauważmy jednak na koniec, że w Sołżenicynowskim świecie wartości jest miejsce na demokrację, jeśli tylko zajmie ona swoje miejsce w „świecie środków", bez roszczenia sobie pretensji do przynależenia do „świata celów". Mówiąc inaczej, ostateczny sens ludzkiej historii może być odnaleziony dopiero poza nią samą, gdyż człowiek ze swej istoty należy do wyższego ponadhistorycznego porządku.

Metafizyka a patriotyzm u Sołżenicyna

Nowa książka Sołżenicyna *Россия в обвале*[1] jest niesłychanie pesymistyczna. Nie trzeba przywoływać wszystkich tych ocen, ponieważ są one ogólnie znane i nie stanowią wyłącznej własności pisarza. Jednak autor *Archipelagu GUŁag* tym się różni od krytyków spod znaku czerwonej gwiazdy, że sam dobrze pamięta, co było przedtem i nie proponuje powrotu do przeszłości: „Za każdym razem, gdy na spotkaniach ktoś z występujących chwalił przeszłe (komunistyczne) czasy, klaskały mu, według mnie, dwie trzecie sali. Gdy próbowałem sprzeciwiać się, a mianowicie że obecni, choćby ze względu na swój wiek, nic nie wiedzą o wielu potwornościach z przeszłości, z sali rozlegały się szmery sprzeciwu. Było to na trzy miesiące przed wyborami do Dumy; już wtedy byłem pewien, że komuniści uzyskają większość..."[2].

Wanderjahre 1994-1998

Najnowsza książka[3] została oparta na przemyśleniach i obserwacjach empirycznych pisarza z ostatnich czterech lat. Sołżenicyn powrócił do Rosji w maju 1994 roku i od tego czasu wytrwale i bez rozgłosu wędrował po kraju, odwiedzając w sumie dwadzieścia sześć obwodów Federacji Rosyjskiej: „Niekiedy były to tylko miasta obwodowe, ale częściej jeździłem do centrów regionalnych i dalej, w głąb obwodów. Miałem około stu spotkań publicznych (w obecności od stu-dwustu do tysiąca pięciuset-tysiąca siedmiuset osób, były to rozmowy na każdy temat, niczym nie skrępowane), po każdym spotkaniu otaczały mnie tłumy, wymieniałem z nimi myśli i opinie – z tysiącami ludzi". Dzisiaj więc upada zarzut formułowany wobec pisarza jeszcze cztery lata temu – że po dwudziestu latach emigracji nie zna on kraju i nie ma prawa wypowiadać się w kwestiach rosyjskich. Dzisiaj po czteroletnim pobycie pisarza w ojczyźnie jego głos o wewnętrznym stanie Rosji powinien być przestudiowany z wielką uwagą. Bez pospiesznych ocen, uprzedzeń i emocji, gdyż jest to głos człowieka prawdziwie zatroskanego o losy swego kraju i reprezentującego – przynajmniej w diagnozach krytycznych – istotny fragment rosyjskiej opinii publicznej.

---

[1] А. Солженицын, *Россия в обвале*, Москва, „Русский путь", 1998; wszystkie poniższe cytaty z tego wydania podaję w tłumaczeniu własnym.

[2] *[przypis z 2002 roku]* W wyborach do rosyjskiej Dumy Państwowej w 1997 roku rzeczywiście zwyciężyli komuniści z Giennadijem Ziuganowem na czele.

[3] *[przypis z 2002 roku] Dzisiaj najnowszą książką Sołżenicyna jest już szeroko dyskutowana praca o historii Żydów w Rosji pt. Двести лет вместе (1795–1995), której pierwsza część ukazała się w Moskwie w 2001 roku nakładem wydawnictwa „Русский путь".*

Patriotyzm teoretyczny

W teorii autor wyraźnie odróżnia nacjonalizm szowinistyczny od zdrowego patriotyzmu rosyjskiego. Uważa – podobnie zresztą jak sądził wielki ekumenista rosyjski Władimir Sołowjow – że naród ma swą genezę i przeznaczenie w sferze ponadhistorycznej: „Bez wątpienia odwieczne istnienie plemion leżało w Zamyśle Stwórcy. W odróżnieniu od wszelkich innych ludzkich wspólnot i organizacji – etnos, podobnie jak rodzina i osoba, nie przez człowieka został wymyślony". A z tej właśnie konstatacji wynika Sołżenicynowskie potępienie wszelkiego rasizmu, w tym również wielkoruskiego: „W żadnym wypadku nie jestem skłonny do wyolbrzymiania znaczenia narodów, albowiem silnie odczuwam wyższe kryterium – miarę Nieba". „Mówię tu o czystym rosyjskim patriotyzmie, współczującym, konstruktywnym, a nie o skrajnej nacjonalistycznej przesadzie (tylko nasza rasa!, tylko nasza wiara), nie o wyniesieniu własnej narodowości ponad wszelkie duchowe wyżyny, ponad naszą pokorę w obliczu Nieba". Religia pozwala człowiekowi popatrzeć na świat z perspektywy ponadnarodowej. Taką uniwersalną funkcję, zdaniem pisarza, powinno spełnić odrodzone prawosławie: „Prawosławie, zachowane w naszych sercach, zwyczajach i postępowaniu, umocni tę duchową atmosferę, która jednoczy Rosjan wokół wartości wyższych niż plemienne". W myśli Sołżenicyna, tak jak wykrystalizowała się ona w jego najnowszej książce, wyraźnie widać chęć teoretycznego pogodzenia tradycji oświeceniowego (demokratycznego) uniwersalizmu z romantycznym pojmowaniem narodu jako duchowej (ale nie biologicznej) wspólnoty, która nie wpisuje się w formalne związki prawne. Odrzucając kosmopolityzm i ostro przeciwstawiając się utożsamianiu rosyjskiego patriotyzmu z faszyzmem, Sołżenicyn powołuje się na tradycję Stanów Zjednoczonych: „...Ameryka oddycha swoim patriotyzmem, jest z niego dumna – i różne grupy narodowościowe zlewają się tam w jedno". Autor rozróżnia patriotyzm państwowy (obywatelski) i patriotyzm narodowy. W krajach jednonarodowych są one tożsame. W krajach wielonarodowych – tak jak Rosja czy Stany Zjednoczone – patriotyzm narodowy stanowi część składową i podstawę patriotyzmu ogólnoobywatelskiego.

Autor objaśnia czytelnikowi, że jego program nie ma na celu „odbudowy Rosji", lecz jej „budowę". „Nic w Rosji nie może powrócić do stanu przedrewolucyjnego". Znaczy to, że taka Rosja, o jakiej marzy Sołżenicyn, nigdy nie istniała w przeszłości. Nigdy wcześniej nie było takiego stanu, który dziś mógłby być dla Rosjan wzorcem jedynym. Bardzo charakterystycznie brzmi w tym kontekście Sołżenicynowska krytyka asocjalnego tradycjonalizmu Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej: „Bardzo trudna jest tu sytuacja biskupów myślących i poszukujących: jednak formy cerkiewne nie mogą kostnieć przez następne tysiąc lat, one same proszą się o rozwój, o jasne formuły w dynamicznej burzliwej epoce". Za wielce szkodliwą w obecnej sytuacji przełomu uważa autor „wielowiekową tradycję asocjalnego prawosławia", które nie potrafi

wyjść poza mury własnej parafii. Prawosławie, aby nie stać się archeologicznym wspomnieniem, musi aktywnie włączyć się w życie kraju. Sołżenicynowi nie chodzi tutaj bynajmniej o legitymację dawaną przez Cerkiew kolejnym władcom, ani też o święcenie banków czy stadionów sportowych. Udział hierarchów w „demonstracyjno-telewizyjnym ukościelnianiu władzy" uważa za niegodny. Najważniejsze jest, aby Cerkiew „właśnie w takich tragicznych czasach jak dzisiejsze" dała ludziom „silne poparcie duchowe w każdym skomplikowanym aspekcie sfery społecznej". Za wzór stawia tutaj inne religie monoteistyczne: „Czy to katolicyzm, czy protestantyzm, islam – wszystkie one są aktywne w sferze społecznej i w tym przejawia się naturalna więź narodu z jego religią".

Patriotyzm praktyczny

Sołżenicyn twierdzi, iż państwo, w którym rozeszły się drogi patriotyzmu narodowego i państwowego, czeka niechybny upadek. W Rosji narodowy patriotyzm na przykład Czuwaszy i Czukczów stanowi niezbędną podstawę dla patriotyzmu ogólnorosyjskiego (państwowego) – ale pierwszy patriotyzm jest jednocześnie ograniczany przez ten drugi. W zapisach prawnych musi to oznaczać, że na przykład konstytucja Tatarstanu w żadnym punkcie nie może godzić w interesy ogólne Federacji Rosyjskiej. Pisarz odrzuca hasło „Rosja dla Rosjan", uważając je za równie destrukcyjne dla państwowości rosyjskiej, jak hasła w rodzaju „Tatarstan dla Tatarów" lub „Jakucja dla Jakutów". Z drugiej strony, zgodnie z historyczną tradycją, lecz zapewne w niezgodzie z aspiracjami narodów mniejszych, uważa „rosyjski naród w Rosji" za „państwowotwórcze jądro" Federacji. Nie domaga się jednak szczególnych praw dla Rosjan, lecz jedynie troszczy się o „równe prawa dla Rosjan w obrębie Federacji". Dostrzega bowiem, że w niektórych republikach autonomicznych „nacje tytularne" biorą historyczny rewanż na Rosjanach – dla Sołżenicyna, który patrzy na to zjawisko z punktu widzenia „równych praw dla wszystkich narodów Federacji", jest to nie do zaakceptowania. Dlatego domaga się przyjęcia „Prawa o równości nacji w Rosji". Wielką jego troskę wzbudza również sytuacja Rosjan poza granicami Federacji. Najbardziej krytykuje tutaj władze samej Rosji, które już dawno powinny były opracować wielki plan pomocy imigrantom rosyjskim z dawnych republik ZSRR. Szczególnie chodzi o Azję Środkową (Turkmenia, Uzbekistan, Kirgizja i Tadżykistan) oraz Zakaukazie (Gruzja, Armenia i Azerbejdżan), gdzie, jak twierdzi pisarz, „dla Rosjan miejsca nie ma i nie będzie". Rosjanie w republikach nadbałtyckich powinni być objęci taką samą opieką państwa, jak niemieckie mniejszości poza granicami Niemiec – należy im pomagać materialnie, popierać ich organizacje i inicjatywy.

Inaczej wygląda sytuacja w Kazachstanie, gdzie żyje siedem milionów Rosjan, siedemset tysięcy Niemców, a ponadto – Ukraińcy i Polacy. Kazachowie – według obliczeń pisarza – stanowią ledwie czterdzieści procent ludności kraju. Emigracja

stąd, jak pisze Sołżenicyn, byłaby dla Rosjan po prostu wstydem – większość nie powinna uciekać przed mniejszością. Pisarz twierdzi, iż sytuacja Rosjan w tym „*quasi*-demokratycznym wschodnim chanacie" zależy wyłącznie od ich samoorganizacji. Przyszłość rysowałaby się znaczniej jaśniej, gdyby Rosjanie potrafili zorganizować się w całość i poszukali swych liderów narodowych.

Spoza podobnych wypowiedzi Sołżenicyna wyraźnie przebija myśl, że tacy liderzy narodowi mogliby w przyszłości na powrót przyłączyć Kazachstan do Rosji, co byłoby zresztą „aktem sprawiedliwości": „Cała republika została zbudowana przez Rosjan, rozkułaczanych, zesłańców i zeków".

Co z Ukrainą, Białorusią i Czeczenią?

W pracy *Jak odbudować Rosję?* (1990) Sołżenicyn domagał się rozwiązania ZSRR, proponując utworzenie na jego miejsce Związku Rosyjskiego, w którego skład weszłyby Rosja, Ukraina i Białoruś, a także część ziem obecnego Kazachstanu. Dzisiaj autor żąda rozwiązania kadłubowej Wspólnoty Niepodległych Państw, lecz zarazem nie może wybaczyć Ukrainie jej niepodległości. Pozwala sobie na uwagi w rodzaju, iż Ukraińcy uważają się za „super-naród", którego przodkiem jest nie tylko św. Włodzimierz, lecz również... Homer. Za wszystko zaś obwinia nacjonalistów z zachodniej Ukrainy, którzy zdołali nakreślić zgubny separatystyczny szlak i namówić całą Ukrainę, aby na niego wstąpiła. Gdy mówi z dumą o pokonaniu przez Armię Czerwoną Hitlera, używa pojęcia „trójsłowiański naród". Niechęć wobec niepodległej Ukrainy łączy z antyamerykanizmem. Twierdzi, że ukraińskie władze, zarówno Krawczuk, jak i Kuczma, obiektywnie sprzyjają amerykańskim chęciom osłabienia Rosji. Henry Kissinger i Zbigniew Brzeziński zostali przez niego określeni mianem „zajadłych wrogów politycznych Rosji". Zachód, jak twierdzi Sołżenicyn, potrzebuje Rosji zacofanej technologicznie. W tym kontekście pisarz kilkakrotnie powołuje się w sensie pozytywnym na politykę de Gaulle'a który, będąc sojusznikiem USA, nie podporządkował się dyktatowi Ameryki i umiał bronić narodowych interesów Francji. Niechęć Sołżenicyna wywołuje także Polska w NATO – jego zdaniem, to Jelcyn w 1993 roku w Warszawie otworzył dla nas drzwi Sojuszu Północno-Atlantyckiego... Nowe państwa członkowskie NATO nie będą w stanie odegrać żadnej roli w nadchodzącym konflikcie Północy z Południem. Sołżenicyn jest wyraźnie ogarnięty obsesją antymuzułmańską – uważa, iż główny konflikt światowy postawi naprzeciwko siebie chrześcijańską Północ i muzułmańskie Południe. Stany Zjednoczone będą srogo żałować, iż przyczyniły się do „stworzenia silnej muzułmańskiej bośniackiej placówki w Europie"... Żadnego współczucia nie wywołuje także u Sołżenicyna los muzułmańskich Czeczenów... Przecież rzekomi bracia z Kaukazu poparli bolszewików w wojnie domowej, wyrżnęli Kozaków, za co Feliks Dzierżyński nagrodził ich ziemiami ofiar na prawym brzegu rzeki Terek. W 1942 roku wraz

z Inguszami poparli Hitlera i dopiero wtedy zostali zesłani przez Stalina do Kazachstanu. Ale już w 1957 roku Nikita Chruszczow przywrócił Czeczenii wszystkie prawa, dodając jej jeszcze ziemie na lewym brzegu Tereku.

Potem idzie Sołżenicynowski opis czeczeńskich okrucieństw wobec Rosjan od wiosny 1991 roku i rada pisarza na przyszłość: „...bezzwłocznie należy uznać niepodległość Czeczenii, odciąć ją od rosyjskiego ciała, pozwolić jej spróbować istnieć w charakterze kraju niepodległego, ale tak samo bezzwłocznie oddzielić ją silnym wojskowo-granicznym kordonem, pozostawiając naturalnie lewy brzeg Tereku przy Rosji... I uczynić wszystko, aby przyjąć z Czeczenii wszystkich chętnych Rosjan, a dobrą setkę tysięcy Czeczenów-migrantów, rozsianych po Rosji w kryminalnej komercji, ogłosić za cudzoziemców i zażądać albo dowodu na użyteczność ich działalności dla Rosji, albo natychmiastowego wyjazdu".

Nasuwa się tu pytanie, w jaki sposób pisarz godzi podobną egoistyczno-narodową buchalterię ze swoją transcendentną metafizyką i wrażliwością moralną? Nie jest tu jednak pierwszy ani jedyny na rosyjskim gruncie – XIX-wieczny rosyjski „teista" Iwan Aksakow, na którego wielokrotnie się powołuje, popierał w 1864 roku działalność Murawjowa Wileńskiego skierowaną przeciwko „łacinnictwu i polonizmowi".

Można tu dostrzec, jak najpiękniejsze nawet założenia teoretyczne przekształcają się w narodowo-egoistyczne, a momentami nawet brutalne impresje polityczne. I wcale nie usprawiedliwia pisarza fakt, iż mówi on w imieniu narodu stojącego na rozstaju dróg. Mędrzec winien postawić się ponad bieżącymi waśniami i konfliktami, nie wolno mu też popadać w gniew, tak jak to czyni pisarz dosłownie na każdej stronicy *Rosji w zapaści*... Może jednak nie jest to jeszcze ostatnie słowo autora? Tym bardziej, że i w tej książce odnajdujemy wiele cennych fragmentów, dających uporządkowaną i racjonalną wizję Rosji demokratycznej i samorządnej.

Jana Pawła II spotkania z Sacharowem i Sołżenicynem

Słowiański dialog o współczesności

W okresie między Milenium chrztu Rusi (1988) a ogłoszeniem przez Jana Pawła II listu apostolskiego *Orientale lumen* (1995), do którego odniosę się w artykule następnym, upłynęło siedem brzemiennych w historyczne wydarzenia lat. Europa Środkowa i Wschodnia uczyniły w tym czasie wielki krok w kierunku racjonalnego uporządkowania przestrzeni społeczno-politycznej. Można chyba powiedzieć, nie idealizując za bardzo tamtego przejściowego okresu, że właśnie wtedy znacznie się przybliżył ten czas, „w którym każdy naród będzie mógł, w wolności i prawdzie, obrać drogi swojego rozwoju" (*Euntes in mundum*, 13).

Jan Paweł II już 31 maja 1991 roku w liście apostolskim do biskupów kontynentu europejskiego na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w zmienionej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej próbował dać zarys nowej postawy Kościoła w okresie po „jesieni ludów" A. D. 1989. W ciągu dziesięciolecia 1985–1995 Rosja i Rosjanie pojawiali się w polu jego widzenia wiele razy. Papież z Polski przywiązywał bowiem dużą wagę do osobistych spotkań z Rosjanami, co zresztą wynika z jego sposobu pojmowania chrześcijańskiego wymiaru historii, która ma stanowić spotkanie z konkretnym człowiekiem. W latach 1985–1995 Jan Paweł II spotykał się więc i rozmawiał nie tylko z politykami ZSRR i Federacji Rosyjskiej, ale także z prześladowanymi w okresie radzieckim obrońcami praw człowieka, którzy wnieśli wielki wkład w proces demontażu Imperium Sowieckiego.

Tylko Irina Iłowajska-Alberti – która osobiście uczestniczyła we wszystkich najważniejszych „rosyjskich spotkaniach" Jana Pawła II – mogła tak ciepło opisać rozmowy Papieża z Jeleną Bonner i Andriejem Sacharowem w latach 1985–1989: „W roku 1985 Jan Paweł II przyjął na audiencji Jelenę Gieorgijewnę Bonner, której pozwolenie na wyjazd za granicę w celu niezbędnej operacji serca okupił długotrwałą głodówką jej mąż. Myślę, że to niezwykłe spotkanie z Ojcem Świętym – w czasie, kiedy politycy i mężowie stanu obawiali się przyjąć chorą kobietę, żeby nie narazić się sowieckiej władzy – dało jej choremu sercu nie mniej siły niż pomyślnie zakończona operacja. Pamiętam tamten wieczór, kiedy Jelena Gieorgijewna, kładąc się spać, zapytała mnie, czy może nałożyć na szyję podarowany jej przez Ojca Świętego różaniec. «Mam takie uczucie – powiedziała, krępując się, że może robi coś nie tak wobec nieznanego jej obyczaju religijnego – mam uczucie, że z tym różańcem jestem bezpieczna». W 1989

roku oboje Sacharowowie byli na audiencji u Jana Pawła II. Andriej Sacharow zadał Papieżowi pytanie, które w tym okresie było dla niego kluczowe: czy ma się zgodzić na uczestnictwo w pracach sowieckiego organu władzy, Rady Najwyższej, reprezentującego przecież interesy komunistów? Oznaczało to udział w życiu politycznym kraju. Jan Paweł II nie oponował, dodając, że własne sumienie podpowie mu, co i jak należy robić. Andriej Dmitrijewicz był nieskończenie wdzięczny za tę odpowiedź. Można przypuszczać, że Sacharow prawdopodobnie zostałby prezydentem Rosji, gdyby nie przedwczesna śmierć, i wprowadziłby kraj na drogę, o której mówiłam wcześniej – drogę, na której Rosja stałaby się – być może – godna miłości"[1].

16 października 1993 roku, gdy chrześcijański świat obchodził piętnastolecie pontyfikatu, jedyną osobą przyjętą akurat tego dnia przez Jana Pawła II na audiencji za Spiżową Bramą był Aleksander Sołżenicyn. Pisarz już wcześniej wypowiadał się parokrotnie na temat Jana Pawła II. Pierwsza taka wypowiedź pochodzi z 27 października 1978 roku i stanowi reakcję na ankietę przeprowadzoną przez paryską „Kulturę" na temat znaczenia wyboru Papieża-Polaka dla chrześcijan Europy Wschodniej: „W większej części świata dobrobytu chrześcijaństwo uległo rozmyciu, w innych miejscach – skamienieniu. Ludzie na Zachodzie w większości zatracili poczucie skali życia i jego istoty. Tę skalę, tę istotę wniesie do Kościoła katolickiego, mam nadzieję, nowy Papież z duchowo silnej Polski, który wyrósł z uciśnionego chrześcijaństwa u siebie w ojczyźnie. Razem z katolikami krajów wschodnioeuropejskich my, Rosjanie, cieszymy się bardzo z tego wyboru. Wierzymy, iż przyczyni się on do wzmocnienia naszej wspólnej chrześcijańskiej wiary w całym świecie – a tylko ona może uratować ludzkość. Polaków chcę pozdrowić szczególnie"[2]. 10 maja 1983 roku, w dwa lata po zamachu na Placu św. Piotra, Sołżenicyn mówił w Londynie, że „świat ateistyczny" próbował poprzez ten zamach „zniszczyć religię". Pisarzowi chodziło zapewne o ewentualne radzieckie źródła inspiracji[3].

---

[1] I. Iłowajska-Alberti, *Miłość współweseli się z prawdą*, „Ethos", R. 8, 1995, nr 2–3 (30–31), s. 36 (tłum. A. Mańko).

[2] А. Солженицын, *Ответ польскому журналу „Культура"*, [w:] tegoż, *Собрание сочинений*, т. X: *Публицистика*, Вермонт–Париж 1983, s. 352. Por. „Kultura", nr 12 (375), 1978, s. 28.

[3] А. Солженицын, *Публицистика в трех томах*, т. I: *Статьи и речи*, Ярославль 1995, s. 450. Wiadomo na podstawie jawnych od 1994 roku dokumentów z archiwów, że Biuro Polityczne KPZR przy współpracy z KGB już 13 listopada 1979 roku sformułowało sześciopunktowy projekt „Walki z Polityką Watykanu wobec Krajów Socjalistycznych". W tę walkę włączono MSZ, Akademię Nauk ZSRR, agencję TASS, telewizję i prasę. Pierwszy punkt mówił o mobilizacji władz partyjnych republik z ludnością rzymsko- i greckokatolicką. W drugim punkcie nawoływano do „wymiany informacji" z bratnimi komunistycznymi partiami w Austrii, Argentynie, Belgii, Irlandii, Włoszech, Portugalii, Francji i Niemczech Zachodnich. Po trzecie, zalecono neutralizowanie „pokojową frazeologią" odpowiednich grup w Kościele katolickim. Po piąte, KGB miał dowodzić za granicą, że „Jan Paweł II jest niebezpieczny dla Kościoła katolickiego". I – *last but not least* – Akademia Nauk miała jeszcze bardziej usilnie pracować nad wzmocnieniem podstaw „naukowego ateizmu". Wśród sygnatariuszy dokumentu odnajdujemy m.in. nazwiska Konstantina Czernienki, Michaiła Susłowa, Michaiła Gorbaczowa. – Por. T. Szulc, *Pope John Paul II. The Biography*, New York 1995, s. 310–311.

Jan Paweł II znał opozycyjną kulturę rosyjską, wyrosłą zarówno z humanistycznego Oświecenia, jak i z prawosławnego chrześcijaństwa. Czytał teksty Sacharowa i Sołżenicyna z zainteresowaniem i z podziwem dla ich postawy moralnej. Spore wrażenie wywarła na nim lektura Sołżenicynowskiego tekstu *Żyj bez kłamstwa* (1974)[4], w którym pisarz twierdził, iż komunizm zmurszeje i obumrze dopiero wtedy, gdy ludzie przestaną uczestniczyć w zbiorowym kłamstwie[5]. Sołżenicyn od lat bardzo aktywnie występował przeciwko wywodzącej się z ateistycznego Oświecenia ideologii, która – odzierając człowieka z wszelkich uczuć i intuicji transcendentnych – traktowała go zarazem jedynie jako przysłowiową śrubkę gigantycznego społecznego mechanizmu[6].

Bardzo podobne treści można odnaleźć w pismach Jana Pawła II, szczególnie w książce *Przekroczyć próg nadziei* (1993). Proces odchodzenia od Boga w nowożytnej Europie dokonywał się, jak twierdzi tu Papież, przede wszystkim we Francji, poczynając od Kartezjusza. To on bowiem zapoczątkował „odwrót od metafizyki, a zwrot w kierunku filozofii poznania". Stanowiło to początek „nowoczesnego immanentyzmu i subiektywizmu" – śladami racjonalisty Kartezjusza poszli encyklopedyści francuskiego Oświecenia oraz ich historyczne dziecię, Rewolucja Francuska, a także „marksistowski kolektywizm":

> Rewolucja francuska podczas terroru zburzyła ołtarze poświęcone Chrystusowi, powaliła przydrożne krzyże, wprowadziła natomiast kult bogini rozumu. Na gruncie tego kultu deklarowała *wolność, równość i braterstwo*. W ten sposób duchowe, a w szczególności moralne dziedzictwo chrześcijaństwa zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego, do którego trzeba je znów doprowadzić, by odnalazło swą pełną żywotność. (...) Odpowiedzialny jest człowiek, ludzie, ideologie, systemy filozoficzne. Powiedziałbym, odpowiedzialna jest walka z Bogiem, systematyczna eliminacja wszystkiego co chrześcijańskie, która w znacznej mierze zdominowała myślenie i życie Zachodu od trzech stuleci. Marksistowski kolektywizm jest tylko gorszym wydaniem tego programu[7].

Dosadnie brzmi teza Jana Pawła II, że „racjonalizm oświeceniowy godzi w całą chrześcijańską soteriologię, czyli refleksję teologiczną o zbawieniu". W zgodzie z przekonaniem, że mentalność oświeceniowa zatraciła poczucie grzechu – Jan Paweł II uznaje za stosowne podkreślić:

> „Syn Boży nie przyszedł na świat, aby świat potępić, ale żeby świat zbawić" (por. J 3, 17). Ten świat, jaki zastał Syn Boży, stając się człowiekiem, zasługiwał na potępienie, a to z racji grzechu, który w nim zdominował dzieje człowieka, poczynając od upadku pierwszych ludzi. Ale to jest

[4] Por. C. Bernstein, M. Politi, *Jego Świątobliwość Jan Paweł II i nieznana historia naszych czasów*, Warszawa 1999, s. 469.

[5] A. Sołżenicyn, *Żyj bez kłamstwa. Publicystyka z lat 1973–1980*, wybór i przekład A. Wołodźko, Warszawa, b.d.w.

[6] Patrz powyżej, s. 200–201.

[7] *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 56; 109.

z kolei ten punkt, z którym się absolutnie nie godzi umysłowość pooświeceniowa. *Nie godzi się mianowicie z rzeczywistością grzechu, w szczególności nie godzi się z grzechem pierworodnym.*

Można śmiało powiedzieć, że ta teza Jana Pawła – skierowana przeciwko narodzonemu w Oświeceniu przekonaniu o naturalnej bezgrzeszności człowieka wyzwolonego z „teistycznych przesądów" – do dziś stanowi polemiczne centrum jego światopoglądu i z niej również wynika duchowa i intelektualna opozycja Papieża wobec moralnego permisywizmu naszych czasów. Mając na myśli swą najtrudniejszą pielgrzymkę do Ojczyzny w roku 1991, Jan Paweł II mówi:

> Kiedy podczas ostatnich odwiedzin w Polsce wybrałem jako temat homilii Dekalog oraz przykazanie miłości, wszyscy polscy zwolennicy „programu oświeceniowego" poczytali mi to za złe. Papież, który stara się przekonywać świat o ludzkim grzechu, staje się dla tej mentalności *persona non grata*[8].

Irina Iłowajska-Alberti w rok po tej pielgrzymce porównywała sens wypowiedzi Papieża z istotą harvardzkiej mowy Sołżenicyna i widziała podobieństwo między sposobem, w jaki odnoszono się w Polsce A. D. 1991 do posłania Papieża, a amerykańską reakcją na wystąpienie Sołżenicyna A. D. 1978. „Znałam treść mowy harvardzkiej przed jej wygłoszeniem i radziłam wówczas Aleksandrowi Isajewiczowi, aby dla własnego dobra «zmiękczył» jej ton. Ale Sołżenicyn odrzucił moje sugestie. Chciał wypowiedzieć się pełnym głosem, w obronie podstawowych wartości. Powiedział mi wtedy: «Niechże pani zrozumie, że wszelkie nieszczęścia spadają na ludzi dlatego, że zapomnieli o Bogu». Zapamiętałam tę frazę na całe życie. Zapomina się o Bogu w imię wolności, w imię pluralizmu, w imię demokracji. Żadna z owych form (a wolność odrzucająca Boga jest tylko formą i to złą) nie zastąpi Boga"[9].

Zwracając się już w 1996 roku w Castel Gandolfo do uczestników kolokwium *Oświecenie dzisiaj* (8–10 VIII), Gospodarz spotkania potwierdzał swą polemiczną – wynikającą z teologicznej wizji dziejów – opinię na temat antyteistycznego Oświecenia:

> Podczas prezentacji opracowań i dyskusji, która się po niej wywiązała, starałem się nie tylko śledzić nić przewodnią argumentów, lecz także znaleźć sposób ujęcia wyłonionych kwestii w perspektywie teologicznej. Za punkt wyjścia przyjąłem samo słowo „oświecenie". Nie ma potrzeby rozwodzić się nad naturą i historyczną wagą tego zjawiska kulturowego, ponieważ są one dobrze znane. Znany jest również wpływ oświecenia na chrześcijaństwo w Europie. Stało się ono w pewnym sensie duchem sprzeciwu wobec wiary chrześcijańskiej, kontestacji opierającej się na przesłankach racjonalistycznych. Jest to jedna z kwestii, którą poruszyłem w mojej książce *Przekroczyć próg nadziei*.

Ale Jan Paweł II dalej mówi, że samo słowo „oświecenie" można także rozumieć jako „iluminację", czyli „dar światła z wysoka". W takim sensie jest ono poznaniem rzeczywistości rozumem wolnego człowieka, tyle że dzięki Bożemu impulsowi. Tu-

[8] Ibidem, s. 58–60.

[9] *„Rosję uratują młodzi Rosjanie"*, z I. Iłowajską-Albertі rozmawia G. Przebinda, „Arka", 1992, nr 39–40, s. 127.

taj wkraczamy już w dziedzinę metahistoryczną, zwracamy się ku przeszłym, ale przecież także określającym ludzką teraźniejszość i przyszłość czasom Pięćdziesiątnicy: „Tamten dzień objawił światło i moc, których źródłem jest Krzyż i Zmartwychwstanie Chrystusa"[10]. W kontekście tych wypowiedzi Papieża można mówić o dwóch rodzajach „oświecenia" – historyczno-immanentnym, które swą siłę odnajdywało w naturalnym i – co najwyżej – deistycznym rozumie wolnego człowieka, i transcendentnym, które Jan Paweł II wiąże z konkretnym aktem Zesłania Ducha Świętego.

Dziennik Watykański „L'Osservatore Romano" ograniczył się do podania suchej informacji o audiencji Jana Pawła II dla Sołżenicyna, najlepszym więc źródłem informacji stał się wywiad, jakiego udzieliła włoskiemu katolickiemu pismu „Avvenire" Iłowajska-Alberti. Tematem rozmowy Papieża z Sołżenicynem był upadek komunizmu, sytuacja w Rosji, męczeństwo chrześcijan pod jarzmem komunistycznym, potrzeba rechrystianizacji kraju i wreszcie – stosunki między Kościołem katolickim a prawosławiem: „Sołżenicyn – mówi Irina Alberti – przy całym swoim ogromnym szacunku dla Jana Pawła II, którego uważa za największego człowieka naszych czasów, pozostaje jednak pod wpływem zarówno historycznych uprzedzeń intelektualistów rosyjskich w stosunku do Watykanu, jak też i pewnych fanatycznie antykatolickich tendencji dzisiejszej emigracji rosyjskiej. Co więcej, uważa Rosję za kraj wyłącznie prawosławny i praktycznie nic nie wie o relacjach pomiędzy katolicyzmem a prawosławiem. Toteż w rozmowie wysuwał zarzuty – nie w stosunku do Papieża, lecz wobec Kościoła katolickiego – że w ciągu wieków Kościół ten patrzył z góry na prawosławie jak na jakąś gorszą religię, a dzisiaj, po upadku komunizmu, próbuje ekspansji na tereny Rosji, mianując biskupów i wysyłając misjonarzy"[11].

Ze świadectwa Iłowajskiej wynika, że wypowiedzi Papieża wywarły na Sołżenicynie wielkie wrażenie – Jan Paweł II mówił o cierpieniach Cerkwi pod panowaniem komunistów i nawiązywał do męczeństwa pierwszych chrześcijan. Przypominał o swych inicjatywach i dokumentach w związku z Milenium chrztu Rusi, których Sołżenicyn, naturalnie, nie mógł znać. Jan Paweł II wyjaśniał, iż postawa dialogu Kościoła katolickiego wobec Cerkwi ma swe źródła i inspiracje w dokumentach *Vaticanum II*. Sołżenicyn – który nic nie wiedział nawet o Soborze – musiał się zgodzić z Papieżem, gdy ten przypomniał, że „w Rosji żyją liczni katolicy, Polacy i Litwini, Ukraińcy i Niemcy, rozproszeni na skutek deportacji – szczególnie w czasach stalinowskich – po całym terytorium Rosji. Kościół katolicki pragnie im jedynie zapewnić opiekę i posługę duszpasterską".

[10] Jan Paweł II, *Nowe spojrzenie na zjawisko Oświecenia. Do uczestników międzynarodowego spotkania na temat „Oświecenie dzisiaj"*, [w:] *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Kraków 1999, s. 217.

[11] Wszystkie powyższe i poniższe informacje na temat przebiegu tej audiencji podaję za tekstem Jerzego Turowicza, który streszcza wywiad Iriny Iłowajskiej-Alberti: *Sołżenicyn u Ojca Świętego*, „Tygodnik Powszechny", 28 XI 1993, s. 13.

W odniesieniu do sytuacji w ówczesnej Rosji – do której Sołżenicyn powróci za pół roku po okresie dwudziestoletniej przymusowej emigracji – obaj rozmówcy zgodzili się, że ani Rosja, ani Europa Środkowowschodnia nie powinny dokonywać „brutalnego przejścia do kapitalizmu pozbawionego wartości", jako że „wobec zniszczeń dokonanych przez komunizm w dziedzinie duchowej, grozi to powstaniem mentalności czysto konsumpcyjnej". W rozmowie Sołżenicyn dowiódł, że zna dobrze encyklikę *Rerum novarum* i powoływał się nawet na krytyczne stanowisko Leona XIII wobec ograniczeń kapitalizmu. Pisarz rosyjski nie znał jednak nowej społecznej encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* ani też nic nie wiedział o aktualnym stanie społecznej nauki Kościoła katolickiego. Gdy Irina Iłowajska mówi, że choć poglądy obu uczestników dialogu były dość zbliżone, to jednak różnił ich fakt, że „Sołżenicyn patrzy na dzisiejszy świat z dużym pesymizmem, Jan Paweł II zaś, nie popadając w łatwy optymizm, pokłada nadzieję w Bożej Opatrzności nad światem", to tym samym trafia w sedno ich różnic światopoglądowych.

Ja dodam, że pojawiła się wtedy rzeczywista szansa na uczynienie wielkiego kroku nie tyle w dziedzinie porozumienia prawosławnej Cerkwi z Kościołem katolickim, bo przecież Sołżenicyn w żaden sposób nie mógł reprezentować w Watykanie hierarchii cerkiewnej, ile przynajmniej w sferze stosunków polsko-rosyjskich. Już dwa dni przed wizytą w Watykanie Sołżenicyn przyjął w Lichtensteinie osobiste zaproszenie księdza Tadeusza Stycznia do złożenia wizyty w mieście unii lubelskiej 18 maja 1995 roku, czyli w dniu siedemdziesiątych piątych urodzin Papieża. Nie doszło jednak do tych odwiedzin; „duży pesymizm" Sołżenicyna nie pozwolił mu opuścić Rosji w czasie jej kryzysu moralno-politycznego. Ziarno tamtej rozmowy z Papieżem do dzisiaj więc nie wzeszło – Sołżenicyn w żaden istotny sposób nie pogłębił swej wiedzy na temat stosunku Jana Pawła II do Rosji i innych fundamentalnych problemów naszych czasów. Sądzę również, że świat jego idei zmienił się w jakiś sposób po powrocie do Rosji. W kasandrycznej książce *Rosja w zapaści* (1998) nie tylko bowiem dał surową diagnozę stanu publicznej moralności w Federacji Rosyjskiej czasów Jelcyna, ale zarazem gruntownie przemieszał uniwersalną metafizykę z nacjonalizmem. Uległ tu wyraźnie pokusie klasycznego słowianofilstwa, które *remedium* na wszelkie nieszczęścia Rosji odnajdywało w autarkicznej i antyracjonalnej zasadzie narodowej. A wcześniej przecież Sołżenicyn lubił się powoływać na chrześcijańską tradycję Sołowjowa: „Każdy, nawet najmniejszy naród jest niepowtarzalną cząstką Bożego zamysłu. Trawestując chrześcijańskie przykazanie miłości, Włodzimierz Sołowjow napisał: «Będziesz miłował wszystkie inne narody jak swój własny»"[12].

[12] A. Sołżenicyn, *Jak odbudować Rosję? Refleksje na miarę moich sił*, Kraków 1991, s. 15 (tłum. J. Zychowicz).

Można przeto powiedzieć, że od 1993 roku myśl Sołżenicyna ulegała stopniowej atrofii; chyba dlatego nie uznał on tamtej audiencji za istotne wydarzenie swego życia. Wydaje się także, iż nawet „tamten Sołżenicyn", a więc sprzed 1993 roku, nie tak wnikliwie jak Jan Paweł II opisał stosunek tego, co ludzkie, do tego, co Boże w chrześcijaństwie. Pisarz za często, ciągle w antyoświeceniowym i antyliberalnym słowianofilskim duchu, ulegał pokusie depersonalizacji religii i niejako „odczłowieczał" chrześcijaństwo na rzecz absolutnej pokory względem prowidencjalnych Sił Wyższych. Tymczasem Papież, odnosząc się krytycznie do „ateizmu programowego" – „tak jak był nim ateizm marksistowski, a w innym wydaniu ateizm Oświecenia", zdołał wykazać, iż Ludwig Feuerbach, który „dokonał redukcji tego co ludzkie, do tego co człowiecze" (*homo homini deus*) – a od niego przecież w prostej linii pochodzi ateizm Marksa – opierał się *à rebours* na Ewangelii:

> ... *prowokacja pochodzi od Boga samego*, bo przecież On naprawdę stał się człowiekiem w swoim Synu i narodził się z Dziewicy i właśnie w tym narodzeniu, a w szczególności poprzez mękę, krzyż i zmartwychwstanie, samo-objawienie się Boga w dziejach człowieka osiągnęło swój zenit: objawienie się niewyrażalnego Boga w widzialnym człowieczeństwie Chrystusa[13].

Widać tutaj wyraźnie – choć Jan Paweł później skrytykuje jeszcze bardzo gruntownie ateizm w encyklice *Evangelium vitae* (1995) – linię łączącą chrześcijaństwo z humanistycznym i liberalnym, ale nie negującym bezrozumnie Stwórcy, „nowym oświeceniem". Gdy ks. Józef Tischner[14] odnosił się – jako jeden z uczestników – do wspomnianego wyżej kolokwium *Oświecenie dzisiaj* (1996), stwierdził: „wszyscy jesteśmy i dziećmi, i ofiarami Oświecenia. Idee praw człowieka, demokracji, tolerancji weszły nam w krew. Zarazem jednak nie byłoby nowożytnych totalitaryzmów, gdyby nie otwarła im drogi radykalna krytyka tradycji, z jaką wystąpiło Oświecenie". Inny uczestnik sympozjum, Charles Taylor, profesor filozofii politycznej z Montrealu, mówił w swoim wystąpieniu, że Oświecenie było wielką apoteozą „zwyczajnego życia" i humanizmu. „Humanizm oświeceniowy", mimo że był negacją transcendencji i tradycyjnej religii jako „iluzji", wyrósł jednak na gruncie wcześniejszej afirmacji życia powszedniego w duchu chrześcijańskiej *agape*: „Epoka, w której wydarzyły się Hiroszima i Oświęcim, zrodziła również Amnesty International i «Lekarzy bez granic». Naturalnie fenomen ten ma głębokie korzenie chrześcijańskie. Gdzieś po drodze kultura ta [„pooświeceniowa" – G.P.] przestała być po prostu kulturą wyrastającą z chrześcijaństwa, choć nadal ważną rolę odgrywają w niej żarliwi chrześcijanie. Co więcej, owo zerwanie z kulturą chrześcijańską było zapewne niezbędne, aby impuls solidarności mógł przekroczyć granice świata chrześcijańskiego"[15]. Tymczasem Hans Maier, profesor socjologii religii

[13] *Przekroczyć próg nadziei*, s. 48.

[14] Ks. J. Tischner, *Nowe Oświecenie*, „Gazeta Wyborcza", 19–20 X 1996, s. 19.

[15] Ch. Taylor, *Immanentne kontroświecenie*, [w:] *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, s. 55–56 (tłum. A. Pawelec).

i teorii kultury z Monachium, stwierdził, iż „nowoczesna wolność jest nie do pomyślenia bez dzieła długotrwałej edukacji chrześcijańskiej w Europie i świecie zachodnim. Mogła się rozwinąć tylko w społeczeństwie uformowanym przez ideę nieskończonej wartości pojedynczej duszy i osobistej odpowiedzialności człowieka przed Bogiem"[16].

Wyraźnie – co jeszcze raz powtórzę – widać tutaj łączność chrześcijaństwa, jego idei godności osoby, wolności i ludzkiej odpowiedzialności, z zasadami Oświecenia, które nie odrzuca Boga. W tym kontekście chciałbym wrócić do rozmowy w 1989 roku Jana Pawła II z Andriejem Sacharowem, który – w przeciwieństwie do Aleksandra Sołżenicyna, niekiedy nazywanego przedstawicielem Nowego (romantycznego) Średniowiecza – był w schyłkowym ZSRR przedstawicielem Nowego (demokratycznego) Oświecenia. Agnostycznego co prawda, ale również humanistycznego i liberalnego, bardziej podobnego do starszego Oświecenia angielskiego aniżeli do młodszego francuskiego. Wydaje się, że Jan Paweł II, przyjmując na audiencjach dwóch największych Rosjan drugiej połowy XX wieku, rozmawiał zarazem z przedstawicielami dwóch konkurencyjnych, ale nie wrogich sobie rosyjskich opcji światopoglądowych, których istota i znaczenie są również dobrze znane w Europie Zachodniej: romantyczno-teistycznej oraz oświeceniowo-agnostycznej.

[16] H. M a i e r, *Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka*, [w:] ibidem, s. 65 (tłum. M. Łukasiewicz).

Orientale lumen Papieża z Polski

Opublikowany w 1995 roku list pasterski *Orientale lumen* (1995), dotyczący prawosławnej mistyki i tradycji liturgiczno-monastycznej, stanowi w pewnym sensie teologiczno-literackie i duchowe apogeum współodczuwania i współrozumienia prawosławia przez Papieża z Polski. Jan Paweł II, jak na wdzięcznego kontynuatora misji pojednania wobec prawosławnego Wschodu przystało, zaraz na początku swego dzieła powołuje się na pasterski list *Orientalium dignitas* (1894) Leona XIII, „w którym bronił on znaczenia tradycji wschodnich dla całego Kościoła" (*Orientale lumen*, 1). Trzeba jednak stwierdzić, że katolicki Rzym jeszcze nigdy do tej pory nie opisał tak wnikliwie, jak to ma miejsce w *Orientale lumen*, mistycznego i monastycznego dziedzictwa prawosławnego Wschodu. W książce *Przekroczyć próg nadziei* Papież powiada, że „*pełnię modlitwy* osiąga człowiek nie wtedy, kiedy najbardziej wyraża siebie, ale wtedy, *gdy w niej najpełniej staje się obecny sam Bóg*":

> *Świadczą o tym dzieje modlitwy mistycznej na Wschodzie* i na Zachodzie: św. Franciszek, św. Teresa z Avila, św. Jan od Krzyża, św. Ignacy Loyola, na Wschodzie na przykład św. Serafin z Sarowa i wielu innych[1].

W *Orientale lumen* Jan Paweł II ukazuje wschodnie, prawosławne korzenie tej „mistycznej modlitwy" Serafina z Sarowa i Franciszka z Asyżu – jest to „postawa adoracyjnego milczenia", wynikająca z „hesychii" (z gr. wyciszenie) oraz „apofatyzmu" (gr. *apofatikos*, czyli przeczący)[2]:

> Rodzi się w ten sposób to, co nazywamy *apofatyzmem* Wschodu chrześcijańskiego: im bardziej człowiek wzrasta w znajomości Boga, tym bardziej pojmuje Go jako tajemnicę niedostępną, nieuchwytną w swej istocie. Nie należy tego mylić z niejasnym mistycyzmem, w którym człowiek gubi się w zagadkowej, bezosobowej rzeczywistości. Przeciwnie, chrześcijanie Wschodu zwracają

---

[1] *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994, s. 35.

[2] Hezychazm i apofatyzm to dwie wschodnie pokrewne postawy religijne, które głoszą niemożność poznania Boga inną drogą niż mistycyzm i „przeczenie". Teologia apofatyczna stosuje przy poznawaniu Boga metodę negacji, niekiedy paradoksu i antynomii – jej korzenie tkwią w systemie Plotyna, potem była rozwijana w dziełach Ojców Kościoła wschodniego. Jan Paweł II wspomina tu św. Grzegorza z Nazjanzu, Klemensa Aleksandryjskiego, św. Bazylego, trzeba jeszcze dodać Jana z Damaszku i przede wszystkim Grzegorza Palamasa. Ten ostatni był również najwybitniejszym przedstawicielem średniowiecznego „hezychazmu" („palamizmu"), który podkreślał rolę nieustającej modlitwy dla przyjęcia przez człowieka Bożego światła, w które po raz pierwszy został przyobleczony Chrystus na Górze Tabor.

się do Boga jako do Ojca, Syna i Ducha Świętego – żywych Osób, dyskretnie obecnych, ku którym kierują liturgiczną doksologię – uroczystą i pokorną, majestatyczną i prostą. Chrześcijanin Wschodu jest jednak świadom, że można nawiązać kontakt z tą rzeczywistością jedynie przyjmując postawę adoracyjnego milczenia, ponieważ u *szczytu poznania i doświadczenia Boga znajduje się Jego absolutna transcendencja*. Do tego milczenia dochodzi się raczej za pośrednictwem modlitewnego przyswajania sobie Pisma i liturgii, aniżeli poprzez systematyczną medytację (nr 16).

Nawiązując do ewangelicznego obrazu Jezusa jako „Wschodzącego Słońca" (Łk 1, 78), Jan Paweł mówi o „światłości ze Wschodu", jaka przed wiekami u źródeł rozbłysła z Jerozolimy (Iz 60; Ap 21, 20), aby potem za pośrednictwem apostołów rozpowszechnić się na wszystkie ludy. Przypominając, że wiele narodów „szczyci się tym, że miało jako pierwszego świadka Chrystusowego któregoś z apostołów" (nr 2), Papież ma zapewne również na myśli tradycję Rusi Kijowskiej. Podług staroruskiej kroniki *Powieść minionych lat*, na ziemi ruskiej przebywał apostoł Andrzej. Najpierw miał głosić Ewangelię w Bizancjum i nad brzegami Morza Czarnego, aby z Korsunia (Chersonez) na Krymie trafić na owe tereny, gdzie potem zbudowano Kijów i Nowogród[3]. W *Orientale lumen* powraca motyw „słowiańskiego papieża", kontynuatora misji Cyryla i Metodego:

Papież, jako syn jednego z narodów słowiańskich, szczególnie mocno odczuwa w sercu wołanie tych ludów, do których przybyli dwaj święci bracia, Cyryl i Metody – chwalebny przykład apostołów jedności – głoszący Chrystusa w poszukiwaniu komunii między Wschodem i Zachodem, mimo trudności, które już wówczas przeciwstawiały sobie czasem oba te światy. Często dawałem za przykład ich dzieło, zwracając się również do tych wszystkich, którzy są ich dziećmi w wierze i w kulturze (nr 3).

Słowiański Papież konstruuje swój list z gruntu inaczej niż encyklikę *Slavorum apostoli*. Normatywna bowiem poetyka listu, choćby nawet apostolskiego, jest znacznie bardziej liberalna i wielogłosowa aniżeli surowo jednorodna poetyka encykliki. W *Orientale lumen* Papież dokonuje zarówno aktu wstępnego opisu (tradycji prawosławnej), jak i krytycznego osądu (szkodliwego „ducha podziału"), zgłasza postulaty (lepszego wzajemnego zrozumienia prawosławnych i katolików, które może się również odbywać poprzez współpracę „parafii siostrzanych"), i wreszcie – *last but not least* – nakazy (aby katoliccy misjonarze w Rosji nie wykorzystywali materialnej przewagi nad prawosławnymi braćmi).

Papieski opis ma charakter teologiczno-praktyczny – Jan Paweł II przechodzi, jak mówi tytuł drugiej części listu, *Od poznania do spotkania*. Aby jednak to współrozumiejące spotkanie katolików z prawosławnymi w ogóle nastąpiło, autor *Orientale lumen* musiał się odnieść do kolejnych fundamentów prawosławnej tradycji, którą zapragnął zrozumieć w niezmiennym podług istoty i dynamicznym podług formy

[3] *O pobycie apostoła Andrzeja na ziemi ruskiej*, [w:] *Powieść minionych lat*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1999, s. 7, tłum. i oprac. F. S i e l i c k i.

dialogu chrześcijańskich pokoleń. Przytoczmy w całej rozciągłości kolejny cytat z *Orientale lumen*, który dobrze obrazuje, w jaki sposób Jan Paweł II godzi swój szacunek dla jednej niezmiennej Tradycji Kościoła powszechnego z krytycznym osądem skostniałych tradycji kościołów lokalnych, często stanowiących tylko skromny dodatek do ideologii narodowego ekskluzywizmu:

> Często czujemy się dzisiaj zamknięci w granicach teraźniejszości: człowiek jakby zagubił świadomość, że przynależy do historii, która go poprzedza i po nim następuje. (...) *Tradycja jest dziedzictwem Kościoła Chrystusowego*, żywą pamięcią o Zmartwychwstałym, którego spotkali i o którym dali świadectwo apostołowie; przekazali oni żywą pamięć o Nim swym następcom w nieprzerwanej linii, poręczonej sukcesją apostolską przez nałożenie rąk, aż do biskupów dzisiejszych. Wyraża się ona w dziedzictwie historycznym i kulturowym każdego Kościoła, ukształtowanym przez świadectwo męczenników, Ojców i świętych, jak też przez żywą wiarę wszystkich chrześcijan w ciągu wieków, aż do naszych dni. Nie chodzi tu o powtarzanie niezmiennych formuł, ale o dziedzictwo, które zachowuje żywy, pierwotny rdzeń kerygmatyczny[4]. To Tradycja broni Kościół przed niebezpieczeństwem przyswajania sobie jedynie zmiennych opinii i poręcza ich pewność oraz ciągłość.
>
> Kiedy zwyczaje i praktyki właściwe każdemu Kościołowi traktuje się jako coś nienaruszalnego, z pewnością grozi to Tradycji pozbawieniem jej charakteru rzeczywistości żywej, wzrastającej i rozwijającej się, który Duch Święty jej zapewnia właśnie po to, aby przemawiała do ludzi wszystkich czasów (nr 8).

W dziele apologii różnorodności narodowej w Kościele, ale także w swoim zdecydowanym sprzeciwie wobec uznawania partykularnych tradycji za ponadhistoryczny Absolut, szuka Papież sojuszników w osobach Cyryla i Metodego:

> Postawa obu Braci Sołuńskich jest charakterystyczna dla starożytności chrześcijańskiej, dla stylu działania licznych Kościołów: objawienie głoszone jest w sposób właściwy i staje się w pełni zrozumiałe, gdy *Chrystus mówi językami różnych ludów* (...). Ten przykład uczy nas, że jeśli chcemy uniknąć odradzania się partykularyzmów, a także radykalnych nacjonalizmów, musimy zrozumieć, iż głoszenie Ewangelii winno być głęboko *zakorzenione w specyfice kultur i równocześnie otwarte na włączenie się w powszechność*, która polega na wymianie darów dla wzajemnego wzbogacenia (nr 7).

Papież opisuje z pełnym współ-czuciem i zrozumieniem kolejne fundamenty prawosławnej Tradycji: hezychazm, teologię apofatyczną, liturgię, życie monastyczne w jego dwóch odmianach, zasadę „przebóstwienia", zasadę „dowartościowania pierwiastka kobiecego w Kościele" i postać „ojca duchownego". W stosunku do każdej innej kultury, jak pisze, „Wschód chrześcijański odgrywa rolę wyjątkową i uprzywilejowaną, ponieważ stanowił pierwotne środowisko rodzącego się Kościoła" (nr 5).

[4] Kerygmat to pojęcie o genezie biblijnej (z gr. „przepowiadanie" lub „treść przepowiadania"). Oznacza uroczystą i publiczną pochwałę zbawienia przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa, często połączoną z wezwaniem do nawrócenia, chrztu, odrodzenia wiary, pogłębienia życia moralnego Kościoła. W wykładzie Papieża „kerygmat" oznacza ponadto opartą na Biblii wierność niezmiennej i jednej Tradycji.

O hezychazmie i apofatyzmie mówiłem już krótko powyżej, liturgia zaś prawosławna, synkretycznie łącząc w sobie obraz, słowo i dźwięk, stanowi bez wątpienia jedno z centrów chrześcijaństwa wschodniego. Już chrzciciel Rusi św. Włodzimierz przyjął obrządek bizantyński za radą swoich posłańców, którzy informowali go w zachwycie: „I przyszliśmy do Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie wiedzieliśmy, w niebieli byliśmy czy na ziemi: nie ma bowiem na ziemi takiego widowiska ni piękna takiego, i nie wiemy, jak opowiedzieć o tym, tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa i nabożeństwo ich jest najlepsze ze wszystkich krajów"[5]. Jan Paweł II, powołując się na tradycję świętych: Bazylego, Jana Chryzostoma, Grzegorza z Nazjanzu, a także Klemensa Aleksandryjskiego, uznaję liturgię za „integralne dowartościowanie osoby", składającej się także z ciała i zmysłów wezwanych do oddawania czci Bogu. Jan Paweł II chce nawet w tym liturgicznym kontekście pogodzić ludzką „immanencję" z Bożą „transcendencją":

> W liturgii także ciało jest wezwane do oddawania czci, a piękno, które na Wschodzie jest jednym z najwspanialszych sposobów wyrażania Boskiej harmonii i wzorcem przemienionej ludzkości, ujawnia się wszędzie: w kształtach świątyni, dźwiękach, kolorach, światłach, zapachach. Przedłużona celebracja nabożeństwa, powtarzające się wezwania – to wszystko wyraża stopniowe utożsamianie się całej osoby ze sprawowanym misterium. Modlitwa Kościoła staje się już w ten sposób uczestnictwem w liturgii niebiańskiej, zadatkiem ostatecznego stanu szczęśliwości. To integralne dowartościowanie osoby, obejmujące jej elementy racjonalne i uczuciowe, w „ekstazie" i immanencji, jest dziś bardzo potrzebne, stanowi bowiem wspaniałą szkołę rozumienia sensu rzeczywistości stworzonych: nie są one ani absolutem, ani siedliskiem grzechu i niegodziwości. *W liturgii rzeczy objawiają swą własną naturę daru*, który Stwórca ofiaruje ludzkości: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre" (Rdz 1, 31) (nr 11).

Cenobityzm i eremityzm stanowią dwie formy życia klasztornego na Wschodzie, nie tak różnorodnego jak w Europie zachodniej – pierwsza wywodzi się od Pachomiusza i Bazylego i realizuje zasady ewangeliczne we wspólnocie, druga, praktykowana przez Antoniego Pustelnika czy Makarego Egipskiego, odwołuje się do zasady pustelniczej. Jan Paweł II głosi wszak jedność obu prawosławnych postaw monastycznych, gdy mówi, że „różne formy życia monastycznego, od ścisłego cenobityzmu (...) do najbardziej rygorystycznego eremityzmu, (...) odpowiadają raczej różnym etapom drogi duchowej, a nie różnym wyborom stanu życia. Wszyscy oni odwołują się do monastycyzmu jako takiego, niezależnie od tego, w jakiej formie on się wyraża" (nr 9). W kontekście wschodniego monastycyzmu Papież omawia postać mnicha prawosławnego, znów starając się godzić „immanencję" z „transcendencją". Pisze bowiem, że mnichowi – który wygłasza „epiklezę ducha nad światem"[6] – „dane jest niekiedy (...) kontemplować ten świat już przemieniony przebóstwiającym działaniem Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał" (nr 14).

---

[5] *Powieść minionych lat*, s. 86. Wybór wiary przez Włodzimierza miał również podstawę geograficzną i ekonomiczno-handlową. Ruś leżała blisko Bizancjum, na północno-południowym szlaku handlowym między Waregami a Grekami.

[6] Epikleza (gr. *epiklesis* – wzywanie) to liturgiczna modlitwa do Boga Ojca o zesłanie Ducha św. na dary w celu ich przeistoczenia w ciało i krew Chrystusa.

Zasada dowartościowania pierwiastka kobiecego w Kościele, na którą – w odniesieniu do prawosławnego monastycyzmu – zwraca uwagę Jan Paweł II, wynika również z jego własnej wizji chrześcijaństwa, określanej często mianem „maryjnej", oraz teologicznego pojmowania sensu historii. Przypominając „wspaniałe świadectwo mniszek na chrześcijańskim Wschodzie", Papież podkreśla, iż „ukazało ono wzór dowartościowania pierwiastka kobiecego w Kościele, przełamując nawet mentalność epoki" (nr 9). Powinna chyba powstać osobna książka o mariologii Jana Pawła II i jej związkach z kultem Maryi na Rusi. Jak wielki był ten kult, świadczy na przykład popularność na Rusi Kijowskiej bizantyńskiego apokryfu z XII wieku *Wędrówka Bogarodzicy po miejscach męki*. Matka Boża, wzruszona jękami męczonych w piekle, wyjednuje u Ojca i Syna, że będą oni zwalniani od mąk co roku w okresie od Wielkiego Czwartku do Zielonych Świątek[7].

Przebóstwienie (gr. *théosis*, ros. *обожение*)[8], w którym człowiek „staje się Bogiem", różni się radykalnie od powrotu do bezosobowej Jedni u Plotyna, nie mówiąc już o jego zasadniczej sprzeczności z nowożytną ideą sekularnej deifikacji, sformułowaną w połowie XIX wieku przez Ludwika Feuerbacha. John Meyendorff mówi w tym kontekście o „życiu w Chrystusie" i „we wspólnocie Ducha Świętego", wywodzi zasadę „przebóstwienia" z chalcedońskiego dogmatu o boskości i człowieczeństwie Chrystusa oraz przedstawia jej interpretację w duchu „transcendentnego personalizmu": „Panteizm, ucieczka od historii oraz platonizujący spirytualizm są oczywistymi niebezpieczeństwami, a ortodoksyjna teologia chalcedońska, na ogół ich świadoma, zakłada pozytywną koncepcję człowieka jako istoty powołanej do nieustannego przezwyciężania swych własnych ograniczeń jako stworzenia. Prawdziwej natury człowieka nie uważa się w niej za «autonomiczną», lecz za taką, której przeznaczeniem jest partycypowanie w życiu boskim, jakie stało się jej dostępne w Chrystusie. Zgodnie z tą koncepcją rolę swą w świecie stworzonym człowiek może spełnić jedynie wtedy, kiedy zachowa nietknięty «obraz» Boga, jaki od samego początku był częścią samego człowieczeństwa".

Jan Paweł II w zgodzie z tradycją wywodzi zasadę przebóstwienia z nauki Ojców Kapadockich, którzy w tej dziedzinie poszli śladami św. Ireneusza, mówiącego już pod koniec II wieku, że „Bóg stał się Synem Człowieczym, aby człowiek stał się synem Bożym" (nr 6). Meyendorff, również odwołując się do św. Irenusza i św. Justyna, wiąże przebóstwienie z wolnością ludzką i mówi, że obaj starożytni myśliciele chrześcijańscy, gdy odnosili się do postaci Ewy oraz Maryi, czyli Nowej Ewy, dawali

[7] Por. *Literatura staroruska. Wiek XI–XVII. Antologia*, opracowali W. J a k u b o w s k i, R. Ł u ż n y, Warszawa 1971, s. 60–67. Ogólny zarys prawosławnej mariologii daje J. K l i n g e r, *Koinonia – wspólnota prawosławna. Perspektywy aktualne*, [w:] t e g o ż, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 209–247. Patrz także powyżej, s. 229.

[8] W języku liturgicznym Bizancjum istniał jeszcze pokrewny termin „koinonia", czyli „wspólnota" Kościoła z Bogiem albo obecność Ducha św. w społeczności kościelnej.

tym samym „symboliczny wyraz dwu możliwym sposobom użycia przez człowieka stworzonej wolności: w pierwszej – przyjęcie diabelskiej propozycji fałszywej deifikacji, w drugiej – pokorne uznanie woli Boga". Dla jednego z Ojców Kapadockich, św. Grzegorza z Nyssy, wzlot ludzkiej duszy ku Bogu – która jednak nigdy nie osiągała pozytywnego kresu – wiązał się z systematyczną eliminacją wszystkiego co nieboskie[9]. Przy omawianiu zasady „przebóstwienia" Jan Paweł II powołuje się także na Mikołaja Kabazilasa i jego traktat *Życie w Chrystusie*, gdzie czytamy, iż „ludzie stają się bogami i synami Bożymi", a „proch zostaje wyniesiony do takiego stopnia chwały, że jest równy w czci i bóstwie naturze Bożej" (nr 6). Przypomnijmy, iż Kabazilas (ok. 1320–1390) był teologiem palamickim, a więc prawosławnym mistykiem i przedstawicielem antropologii teocentrycznej, a zarazem odwoływał się do dzieł Dionizego Pseudo-Areopagity, Jana Chryzostoma i Cyryla Aleksandryjskiego.

I na koniec tych rozważań o Jana Pawła II objaśnianiu podstawowych aspektów prawosławnej duchowości, chciałbym odnieść się raz jeszcze do postaci ojca duchownego, który w praktyce religijnej Słowian Wschodnich pełni jedną z funkcji centralnych. Można nawet powiedzieć, że wbrew narodowej tradycji słowianofilskiej – która traktowała Kościół jako rodzaj mistyczno-anarchicznej wspólnoty, gdzie każdy jej uczestnik posiadał jednakowy udział w życiu moralno-religijnym – postać prawosławnego ojca duchownego przywracała wschodniemu chrześcijaństwu zasadę autorytetu. Tutaj Jan Paweł II przechodzi od opisu tradycji do sytuacji dnia dzisiejszego i formułuje tezę, iż prawosławny ojciec duchowny, który pełnił funkcję „kierownika" wobec mnichów („drogi mnicha zazwyczaj nie wyznacza jedynie wysiłek osobisty, ale utrzymuje on łączność z ojcem duchownym, któremu powierza się z synowską ufnością, w przekonaniu, że w nim objawia się dobrotliwe, ale wymagające ojcostwo Boga"), może stanowić również wzór dla człowieka współczesnego, kuszonego i nieraz sprowadzanego na manowce przez fałszywych „ojców duchownych":

> ... Wschód uczy nas w sposób szczególny, że istnieją bracia i siostry, którym Duch Święty udzielił daru kierownictwa duchowego: są oni cennymi punktami odniesienia, ponieważ patrzą okiem miłości, jakim stale spogląda na nas Bóg. Nie chodzi tu o rezygnację z własnej wolności i poddanie się kierownictwu innych: chodzi o wykorzystanie znajomości serca, która jest prawdziwym charyzmatem, by otrzymać pomoc, udzielaną z łagodnością i stanowczością, w poszukiwaniu drogi do prawdy. Nasz świat bardzo potrzebuje ojców. Często ich odrzucał, bo wydawali mu się mało wiarygodni albo ich wzorzec zdawał się już przestarzały i mało pociągający dla dzisiejszej mentalności. Z wielkim trudem przychodzi mu jednak znaleźć nowych ojców i z tego powodu cierpi lęk i niepewność, nie mając wzorców ani punktów odniesienia (nr 13).

[9] J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 9; 191; 19 (tłum. J. Prokopiuk).

To tutaj – powtórzmy dobitnie jeszcze raz – Jan Paweł II przechodzi z wysokiego poziomu współrozumiejącego opisu na jeszcze wyższy poziom duchowego działania. Przecież głównym celem *Orientale lumen* było syntetyczne ujęcie tej żywej i wielkiej Tradycji, która łączy ze sobą „dwa płuca chrześcijaństwa" i zarazem wskazuje przyszłe drogi wzajemnego porozumienia. Jakże dramatycznie i przekonująco zabrzmiało nieomal osobiste wyznanie Papieża – dodajmy, że całkowicie zgodne z duchem Władimira Sołowjowa – iż jest jego wielkim i coraz gorętszym pragnieniem, odczuwanym każdego dnia, ponowne prześledzenie dziejów Kościoła i napisanie („wreszcie") historii „naszej jedności". W ten sposób powrócilibyśmy wraz z Janem Pawłem II do czasów, „kiedy po śmierci i zmartwychwstaniu Pana Jezusa Ewangelia rozprzestrzeniła się w najróżniejszych kulturach i rozpoczęła się między nimi niezwykle owocna wymiana". I „choć nie brakowało trudności i konfliktów, Listy apostołów (por. 2 Kor 9, 11–14) i Ojców ukazują bardzo ścisłe, braterskie więzi między Kościołami, które zachowywały pełną komunię wiary, a zarazem szanowały nawzajem swoją specyfikę i tożsamość"; „*Pierwsze sobory są wymownym świadectwem tej trwałej jedności w różnorodności*" (nr 18).

Ostatnia z dwóch głównych części *Orientale lumen* nosi tytuł *Od poznania do spotkania*, a jej kolejne fragmenty – poprzez „doświadczenie jedności" oraz „spotykanie się, poznawanie i współpracę" – mają prowadzić do „wspólnego pielgrzymowania ku *Orientale lumen*". W żadnym z innych papieskich słowiańskich dokumentów nie ma tak wspaniałego opisu prawosławnej duchowości, a zarazem nigdzie indziej nie odnajdziemy równie dokładnych wskazówek, w jaki sposób nasza wiedza o duchowości prawosławnych współbraci mogłaby stać się wstępem do konkretnych działań pojednawczych. Jan Paweł II stwierdził, że chrześcijanie, zarówno katolicy, jak i prawosławni, poprzez wzajemne nieporozumienia i podziały pozbawili świat wspólnego świadectwa, które mogło zapobiec wielu dramatom, a nawet zmienić bieg dziejów: „Grzech naszego podziału jest bardzo ciężki" (nr 17). W roku 1995 to właśnie chrześcijanie mają szczególny obowiązek dania wspólnego świadectwa ludziom swoich czasów, także tym stojącym poza Kościołem. Szczególnie ubolewa Jan Paweł II nad faktem „wzajemnego wykluczenia się ze współudziału w Eucharystii" (nr 19).

Z polskiego zaś punktu widzenia ekumeniczny dialog prawosławno-katolicki mógłby się także przyczynić do porozumienia rosyjsko-polskiego. List ten skierowany do biskupów, do duchowieństwa i wiernych, przypomina przede wszystkim, że zmiana biegu historii może się rozpocząć na poziomie przeciętnej katolickiej parafii, w tym również polskiej. Kolejny cytat obrazuje nie tylko papieską wizję tych działań, ale również – co jest chyba oczywiste dla każdego, kto zna polską kościelną rzeczywistość drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych i jakoś stara się w niej uczestniczyć – aktualną nieskuteczność poniższego wezwania Jana Pawła II:

Ważne jest, aby wspólnoty kościelne włączały się w różny sposób i w szerszej formie w te spotkania i wzajemną wymianę. Wiemy na przykład, jak konstruktywne mogą okazać się kontakty między parafiami „bliźniaczymi" dla wzajemnego wzbogacenia kulturowego i duchowego, a także w pełnieniu dzieł miłosierdzia (nr 25).

Jeszcze jedno bardzo ważne praktyczne zalecenie Papieża było takie, żeby likwidować „pewne napięcia między Kościołem Rzymu a niektórymi Kościołami Wschodu", napięcia, które „utrudniają wspólną wędrówkę ku jedności w duchu wzajemnego poszanowania". Chodziło o to, żeby w posłudze dla katolików na terenach dawnych państw komunistycznych nie wykorzystywać zachodniej przewagi materialnej nad istniejącymi tam biednymi wschodnimi wspólnotami prawosławnymi.

Biada nam, gdyby zamożność jednego miała stać się dla drugiego przyczyną upokorzenia albo bezużytecznych i gorszących rywalizacji (podkreślenie moje – G.P.). Ze swej strony wspólnoty Zachodu przede wszystkim powinny – tam gdzie to możliwe – realizować programy socjalne wspólnie z braćmi z Kościołów wschodnich lub wspomagać je w realizacji tego, co podejmują one w służbie swoich narodów; w każdym zaś razie na terenach, gdzie są razem obecne, niech nie przyjmują nigdy postawy, która mogłaby wyrażać lekceważenie dla mozolnych wysiłków, jakie podejmują Kościoły Wschodu, mające tym większą zasługę, im bardziej ograniczone są ich możliwości (nr 23).

Te rozmyślania o *Orientale lumen* można zamknąć przywołaniem teologicznej nadziei Jana Pawła II, a właściwie jego budującej pewności, otwartej ku czasom przyszłym:

Na Wschodzie każdego dnia wstaje na nowo słońce nadziei, światło, które przywraca istnienie rodzajowi ludzkiemu. Ze Wschodu, zgodnie z piękną metaforą, powróci nasz Zbawiciel (por. Mt 24, 27) (nr 28).

I na tej – oby sprawczej – metaforze wypada już zakończyć te rozważania o liście pasterskim *Orientale lumen*, w którym teologia słowiańskiego ekumenizmu Jana Pawła II została dopełniona urzekającym pięknem formy.

Wojtyła czyta Dostojewskiego i Sołżenicyna

Jan Paweł II jest wypróbowanym przyjacielem prawosławia i mądrym sympatykiem kultury rosyjskiej – o czym dziś[1], niestety, nie wie nawet proeuropejska inteligencja w Rosji. Chciałbym więc poniżej powiedzieć o rosyjskich lekturach Papieża z Polski, a przede wszystkim o jego intelektualnym spotkaniu z dziełem Fiodora Dostojewskiego i Aleksandra Sołżenicyna. Z tych papieskich „czytań rosyjskich" i przemyśleń wynikają bowiem ważne nauki dla dzisiejszej Ukrainy, Rosji i Polski, dla całej europejskiej przestrzeni – w ideowym sensie – od Lizbony aż po Władywostok.

W stosunkach prawosławnych i katolików Europy zbyt często mamy do czynienia z nienawiścią, zakorzenioną w „złej historii". Wspomnijmy choćby Aleksandra Newskiego, w połowie XIII wieku księcia Perejasławia i Nowogrodu. To od XVIII wieku jeden z głównych świętych państwowego prawosławia rosyjskiego. W 1248 roku był wzywany przez papieża Innocentego IV – obiecującego swoją i Zakonu Krzyżackiego pomoc Aleksandrowi w walce z Mongołami – do uznania zwierzchnictwa Rzymu. Jednak książę Aleksander, staroruski pogromca Szwedów i Krzyżaków, dał wysłannikom papieża zwięzłą odpowiedź, iż nauki od nich nie przyjmie. Ma więc dzisiaj Newski wiele prawosławnych świątyń – w Pskowie, Petersburgu i Nowosybirsku, w Sofii, Paryżu i Łodzi. W Polsce przed I wojną światową była jeszcze jedna prawosławna świątynia po wezwaniem Aleksandra Newskiego, w Warszawie, ale została zburzona po odzyskaniu niepodległości przez Rzeczpospolitą po ponad stuletniej rosyjskiej niewoli – tak czy inaczej, podobny akt chwały nam Polakom bynajmniej nie przyniósł. Pamięć o świętym rycerzu z jeziora Pejpus została przechowana przez moskiewską Cerkiew i chyba również przez inteligencję rosyjską (m.in. dzięki znanemu filmowi Siergieja Eisensteina). Niestety, bywa to często pamięć zatruta, rodząca nienawiść części prawosławnych Rosjan do Polaków i do Watykanu.

„Lud prawosławny" zorganizował na początku kwietnia 2002 roku w Pskowie i Nowosybirsku gwałtowne akcje antykatolickie, powołując się właśnie na „błogosławioną tradycję" Aleksandra Newskiego. Władze Pskowa na wniosek tamtejszego prawosławnego arcybiskupa zatrzymały budowę prawie już wykończonej świątyni katolickiej. Podobna „prawosławna akcja" miała miejsce w Nowosybirsku, który stał się niedawno stolicą katolickiej diecezji. Paramilitarna Drużyna Aleksandra Newskiego przerwała tu nawet mszę katolicką i w obliczu śmiertelnie wystraszonych wiernych – w tym kobiet i dzieci – zapowiedziała dalsze protesty „przeciwko ekspansji katolicyzmu na tradycyjnie prawosławne ziemie rosyjskie".

---

[1] Słowa z czerwca 2002 roku.

Dostojewski, Rzym i Polska

Fiodor Dostojewski, „okrutny talent" Rosji, był zarazem szczerym nieprzyjacielem rzymskiego papiestwa i polskich marzeń o niepodległości. Nic też nie mogło przerazić go bardziej niż fakt zjednoczenia obu tych „sił piekielnych", Rzymu i Polski. Łagodny książę Lew Myszkin z *Idioty* raz tylko wpada we wściekłość – wtedy, gdy wykrzykuje pseudoprawosławne myśli o „istocie papiestwa":

(...) католичество римское даже хуже самого атеизма, такого мое мнение! Да! такого мое мнение! Атеизм только проповедует нуль, а католицизм идет дальше; он искаженного Христа проповедует, им же оболганного и поруганного, Христа противоположного! Он антихриста проповедует, клянусь вам, уверяю вас! (...) По-моему, римский католицизм даже и не вера, а решительно продолжение Западной Римской империи, и в нем все подчинено этой мысли, начиная с веры. Папа захватил землю, земной престол и взял меч; с тех пор все так и идет, только к мечу прибавили ложь, пронырство, обман, фанатизм, суеверие, злодейство, играли самыми святыми, правдивыми, простодушными, пламенными чувствами народа, все, все променяли за деньги, за низкую земную власть. И это не учение антихристово?[2].

Tak myślał o łacińskim Rzymie nie tylko fikcyjny Myszkin, lecz również sam Dostojewski. Jego antypapieskie wypowiedzi na łamach „Dziennika pisarza" do dziś przeszkadzają w porozumieniu chrześcijańskich ludów w Europie. Papiestwo zjednoczone z Rzeczpospolitą Polską miało stanowić, według Dostojewskiego, śmiertelne zagrożenie dla całego słowiańskiego świata. Gdy więc po śmierci Piusa IX (†1878) pojawiły się w Europie pogłoski, że tron watykański może objąć polski kardynał Mieczysław Halka Ledóchowski, Dostojewski wpadł w popłoch, a jego rozpacz – *nolens volens* – była także wyrazem solidarności z rządami państw zaborczych. Zapisywał przeto w „Dzienniku pisarza":

Уж одно известие о кандидатуре Ледоховского, несомненно польского происхождения, ибо только одна легкомысленная голова польского заграничного агитатора может серьезно поверить, что римский конклав, наполненный такими тонкими умами, в состоянии бы был так шлепнуться избранием Ледоховского, причем новый папа только бы и делал, что занимался восстановлением отчизны, а не римского и всемирного владычества пап[3].

Dostojewski nie wiedział zresztą, co byłoby gorsze – „ziemska władza papieża" czy „restytucja wolnej Polski". Był jednak przekonany, że już „nigdy nie będzie Starej Polski":

Примиритесь и покоритесь сами, но знайте, что никогда не будет Старой Польши. Есть Новая Польша, Польша освобожденная царем, Польша возрождающаяся и которая,

---

[2] Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, т. VIII: *Идиот*, Ленинград 1973, s. 450–451.

[3] Ibidem, t. XXVI: *Дневник писателя 1877 (сентябрь-декабрь), 1880 (август)*, Ленинград 1984, s. 56.

несомненно, может ожидать впереди, в будущем, равной судьбы со всяким славянским племенем, когда славянство освободится и воскреснет в Европе. Но Старой Польши никогда не будет, потому, что ужиться с Россией она не может. Ее идеал – стать на месте России в славянском мире. Ее девиз, обращенный к России: „Otes-toi de là que je m'y mette"[4].

Papież wobec Dostojewskiego

Obecny gospodarz Watykanu w czasach krakowskich pilnie studiował *Idiotę* i uznał powieść za dzieło wielkie, może nawet za największy z utworów Dostojewskiego. Można tu odnaleźć fragmenty niezwykłej urody, gdy Myszkin występuje nie w komicznej roli antywatykańskiego epileptyka, lecz jako obrońca humanistycznej Europy i zarazem apologeta ludzkiego Boga chrześcijan. Dobry Myszkin umie czytać z twarzy każdego człowieka, bywa śmieszny w towarzystwie, jako że nigdy nie kłamie, ani też nie posiada ukrytych celów, nie wstydzi się mówić o uczuciach. Łzy, jeśli się u niego pojawiają, oznaczają smutek, a śmiech księcia jest wyrazem jego dziecięcej radości. Jednym celnym zdaniem potrafi umiejętnie ocenić każdego. Osądza czyny złe, ale nie posuwa się nigdy do potępienia złoczyńcy i heroicznie ufa w jego nawrócenie. W tym sensie „metoda Myszkina" – tak przecież bliska personalistycznemu światopoglądowi i postawie Jana Pawła II – zachowała swą aktualność aż do dzisiaj. Gdy Myszkin przywołuje postać prostej pobożnej Rosjanki, zapowiada poniekąd chrześcijański i paneuropejski humanizm Wojtyły, niepozbawiony elementów „ludowości":

„(...) как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заприметит, такая же точно бывает и у Бога радость всякий раз, когда он с неба завидит, что грешник пред ним от всего своего сердца на молитву становится". Это мне баба сказала, почти этими же словами, и такую глубокую, такую тонкую и истинно религиозную мысль, такую мысль, в которой вся сущность христианства разом выразилась, то есть все понятие о Боге как о нашем родном отце и о радости Бога на человека, как отца на свое родное дитя, – главнейшая мысль Христова![5].

Jan Paweł II odwołuje się często do tej dobrej strony twórczości Dostojewskiego. 8 listopada 1981 roku na zakończenie kolokwium „Wspólne korzenie chrześcijańskie narodów Europy" powiedział: „Pragnę przypomnieć ostatni gest i ostatnie słowa wielkiego Słowianina, bardzo związanego z Europą, Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego, który zmarł przed stu laty 28 stycznia 1881 roku w Petersburgu. Ten wielki człowiek, zakochany w Chrystusie, (...) przed śmiercią kazał przynieść i czytać sobie Ewangelię, która towarzyszyła mu w bolesnych latach więzienia na Syberii. Potem przekazał ją swoim dzieciom".

[4] „Убирайся отсюда, чтобы я могла здесь водвориться". – Ibidem, s. 58–59.

[5] Ibidem, t. VIII, s. 183–184.

Gdy Papież znad Wisły głosi wytrwale potrzebę zbudowania „Europy od Atlantyku aż po Ural"[6], z „jej paneuropejską tradycją humanizmu, obejmującą Erazma, Kopernika i Dostojewskiego"[7], to interesuje go wyłącznie „Dostojewski-ewangelista". Zdołał on bowiem przewidzieć konsekwencje, jakie w Europie XX wieku wywoła skierowany przeciw Bogu „sekularyzm". „Sekularyzm" ów to – podług Papieża – ideologia, której wyznawcy myślą i żyją tak, „jak gdyby Bóg nie istniał" (*Veritatis splendor*, 88). 13 sierpnia 1991 roku w homilii w Krakowie Jan Paweł II mówił: „Dla człowieka przy końcu XX stulecia program brzmi: «Żyjmy tak, jak gdyby Bóg nie istniał». Jednak jeśli Bóg nie istnieje, wszystko wolno – stwierdził już Dostojewski. Jesteśmy poza dobrem i złem – dopowiada Nietzsche. Kiedy wiek XX zbliża się ku końcowi, mamy za sobą doświadczenia aż nazbyt wymowne i straszliwe, które świadczą o tym, co w rzeczywistości oznacza ten nietzscheański program. Ku czemu idziemy, żyjąc tak, jakby Bóg nie istniał?"[8].

Głos Sołżenicyna

16 października 1993 roku, w piętnastą rocznicę pontyfikatu, jedyną osobą przyjętą przez Jana Pawła II za Spiżową Bramą był Sołżenicyn. Okazało się, że Jan Paweł II pamiętał, iż podobnej audiencji u Leona XIII nie uzyskał przed ponad stu laty Władimir Sołowjow. Papież z Polski już wcześniej czytał teksty Andrieja Sacharowa i Aleksandra Sołżenicyna. Ten ostatni od lat występował przeciwko wywodzącej się z ateistycznego pnia Oświecenia ideologii, która – zaprzeczając istnieniu Boga i wszelkiej transcendencji – traktowała jednocześnie człowieka jedynie jako działacza w procesie społecznym. Zdaniem Sołżenicyna, ten „nieokiełznany humanizm" dążący w kierunku materializmu otworzył drogę dla ateistycznego socjalizmu i komunizmu. Niedoskonały, a nawet egoistyczny i zawistny człowiek został tu uznany za miarę wszystkich rzeczy. Bliźniacze idee i krytyczne diagnozy spotykamy w oficjalnych dokumentach i pracach filozoficzno-światopoglądowych Jana Pawła II[9]. Papież i Sołżenicyn pozostają tu w zgodzie z główną intuicją Dostojewskiego.

Niewykluczone, że obaj rosyjscy pisarze – gdyby tylko mogli – podpisaliby się z Janem Pawłem II i prawosławnym arcybiskupem Aten Christodoulosem pod deklaracją ogłoszoną przez nich na Areopagu 4 maja 2001 roku. „Cieszymy się z sukcesu i postępu Unii Europejskiej. Intencją jej pionierów była jedność kontynentu europejskiego w jednym obywatelskim organizmie bez utraty przez narody ich samoświadomości, tradycji i tożsamości. Jednakże wyłaniająca się tendencja do przekształcania

---

[6] *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 171 (Wiedeń 10 IX 1983).

[7] Cyt. za: C. Bernstein, M. Politi, *Jan Paweł II i nieznana historia naszych czasów*, Warszawa 1999, s. 441 (tłum. A. Grabowski).

[8] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979•1983•1987•1991•1995•1997•1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 782.

[9] Por. powyżej, s. 200–201; 217–218.

niektórych krajów europejskich w państwa zsekularyzowane, bez jakiegokolwiek odwołania się do religii, to regres i zaprzeczenie ich duchowego dziedzictwa. Jesteśmy wezwani do wzmożenia własnych wysiłków, aby mogło nastąpić zjednoczenie Europy. Uczynimy wszystko, co w naszej mocy, aby chrześcijańskie korzenie Europy i jej chrześcijańska dusza pozostały nienaruszone"[10].

Ukraina i Białoruś

Nie wszystkie jednak spory i dyskusje Jana Pawła II z Rosją i jej pisarzami toczą się na tak wysokim „transcendentnym poziomie". Dowodzą tego problemy poruszane podczas wspomnianego spotkania papieża z Sołżenicynem[11]. Ponadto Jan Paweł II w swej dyskusji z Sołżenicynem występuje nie tylko jako dziedzic Vaticanum Secundum, lecz także jako spadkobierca idei polsko-litewskiej Rzeczpospolitej Obojga Narodów. Rosjanie, Sołżenicyna nie wyłączając, często zarzucają tej tradycji ekspansjonizm wobec Rosji i prawosławia. Mają tutaj swe racje, gdy np. odwołują się do działań „króla-jezuity" Zygmunta III Wazy i do udziału Polski w dwóch dymitriadach na Moskwę na początku XVII wieku. Kość niezgody stanowi także unia brzeska 1596 roku, która dokonała się jednak nie w Rosji, lecz na ukraińskich i białoruskich terenach Rzeczpospolitej. Tymczasem Sołżenicyn nie odróżnia tej białorusko-ukraińskiej Rusi od Rosji. Gdy więc mówi o dawnych konfliktach polsko-rosyjskich, bezustannie dodaje do tego sprawy ukraińsko-białoruskie. Pisze, iż w poprzednich stuleciach będąca w rozkwicie, silna, pewna siebie Polska podbijała i gnębiła Rosję. Zarzuca więc Polsce, iż między XIV a XVI wiekiem włączyła w stan swego posiadania Ruś Halicką i Podole, a po unii lubelskiej 1569 roku – Podlasie, Wołyń i Ukrainę. Następnie był pochód na Rosję Stefana Batorego i oblężenie Pskowa, stłumienie kozackiego powstania Seweryna Nalewajki, wojny Zygmunta III, byli też dwaj samozwańcy na tronie rosyjskim, miało miejsce zdobycie Smoleńska, pochód Władysława IV, stłumienie powstania Bohdana Chmielnickiego[12].

To wszystko, o czym mówi Sołżenicyn, w istocie „było", tyle że większość z jego „katalogu polskich win" odnosi się nie do Rosji, lecz do Ukrainy i do Białorusi, które na dodatek należały wtedy – i to całkiem legalnie – do Rzeczpospolitej Obojga Narodów. Papież odwołuje się więc w swym nauczaniu do tolerancji religijnej tej Rzeczpospolitej i stale podkreśla, że na obszarze ówczesnej Polski i Litwy dokonało się znacznie przerastające mentalność epoki porozumienie ludów w Europie Wschodniej i Środkowej. Polemizuje przy tym właśnie z Sołżenicynem. W przemówieniu do Konferencji Episkopatu Polski, w Warszawie 9 czerwca 1991 roku, powiedział: „Wiemy, na ile przez stulecia całe te obszary były nie przedmiotem – jak napisał w jakiejś

[10] *„Aby nie było między wami rozłamów"*, „Tygodnik Powszechny", 13 V 2001, nr 19 (2705), s. 11.

[11] O treści rozmowy patrz powyżej, s. 219–220.

[12] *Из-под глыб. Сборник статей*, Paris 1974, s. 139.

broszurce Sołżenicyn – kolonizacji polskiej, ale były terenem wspólnego państwa, wspólnej Rzeczpospolitej. Commonweàlth polsko-litewsko-ruski. Te narody dążą do swojej autonomii, do swojego samostanowienia, swojej własnej podmiotowości, także politycznej. My się z tego cieszymy. Cieszymy się z tego rozwoju, z tego dojrzewania sąsiadów na wschodzie"[13].

W odniesieniu do przeszłości widać tu wyraźną idealizację, jednakże dokonała się ona w dobrym uwspółcześniającym stylu Cypriana Kamila Norwida („Przeszłość jest to dziś, tylko cokolwiek dalej") i idącego jego śladami Jana Pawła II. Ukraińcy pewnie by się nawet obruszyli za ten „Commonwealth polsko-litewsko-ruski", ale chodzi tu wyraźnie o poparcie Jana Pawła II dla niepodległości d z i s i e j s z e j Ukrainy. Taki właśnie pogląd, potwierdzony w 1993 i 2001 roku podczas podróży na niepodległą Litwę i Ukrainę, stanowi istotną składową europejskiego ekumenizmu papieża. Opowiada się on głośno za litewskim, białoruskim i ukraińskim dążeniem do samostanowienia. To jest właśnie papiesko-polskie uzupełnienie „wielkoruskiej metafizyki" Dostojewskiego i Sołżenicyna. Po uznaniu zaś religijnej, kulturowej i politycznej tożsamości Białorusi i Ukrainy znika najważniejszy fundament sporu Polski z Rosją. Polska wcale dziś nie chce „stanąć na miejscu Rosji w świecie słowiańskim".

Piękno zbawi świat

Na zakończenie rozważań o fascynacjach Jana Pawła II twórczością Sołżenicyna i Dostojewskiego przywołam ideę „aktywnej pięknodobroci", która objawiła się w *Idiocie* w osobie i świecie idei księcia Myszkina. „Potęga dobra schroniła się w naturze piękna" – powiada Jan Paweł II właśnie w kontekście Dostojewskiego w swym liście do artystów z 4 kwietnia 1999 roku i dodaje w duchu pisarza: „(...) entuzjazmu potrzebują ludzie współcześni i jutrzejsi, ażeby podejmować i przezwyciężać wielkie wyzwania jawiące się już na widnokręgu. Dzięki niemu ludzkość po każdym upadku będzie mogła wciąż dźwigać się i zmartwychwstać. W tym właśnie sensie powiedziano z proroczą intuicją, że «piękno zbawi świat»"[14].

Jakie piękno i jaki świat? Odpowiemy w zgodzie z duchem Karola Wojtyły. Musi to być „nowy świat" i „nowa Europa", z wolnymi i niepodległymi Polską, Ukrainą, Białorusią i Litwą, ale także z samorządną i nie wrogą wobec Europy Rosją. Czy ten świat nie będzie o niebo piękniejszy aniżeli ten, o którym marzył Fiodor Dostojewski? Tu w powadze i w spokoju będą się odbywać msze zarówno prawosławne, jak i katolickie, bez prozelityzmu, ale i i bez interwencji jakichkolwiek spóźnionych o prawie osiemset lat drużyn Aleksandra Newskiego... Tym bardziej, że sam dzielny książę, pogromca „krzyżaków", których i Polacy nigdy nie kochali, kanonizowany przez Cerkiew moskiewską po bitwie na Kulikowym Polu, niczemu tu nie jest winien. W Rosji jego imieniem posługują się dziś w złych kontekstach tylko „ludzie jaskiniowi", należący już – na szczęście – do bardzo archaicznej przeszłości.

[13] J a n P a w e ł I I, *Pielgrzymki do Ojczyzny...*, s. 566–567.

[14] Cyt. za: „Tygodnik Powszechny", 30 V 1999, nr 22 (2603), s. 8–9.

WYŻSZA SZKOŁA ZARZĄDZANIA W PRZEMYŚLU BIBLIOTEKA

Nota redakcyjna

Pierwsze wersje tekstów zgromadzonych w tej książce były publikowane:

Wiara i rozum a Rosja. Jako *„Fides et ratio" a Rosja* artykuł ukazał się w: Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej „Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości", Lublin, 15–17 września 2000 r., red. R. Rubinkiewicz SDB, ks. S. Zięba, Lublin 2000.

Narodziny filozofa w Rosji. Czaadajew przed 1828 rokiem, [w]: *Słowianie Wschodni. Duchowość. Mentalność. Kultura.* Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Łużnemu w siedemdziesięciolecie urodzin, Kraków 1997.

Czaadajew – ojciec prowidencjalizmu w Rosji, „Roczniki Humanistyczne". Słowianoznawstwo, 1997–1998, t. XLV–XLVI, z. 7 (Księga ku czci Profesora Ryszarda Łużnego).

„Apologia obłąkanego" Piotra Czaadajewa, „Acta Polono-Ruthenica" II, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Olsztyn 1997.

Czaadajew a Gogol. Z dziejów myśli rosyjskiej lat czterdziestych i pięćdziesiątych XIX wieku, „Acta Universitatis Nicolai Copernici". Studia Slavica III – Nauki Humanistyczno-Społeczne, 1999, z. 331.

Teokracja ekumeniczna Władimira Sołowjowa, „Znak", 1985, R. XXXVII, nr 3 (364).

Żydzi i Polacy w myśli ekumenicznej Sołowjowa, „Znak", 1986, R. XXXVIII, nr 4–5 (377–378).

Spór Sołowjowa z protestantyzmem, „Znak", 1992, R. XLIV, nr 7 (446).

Apokalipsa Władimira Sołowjowa, „Znak", 1986, R. XXXVIII, nr 11–12 (384–385).

Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne, „Slavia Orientalis", 1989, R. XXXVIII, nr 3–4.

„Bizantyjski" estetyzm Konstantina Leontjewa, „Roczniki Humanistyczne". Słowianoznawstwo, 1995, t. XLIII, z. 7.

Dostojewski o nieśmiertelności duszy i raju pozaziemskim. Pierwodruk pt. *Dostojewski o duszy i raju, a także o biesach nihilizmu i nacjonalizmu*, „Znak", 1999, R. LI, nr 10 (533).

Rola „kantyzmu" w myśli Bierdiajewa, „Slavia Orientalis", 1998, R. XLVII, nr 3.

Powrót filozofii do Rosji (1989–1992), „Znak", 1994, R. XLVI, nr 1 (464).

Sołżenicyn na kresach Rosji, [w:] *Literatura rosyjska. Nowe zjawiska. Reinterpretacje*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego", nr 1539, Katowice 1995.

Sołżenicyn wobec tradycji Oświecenia. Pierwodruk pt. *Sołżenicyn w sporze z tradycją Oświecenia*, „Ethos", 1995, R. 8, nr 2–3 (30–31).

Metafizyka a patriotyzm u Sołżenicyna. Pierwodruk pt. *Metafizyka i patriotyzm. Nowa książka Aleksandra Sołżenicyna*, „Tygodnik Powszechny", 2 VIII 1998, nr 31 (2560).

Jana Pawła II spotkania z Sacharowem i Sołżenicynem. Słowiański dialog o współczesności. Pierwodruk pt. *Słowiański dialog o współczesności. Sacharowa i Sołżenicyna spotkania z Janem Pawłem II*, „Ethos", 2000, R. 13, nr 3 (51).

wersja rosyjska: *Славянский диалог о современности. Встречи Сахарова и Солженицына с польским Папой*, „Новая Польша", 2000, nr 6 (21).

„Orientale lumen" Papieża z Polski, XII Musica Antiqua Europae Orientalis. Acta Slavica: *Tysiąc lat chrześcijaństwa w kulturze Słowian*, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2000.

wersja rosyjska: *Свет с Востока. Православие в религиозно-философской мысли Иоанна Павла II*, „Новая Польша", 2002, nr 6 (32).

Wojtyła czyta Dostojewskiego i Sołżenicyna. Pierwodruk pt. *Historia a dzień współczesny w naszej Europie. Wojtyła czyta Dostojewskiego i Sołżenicyna*, „Ethos", 2002, R. 15, nr 3–4 (59–60).

wersja rosyjska: *Войтыла читает Достоевского и Солженицына*, „Новая Польша", 2002, nr 9 (34).

Skorowidz osób

Aaraon, pierwszy arcykapłan Izraelitów, brat Mojżesza, postać biblijna 62, 93
Abel, młodszy syn Adama i Ewy, pierwsza ofiara zabójstwa, postać biblijna 107
Abraham, najstarszy patriarcha Izraelitów, postać biblijna 61–62, 92–93
Abramow A. I. 160
Achaad-Haam 71
Achutin Anatolij Walerianowicz 160
Adam, pierwszy człowiek, postać biblijna 10, 61, 164
Aggiejew Konstantin 129
Aksakow Iwan 59, 65–66, 70, 85, 127, 213
Aksakow Konstantin 50
Aksakow Siergiej 136
Akselrod (Ortodoks) Lubow 175
Aleksander I, cesarz Rosji (1801–1825) 32, 81
Aleksander II, cesarz Rosji (1855–1888) 12, 65, 69, 139, 187, 196, 206
Aleksander III, cesarz Rosji (1881–1894) 65, 69, 79, 128
Aleksander Newski, św., XIII-wieczny książę ruski 231, 236
Aleksiej, św., XIV-wieczny metropolita kijowski i całej Rusi, rezydował w Moskwie 107
Aleksandrow Anatolij Aleksandrowicz, przyjaciel i uczeń Leontjewa 129, 135–136
Aloszyn Albert Iwanowicz 160
Andrews-Rusiecka Hilda 23
Andrzej Apostoł, brat św. Piotra 64, 224
Annienkow Paweł 15, 134
Antoni Chrapowicki, prawosławny arcybiskup wołyński 129
Antoni Pustelnik, św. 226
Anzelm z Canterbury, św. 9
Arystoteles (Stagiryta) 33, 38, 55, 169, 177, 180–182, 203
Askoldow Siergiej 174
Asmus Walentin 179
Astromow, duchowny unicki, adresat listów Sołowjowa 94
Atanazy Wielki, św. 60, 95, 183–184
Augustyn, św. 60–61, 103, 107
Awierincew Siergiej 11, 179
Awwakum, protopop 89

Büchner Ludwig 58, 197
Baader Franz 61, 98, 124
Bachtin Michaił 149, 179
Bacon Franciszek 26
Baczyński Juliusz 200
Bakunin Michaił 10, 49, 181
Ballanche Pierre 19
Barbier Auguste 137
Barth Karol 94
Bayle Pierre 177
Bazyli Wielki, św. 184, 223, 226
Bazylow Ludwik 173
Bażow Siergiej Iwanowicz 130
Benedykt XIII (Pedro de Luna), antypapież awinioński (1394–1417) 72
Bentham Jeremy 202
Berelewicz F. I., radziecka badaczka twórczości Czaadajewa 19
Bergson Henri 174
Bernstein Carl 217, 234
Besançon Alain 112
Bezwiński Adam 7, 18, 49
Bieliński Wissarion 10, 49–50, 131, 159, 177, 197
Bielski Tomasz SAC 98
Biełyj Andriej 109
Bierdiajew Nikołaj 5–6, 10, 58, 65, 67, 121–123, 127, 129–130, 158, **159–171**, 173–174, 178, 180–181, 183–184
Blajda Franciszek 5
Boborykin Piotr 99
Bobrow Jewgienij 18
Bocheński Józef Maria, o. 177

Boczarow Siergiej Gieorgijewicz 130
Boehme Jakub 90, 124, 160, 171
Bogdanow Aleksander 175
Bogrow Mordechaj 189
Bohun Michał 6
Bonner Jelena 215
Borys Godunow, car moskiewski (1598–1605) 33
Breżniew Leonid, sekretarz generalny KC KPZR (1966–1982) 176
Broda Marian 5
Brodski Aleksandr Josifowicz 174
Brutus, polityk rzymski, przeciwnik Juliusza Cezara 15
Buchalik Małgorzata 182
Bucharin Nikołaj 175
Buckingham George Villers, książę angielski 134
Budda (właśc. Siddhartha Gautama) 101, 104, 119
Bukowski Władimir 187
Bułgakow Siergiej, o. 58, 67, 114, 119–120, 129, 143, 158, 162, 173, 178, 181, 183
Byron George Gordon 135, 137
Brzeziński Zbigniew 212

Calderon de la Barca Pedro 137
Certielew Dmitrij, książę, przyjaciel Sołowjowa 80
Cham, drugi syn Noego, postać biblijna 61
Chmielnicki Bohdan, hetman kozacki, w 1648 przywódca powstania ukraińskiego w Rzeczpospolitej 235
Chodkiewicz Jan Karol, hetman wielki litewski (1605–1621) 182
Chomiakow Aleksiej 9, 49, 53–54, 57–58, 85, 133, 164, 181–182
Christodoulos, prawosławny arcybiskup Aten i całej Grecji 234
Chruszczow Nikita, I sekretarz KC KPZR (1958–1964) 176, 187, 213
Cieszkowski Aleksander 65
Cohen Hermann 168
Comte Auguste 125, 184
Condillac Etienne 177
Condorcet Antoine Nicolas 26
Considerant Victor 177
Cook Charles, misjonarz angielski, rozmówca Czaadajewa 15–17
Corneille Thomas 137
Cousin Victor 47
Cromwell Oliver, przywódca rewolucji angielskiej (1640–1660) 130
Cyceron 31
Cyryl Aleksandryjski, św. 60, 95, 184, 228
Cyryl Jerozolimski, św. 110, 184
Cyryl (Konstantyn), św., apostoł Słowian 58, 224–225
Czaadajew Piotr 5–7, 10–13, **15–55**, 164–165, 181
Czechow Anton 176
Czen-ki-Tong, generał chiński 100
Czernienko Konstantin, sekretarz generalny KC KPZR (1984–1985) 216
Czernyszewski Nikołaj 10, 54, 134, 177, 187, 197
Cziczerin Boris 80
Czujewa M. A. 160

Döllinger Johann Joseph Ignaz von 91
Danilewski Nikołaj 65, 85, 140–141
Dante Alighieri 50, 116, 133, 135
Datner Szymon 73
Dawid, król Izraelitów, postać biblijna 38, 62, 108
Deborin Abram 175
Demokryt z Abdery 179–180
Diderot Denis 177, 179
Dietrich Wolfgang 160
Diminskij Stiepan Jakowlewicz 73
Dioklecjan, cesarz rzymski (284–305) 141
Dionizy Pseudo-Areopagita 184, 228
Dionizy Wielki (Aleksandryjski), św. 95
Dioskur I, patriarcha Aleksandrii (444–451), potępiony za monofizytyzm 64
Dmitrijewa Nadieżda Konstantinowna 162
Dobieszewski Janusz 6
Dobrolubow Nikołaj 131, 197
Donin Mikołaj 72
Doński Dymitr *patrz* Dymitr Doński
Dostojewska Anna Grigorjewna, żona Dostojewskiego 150
Dostojewski Fiodor 5–7, 9, 54, 57–58, 113, 123, 128, 135–136, 139, 142, **145–158**, 160, 164, 167–168, 181–182, 205, 231–234, 236
Dragomirow Michaił Iwanowicz, generał carski (1891–1905) 101

Drawicz Andrzej, rusycysta polski, w latach 80. wykładowca Uniwersytetu Jagiellońskiego 5
Dreyfus Alfred, francuski kapitan, Żyd, w 1894 fałszywie oskarżony o szpiegostwo, ostatecznie zrehabilitowany 71
Drucki-Lubecki Franciszek Ksawery 81
Drużynin Aleksander 134
Dubnow Szymon 69–71
Dudienkow Władimir Nikołajewicz 160
Dierżawin Gawriła 52
Durylin Siergiej Nikołajewicz 130
Dymitr Doński, św., wielki książę moskiewski (1359–1389) i wielki książę włodzimierski (1362–1389) 107, 138
Dzierżyński Feliks 212

Eckhart Johannes, zw. Mistrzem 171
Eckstein Ferdinand, baron de 43
Eisenstein Siergiej 231
Elżbieta I, królowa Anglii (1558–1603) 137
Engels Fryderyk 160, 180
Epikur 38
Erazm z Rotterdamu 86, 202, 234
Ern Władimir 164–165, 174, 181
Evdokimow Paul *patrz* Jewdokimow Paweł
Ewa, pierwsza kobieta, postać biblijna 227
Ezaw, starszy syn patriarchy Izaaka, postać biblijna 62

Fet Afanasij 136
Feuerbach Ludwik 11, 115, 146–147, 154, 177, 221, 227
Fiałkowski Tomasz 5
Fichte Johann Gottlieb 15, 18, 85, 87, 162, 168, 170, 185
Fiedotow Gieorgij 111, 173
Filaret Drozdow, św., XIX-wieczny metropolita moskiewski 59
Filip II, król Hiszpanii (1556–1598) 137
Fiodorow Nikołaj 6, 104, **113–126**, 148, 184
Flawian, św., patriarcha konstantynopolski (446–449) 95
Florenski Paweł 11, 58, 129, 174, 181, 183–184
Florowski Gieorgij 116, 124–125, 129, 173, 184
Focjusz, patriarcha konstantynopolski (820–891) 28
Fonwizina Natalia, adresatka listu Dostojewskiego o Chrystusie 148–149
Fouqué Motte Friedrich de la, romantyk niemiecki, idealizował Średniowiecze 136
Fourier Charles 177
Franciszek z Asyżu, św. 223
Franciszek I, król Francji (1491–1547) 137
Frank Siemion 13, 162–163, 173, 181
Fudel Josif, o. 129, 134, 137

Gajdar Jegor, polityk współczesnej Rosji, inicjator liberalnej reformy gospodarczej (nieudanej) 193
Gajdenko Piama Pawłowna 130
Gasparini Evel 129, 131
Gasparow Michaił 179
Gassendi Pierre 177, 179
Gaulle Charles de 212
Gawriuszyn Nikołaj 184
Gerszenzon Michaił 19, 21, 24, 173
Giedroyc Jerzy, założyciel i redaktor „Kultury" paryskiej 7
Gieorgijewski Siergiej 101
Gilson Etienne 11
Głuszkowa Tatiana 130
Godunow Borys *patrz* Borys Godunow
Goethe Johann Wolfgang 137
Goetz Fajwel, przyjaciel Sołowjowa 70, 72, 79–80
Gogol Nikołaj **49–55**, 135, 136, 164–165
Gorbaczow Michaił, ostatni sekretarz generalny KPZR 176, 216
Gorki Maksim 178
Grabowski Andrzej 234
Granowski Timofiej 49
Grigorjew Apołłon 130
Grigorjewa T. S. 130
Grzegorz Palamas *patrz* Palamas Grzegorz
Grzegorz z Synaju, św. 184
Grzegorz z Nazjanzu (Grzegorz Teolog), św. 184, 223, 226
Grzegorz z Nyssy, św. 174, 184, 228
Gubastow Konstantin Arkadiewicz, przyjaciel Leontjewa 128, 132, 139, 141
Gułyga Arsienij 179

Hauke-Ligowski Aleksander OP 174
Hayet Ernest 73
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 9, 21, 38, 43, 57, 85–87, 98, 160, 168, 170, 173, 178, 182
Heidegger Martin 177
Helfman Hesia 69
Heller Michaił 7, 198–199
Henryk VIII Tudor, król Anglii (1509–1547) 30, 137
Herbigny Michèle de 66
Hercen Aleksander 10, 49–50, 54, 140, 177
Herod Antypas, władca Galilei i Perei do 39 roku po Chrystusie 108
Herodot 101
Herschel John Frederick William 177
Herzel Teodor 71
Hessen Siergiej 174, 181
Hieronim, św. 72
Hiob, patron cierpiących, postać biblijna 27, 182
Hirsch Maurycy 71
Hitler Adolf 212–213
Hoffmann Ernst Theodor Amadeus 114
Holbach Paul 38, 177, 179
Holbein Młodszy Hans 150
Homer 38, 50, 55, 212
Hoover Herbert Clark, prezydent USA (1929–1933) 189
Horacy 136
Hryniewicz Wacław OMI 117, 126
Huc Evariste Régis 101
Hugo Wiktor 70, 137
Huntington Samuel P. 7
Hus Jan 110
Husserl Edmund 178, 182

Ibsen Henryk 160
Ignacy z Antiochii, św. 95
Ignatjew Nikołaj, minister spraw wewnętrznych Rosji (1881–1882) 69
Iljin Iwan 173, 180–181
Ireneusz z Lyonu, św. 95, 227
Iłowajska (Iłowajska-Alberti) Irina 6, 204, 215–216, 218–220
Ivanov Alessandro (Aleksander) 129
Iwan IV Groźny, wielki książę (1533–1547) i car moskiewski (1547–1584) 192
Iwanow Wiaczesław 67, 173, 178, 181
Iwanow-Razumnik (właśc. Razumnik Wasiliewicz Iwanow) 130
Iwask Jurij 129, 135–136
Izaak, patriarcha Izraelitów, postać biblijna 62, 93
Izaak Syryjczyk, św. 184

Jahot Jehoshua 175
Jakub (Izrael), patriarcha Izraelitów, postać biblijna 62, 93
Jakub, Brat Pański, św., bliski krewny Jezusa 92–93
Jakubowski Wiktor, ojciec rusycystyki krakowskiej 94, 227
Jan XXIII (Baldassare Cossa), antypapież (1410–1415) 72
Jan XXIII (Angello Giuseppe Roncalli), papież (1958–1963) 67
Jan Apostoł Ewangelista 105, 110
Jan Chryzostom, św. 95, 184, 226, 228
Jan Klimak, św. 184
Jan Paweł II (Karol Wojtyła), obecny papież (od 1978) 5–7, 10–11, 205, **215–236**
Jan z Damaszku, św. 60, 184, 223
Jan Złotousty *patrz* Jan Chryzostom
Jankowski Józef, autor apologetycznych prac o mesjanizmie polskim 66
Janow Aleksander 130
Janusz Stanisław, ks. 174
Jelcyn Borys, prezydent Rosji (1994–2000) 220
Jan od Krzyża, św. 223
Jeremiasz, prorok Starego Testamentu 76, 204
Jermak Timofiejewicz, ataman kozacki, w 1581 rozpoczął podbój Syberii 190
Jezus Chrystus 23, 33–35, 43, 61–64, 74–77, 87, 89–90, 92–94, 99–100, 102, 104, 108, 110–112, 115–124, 138, 145, 149–150, 153, 164, 167, 173, 217, 219, 221, 223–224, 226–230, 233
Jewdokimow Paweł 94, 184
Jishar, postać biblijna z czasów Mojżesza 93
Joachim z Fiore 65, 183
Joanna d'Arc, św., bohaterka narodowa Francji w czasie wojny stuletniej 134

Jonasz, prorok Starego Testamentu 122, 152
Judasz Iskariota, jeden z dwunastu apostołów Jezusa, zdrajca 100, 105, 108
Judin Paweł 175
Jung-Stilling Johann 19, 61, 183
Jurkiewicz Pamfił 10
Justus (pseudonim) 72
Justyn Męczennik (Filozof), św. 227
Justynian I Wielki, cesarz Bizancjum (527–565) 77, 99

Kabazilas Mikołaj 228
Kaganowicz Łazar, polityk stalinowski, zburzył cerkiew Chrystusa Zbawiciela w Moskwie, komunizował Ukrainę 178
Kain, starszy syn Adama i Ewy, pierwszy zabójca, postać biblijna 107
Kaligula, cesarz rzymski w 37–41 po Chrystusie, psychopata i okrutnik 110
Kalwin Jan 97
Kamienskij Zachar Abramowicz 15–16, 21, 41, 50
Kamieńska Anna 73
Kanaan, syn Chama, ojciec rodu Kananejczyków, postać biblijna 61
Kaniowski Michał *patrz* Pomianowski Jerzy
Kant Immanuel 15, 18, 34, 85, 87, 120, 159–171, 177, 179
Kapranow W. A. 160
Karamzin Nikołaj 187
Karol V, król Hiszpanii (jako Karol I, 1516–1556), cesarz rzymsko-niemiecki (1519–1558) 137
Karol Wielki, król Franków (768–814) i cesarz rzymski (768–800) 65, 137, 141
Karol X, król Francji (1824–1830) 41
Karsawin Lew 174
Kartezjusz 34, 85–86, 164, 166, 179, 217
Kasjan, św. 64
Katarzyna II, cesarzowa Rosji (1762–1796) 82
Katkow Michaił 54, 65, 70, 128, 131, 142
Kawielin Konstantin 181
Kierkegaard Søren 168, 171, 177, 182
Kiriejewski Iwan 9, 49, 164, 182
Kissinger Henry Alfred 212
Kistiakowski Bogdan 174
Klaczko Julian 103
Klemens Aleksandryjski 223, 226
Klinger Jerzy, duchowny i teolog prawosławny, ekumenista 57, 63, 66, 94, 96, 124, 227
Kolerow Modest Aleksiejewicz 162
Kologriwof Ivan von 129, 132
Konfucjusz 104
Konoplancew A. M. 128, 132
Konstancja, siostra Konstantyna Wielkiego 99
Konstantyn Wielki, cesarz rzymski (306–377), przeniósł stolicę imperium do Konstantynopola 65, 77, 99, 139
Kopernik Mikołaj 234
Korah, postać biblijna z czasów Mojżesza 93
Korolenko Władimir 80
Korolow A. W. 129
Kowalewska Sofia Wasiliewna 151
Kożewnikow Władimir 119, 148
Krawczuk Leonid, pierwszy prezydent niepodległej Ukrainy (po 1991) 212
Kremer Aleksander 101
Kriwoszein Aleksander, minister rolnictwa Rosji (1908–1915) 190
Kropotkin Piotr, książę, ojciec łagodnego anarchizmu w Rosji 181
Krupp, rodzina przemysłowców niemieckich 165
Krzemień Wiktoria 184
Kubłanowski Jurij 191
Kucharzewski Jan 70–71
Kuczma Leonid, prezydent Ukrainy (od 1994) 212
Kuhlmann Quirinus 90

La Mettrie Julien Offray de 125, 177
Lacordaire Jean-Baptiste 42
Lamennais Hugo Felicité Robert de 18–19
Lazari Andrzej de 6
Ledóchowski Mieczysław Halka, kardynał 232
Leibniz Gottfried Wilhelm 18, 87, 155, 177, 182
Lenin Władimir Iljicz (właśc. W. Uljanow) 175–177, 197
Leon I Wielki, papież (440–461) 64
Leon X, papież (1513–1521) 72
Leon XIII, papież (1878–1903) 60, 65, 220, 223, 234
Leontjew Konstantin 5–6, 121, **127–143**, 181
Lermontow Michaił 121, 128
Leskow Nikołaj 70, 136

Leukippos 180
Lewicki Siergiej, myśliciel rosyjski na emigracji 205
Lichaczow Dmitrij 179
Liliwiali N. W. 130
Locke John 15, 177, 202
Loyola Ignacy, św. 223
Ludwik IX Święty, król Francji (1226–1270) 137
Ludwik XIII, król Francji (1610–1643) 134
Ludwik XIV, król Francji (1643–1715) 137
Lukashevich Stephen 129
Lukrecjusz 106
Luppol Iwan 179
Luter Marcin 85–90, 93–98, 110, 165, 182
Lutostański Hipolit 69

Łappo-Danilewski Aleksander 174
Ławrow Piotr 10
Łazarz, człowiek wskrzeszony przez Jezusa 122
Łobaczewski Nikołaj 173
Łomonosow Michaił 46, 52, 176
Łosiew Aleksiej 177–178, 181
Łosski Nikołaj 13, 173–174, 176, 181
Łosski Władimir 11, 184
Łotman Jurij 179
Łukasz Ewangelista 108
Łukasiewicz Małgorzata 222
Łużny Ryszard, polski rusycysta i ukrainista, autor pierwszych prac o słowiańskim nauczaniu Jana Pawła II 5–7, 51, 94, 164, 227
Łysenko Trofim 175

Magnicki Michaił 173
Mahomet 110, 151
Maier Hans 221–222
Maistre Joseph de 61, 103
Makary Egipski, św. 226
Makłakow Wasilij 207
Maksym Grek, św. 192
Maksym Wyznawca, św. 95, 182, 184
Mandelsztam Osip 33
Mansi Joannnes Dominicus 60
Mańko Anna 216
Marek Aureliusz, cesarz rzymski (161–180 po Chr.) 38
Marek Ewangelista 135
Maria, Matka Jezusa 74, 89, 92–95, 132–133, 227
Maritain Jacques 11, 169
Mariusz, rzymski wódz i mąż stanu w okresie przedchrześcijańskim 60
Marks Karol 111, 175, 180, 201, 221
Martynowa Sofia, powiernica Sołowjowa 99
Maslin Michaił Aleksandrowicz 160
Mateusz Ewangelista 87, 98
Matual David 80
Mazurkiewicz Roman 12, 180
Melanchton Philipp (właśc. Ph. Schwarzerd) 95–96
Meslier Jean 177
Messori Vittorio 217, 223
Metody, św., apostoł Słowian 224–225
Meyendorff John *patrz* Miejendorf Joann
Michajłowski Nikołaj 157, 161–162
Michalski Krzysztof 219
Michał Anioł 133, 135
Mickiewicz Adam 52, 67, 80, 96
Miejendorf Joann 94, 184, 227–228
Mieletinski Jeleazar 179
Mierieżkowski Dmitrij 173, 184
Mieroszewski Juliusz 7
Mikołaj I, cesarz Rosji (1825–1855) 42, 52, 81, 140
Mikołaj, św. 64
Mill John Stuart 181
Milukow Paweł 6, 127, 129
Miłosz Czesław 112, 149–150, 182
Mitin Mark 175
Moczulski Konstantin 60, 64–66, 96, 99, 103, 112, 116, 118
Mohyła Piotr, XVII-wieczny kijowski metropolita prawosławny 59, 182
Moisiejewa Agniessa Pietrowna 162
Mojżesz, przywódca religijny i prawodawca Izraelitów, postać biblijna 37, 42, 52, 62, 74–75, 93
Montaigne Michel Eyquem de 18
Monsteskiusz 204
Morawski Marian SJ 103
Morelly 177
Morozow Filip, archimandryta prawosławny 66
Müller Ludolf 88, 91, 98
Murawjow Wileński (Wieszatiel) Michaił, kat Polski i Litwy po powstaniu 1863 roku 131, 231
Musset Alfred de 137

Nalewajko Semen, w 1596 przywódca powstania kozackiego w Rzeczpospolitej 235
Napiórkowski Stanisław Celestyn OFM Conv., franciszkanin, autor prac o protestantyzmie 94
Napoleon I Bonaparte, cesarz Francuzów (1804–1814) 137, 139
Napoleon III, prezydent Francji (1848–1852), potem cesarz Francuzów (do 1883) 15
Natan, prorok Izraelitów z czasów króla Dawida, postać biblijna 62
Neron, cesarz rzymski (64–68), pogromca chrześcijan 110
Nestor, heretyk z V wieku 64
Newman John Henry 10
Newton Izaak 27
Niesmiełow Wiktor 174
Nietzsche Fryderyk 110–111, 120–121, 160, 162–163, 168
Nikanor (Browkowicz Aleksander Iwanowicz), biskup Chersoneza i Odessy, pisarz religijny 70
Nikitin Walentin 184
Nikolski B. W. 129
Nikon (Nikita Minow), patriarcha moskiewski (1652–1666) 89, 110
Nił Sorski, św., mnich XVI-wieczny, czczony przez prawosławną inteligencję Rosji 182
Nivat Georges, slawista francuski, m.in. autor prac o Sołżenicynie 5
Noe, patriarcha Izraela, przeżył potop, postać biblijna 61
Norwid Cyprian Kamil 236
Nowgorodcew Paweł 162–163, 173, 181
Nowikow Awraam Izrailewicz 130
Nowikow Nikołaj 176

Obleuchow Dmitrij 19
Obolensky Alexander 129
Odojewski Władimir 52
Orwell George 112
Ossoliński Jerzy, polski kanclerz wielki koronny 135
Owen Karol 177
Ozmidow Nikołaj, adresat listów Dostojewskiego 145

Palamas Grzegorz, św. 178, 182–183, 223
Paplauskas-Ramunas Antoine 61
Parfienij († 1868), mnich rosyjski, autor *Opowieści o podróży po Rosji, Mołdawii, Turcji i Ziemi Świętej* 136
Pascal Blaise 177, 182
Pawelec Andrzej 221
Paweł z Tarsu, św. 23, 92, 104–105, 110, 115, 117, 120, 124, 141, 173, 182
Perrone Giovanni, XIX-wieczny teolog włoski, jezuita 60
Perykles 15
Pestel Paweł 176
Peterson Nikołaj, uczeń Fiodorowa 113, 118–119, 148
Petrarca Franscesco 95
Pierling Paweł Osipowicz, jezuita rosyjski, konwertyta z prawosławia 66
Pinskier Leon 71
Piotr I Wielki, ostatni car (1682–1721) i pierwszy cesarz Rosji (1721–1724) 32, 44–46, 106, 110, 138, 140
Piotr Apostoł (Szymon Piotr) 63–64, 90, 93, 95, 135
Pisariew Dmitrij 180, 197
Pitagoras 36
Pius IX, papież (1846–1878) 64, 232
Platon 34–37, 47, 57, 65, 103, 124, 177, 179–180
Plechanow Gieorgij 10, 49, 148, 175, 180, 197
Pliniusz Starszy, pisarz rzymski, zginął w Pompei podczas wybuchu Wezuwiusza w 79 roku po Chrystusie 60
Plotyn 227
Pobiedonoscew Konstantin 65, 127–128
Poe Edgar Allan 114
Pogodin Nikołaj 49
Politi Marco 217, 234
Pomianowski Jerzy 7
Posielanin Jewgienij 129
Popper Karl 205
Poźniak Telesfor 152
Prévost Antoine 137
Prokopiuk Jerzy 228
Przebinda Grzegorz 67, 106, 164, 166, 177, 218
Pugaczow Jemielian 82

Puszkin Aleksander 15, 19, 41–42, 46, 52–53, 135–136, 142
Pypin Aleksander 24

Quénet Charles 19

Rabinowicz Józef 79
Radiszczew Aleksander 176, 194, 196
Radłow Ernst Lwowicz 196
Rafael Santi 133, 135
Reagan Ronald Wilson, prezydent USA (1981–1989) 205
Renan Ernst 70
Reville Albert 101
Richelieu Armand Jean du Pleissis de, książę i kardynał 137
Robespierre Maksymilian 15, 204
Rosenroth Knorr 72
Rosmini Antonio 10
Rousseau Jan Jakub 15, 177, 204
Rozanow Wasilij 58, 128–129, 132–134, 136, 139, 141, 153, 181
Rurykowicze, dynastia książąt kijowskich i moskiewskich 138

Sacharow Andriej 215–217, 222, 234
Sade Donatien Alphonse François, markiz de 130
Sadok, kapłan Izraelitów, postać biblijna 62
Saint-Simon Louis de Rouvroy de 19, 41–42
Salomon, król Izraelitów, postać biblijna 62, 77
Sałtykow-Szczedrin Michaił 70
Samarin Jurij 181
Samuel, prorok i ostatni sędzia izraelski 62
Sand George (właśc. Aurore Dudevant) 131, 137
Saul, pierwszy król Izraela, postać biblijna 62, 77
Schelling Friedrich Wilhelm 15, 17–18, 27, 43, 45, 47, 50, 57, 65, 98, 160
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 47, 85
Schopenhauer Artur 160, 169–170
Schubert-Soldern Richard von 164
Schuppe Wilhelm 164
Serafin z Sarowa, św. 223
Sieczenow Iwan 175
Sielicki Franciszek 224
Siemionowa Swietłana 117, 119
Siergiej z Radoneża, św. 107, 174
Sietnicki Nikołaj Aleksandrowicz, myśliciel, uczeń Fiodorowa 125
Signorelli Luca 112
Siwak Aleksander Fiodorowicz 130
Skowronek Alfons, ks. 94
Smirnowa Aleksandra Osipowna 15
Sofokles 135–136
Sokrates 36–37, 105, 107
Sołowjow Michaił, brat filozofa 60, 109
Sołowjow Siergiej, ojciec filozofa, historyk rosyjski 82
Sołowjow Siergiej (Sergiusz) Michajłowicz, bratanek filozofa, duchowny unicki 88, 97, 102, 106, 174
Sołowjow Władimir 5–7, 10–13, 53–55, **56–126**, 128–129, 133, 142–143, 157–158, 163–164, 173–174, 178, 181, 196, 210, 220, 229, 234
Sołżenicyn Aleksander 5–7, 58, 148, 176, 177–213, 216–222, 231, 234–236
Sorokin Pitirim 173
Spencer Herbert 160
Spengler Oswald 204
Spieranski Michaił 189
Spinoza Baruch 18, 57, 179, 180
Stalin Josif Wissarionowicz (właśc. J. Dżugaszwili) 175, 177, 213
Stark Katarzyna 171
Staszic Stanisław 171
Stefan Batory, król Polski (1576–1586) 235
Stein Edyta, św., w zakonie Teresa Benedykta od Krzyża 11
Stiepun Fiodor 166, 173, 181
Stołypin Piotr, premier Rosji (1906–1911) 189–191, 196
Strémooukhoff Dmitrij 58, 61, 101–102, 111–112, 116
Strachow Nikołaj 65, 80, 113
Strauss Dawid 85, 95
Stroganow Siergiej, hrabia i generał, szef cenzury moskiewskiej 42
Strossmayer Josip, chorwacki biskup rzymskokatolicki 58–60
Struwe Gleb 80

Struwe Nikita 6
Struwe Piotr 13, 162–163, 173, 181
Styczeń Tadeusz SDS, etyk polski, autor prac o nauczaniu Jana Pawła II 7, 220
Styczyński Marek 163
Suchanek Lucjan 15–16,
Susłow Michaił, członek Biura Politycznego KC KPZR (1966–1982) 216
Susłowa L. A. 160
Swedenborg Emmanuel 18, 124
Symeon Nowy Teolog, św. 184
Szachowskoj Dmitrij 19
Szałamow Warłam 199–200
Szczerbatow Dmitrij 15
Szekspir William 50, 108, 135
Szestow Lew 11, 159, 173, 180–182
Szewyriow Stiepan 49
Szpiet Gustaw 174, 178–179, 181
Szujscy, ród bojarów moskiewskich 33
Szulc Tad 216

Tarasow Boris Nikołajewicz 15–19
Tariejew Maksim 174
Tarnowski Stanisław, hrabia 80, 82
Tasso Torquato 29
Tavernier Eugène 100
Teodor Studyta, św. 95, 184
Teodora, żona Justyniana I, cesarzowa 99
Teodoryt z Antiochii, św. 95
Teodozjusz I Wielki, cesarz rzymski (379–395) 77
Tertulian 182
Tichomirow Lew 129
Tischner Józef, ks. 221
Tiutczew Fiodor 136
Tkaczow Piotr 181
Tołstoj Dmitrij, minister oświaty i spraw wewnętrznych Rosji (1866–1889) 127
Tołstoj Lew 80, 99, 101–102, 104–111, 120, 128, 130, 136, 142
Tomasz z Akwinu, św. 9, 107, 166, 169–170, 182
Tomasz Apostoł 100
Toporow Władimir 179
Towiański Adam 80
Trubieckoj Jewgienij 58, 79, 100, 125, 162, 181
Trubieckoj Siergiej 58, 79, 83, 112, 129, 162–163, 174
Tur Jewgienija 136
Turgieniew Aleksander 19, 42
Turgieniew Iwan 131, 135–136, 197
Turgot Anne Robert Jacques 202
Turowicz Jerzy, redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego" (1956–1999) 7, 219
Taylor Charles 221

Ulicka Danuta 180
Uspienski Boris 179
Uspienski Gleb 188

Voltaire François Marie Arouet *patrz* Wolter

Walicki Andrzej, polski historyk idei, znawca myśli rosyjskiej 6–7, 20–25, 57, 104, 109, 127, 174, 181
Wasyl Błażenny, św., jurodiwy moskiewski 138
Wespazjan, cesarz rzymski (69–79 po Chr.) 173
Wiaziemski Piotr 42, 50–51
Wieliczko Wasilij, przyjaciel Sołowjowa 96–97
Wiengierow Siergiej 162
Wilhelm II, król pruski i cesarz Niemiec (1888–1918) 105
Wilhelm III Orański, król Anglii (1650–1702) 137
Wilkanowicz Stefan 5
Władysław IV Waza, król Polski (1632–1648) 235
Włodzimierz Wielki, św., książę kijowski (980–1015) 11, 212, 226
Wojtyła Karol *patrz* Jan Paweł II
Wolff Christian 87
Wolfson Siemion 175
Wolter 37–38, 137, 155
Wołkońska Jelizawieta 58
Wołodźko Alicja 217
Woroszylski Wiktor 102
Wowczok Marko (właśc. Maria Wilińska-Markowicz), pisarka ukraińska i rosyjska II poł. XIX w. 136
Woźniakowski Henryk 5
Wujek Jakub, tłumacz Biblii 62
Wyszesławcew Boris 173, 181

Zagoskin Nikołaj Pawłowicz 173
Zamalejew Aleksandr Fazłajewicz 130
Zander Lew 129

Zasulicz Wiera 139
Zdziechowski Marian 57, 65, 103
Zedergolm Kliment († 1878, właśc. Konstantin Karłowicz Zedergolm), jeromonach Pustelni Optyńskiej 133, 140
Zernov Nicolas *patrz* Ziernow Nikołaj
Zieńkowski Wasilij, autor fundamentalnej *Historii filozofii rosyjskiej* 19, 21, 24, 129, 173, 176
Ziernow Nikołaj 57
Zinowjew Aleksander 198
Ziuganow Giennadij, długoletni lider Komunistycznej Partii Federacji Rosyjskiej 209
Zoroaster (Zaratustra) 36
Zwingli Ulrich 95
Zychowicz Juliusz 220
Zygmunt III Waza, król Polski (1587–1632) 235

Żółkiewski Stanisław, polski hetman i kanclerz wielki koronny (1618–1620) 182
Żukowski Wasilij 55, 136
Życiński Józef, abp 7
Żyrinowski Władimir, przywódca faszyzującej Liberalno-Demokratycznej Partii Rosji 185

Spis treści

Ludzie, miasta, książki... 5

Wiara i rozum a Rosja 9

Narodziny filozofa w Rosji. Czaadajew przed 1828 rokiem 15

Czaadajew – ojciec prowidencjalizmu w Rosji 21

Apologia obłąkanego Piotra Czaadajewa 41

Czaadajew a Gogol. Z dziejów myśli rosyjskiej lat 40. i 50. XIX wieku 49

Teokracja ekumeniczna Władimira Sołowjowa 57

Żydzi i Polacy w myśli ekumenicznej Sołowjowa 69

Spór Sołowjowa z protestantyzmem 85

Apokalipsa Władimira Sołowjowa 99

Władimir Sołowjow i Nikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne 113

„Bizantyjski" estetyzm Konstantina Leontjewa 127

Dostojewski o nieśmiertelności duszy i raju pozaziemskim 145

Rola „kantyzmu" w myśli Bierdiajewa 159

Powrót filozofii do Rosji (1989–1992) 173

Sołżenicyn na kresach Rosji 187

Sołżenicyn wobec tradycji Oświecenia 197

Metafizyka a patriotyzm u Sołżenicyna 209

Jana Pawła II spotkania z Sacharowem i Sołżenicynem 215

Orientale lumen Papieża z Polski 223

Wojtyła czyta Dostojewskiego i Sołżenicyna 231

Nota redakcyjna 237

Skorowidz osób 239

Seria Instytutu Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego
ROSJA • myśl • słowo • obraz

Dotychczas ukazały się:

tom I. Jerzy Kapuścik, *Sens życia. Antropologiczne aspekty rosyjskiego renesansu duchowego XX wieku w świetle prawosławia*, Kraków 2000.

tom II. *Иван Бунин и его время*, ред. Халина Вашкелевич, Kraków 2001.

tom III. *Строитель чудотворный. Szkice o literaturze rosyjskiej* (dedykowane Jadwidze Szymak-Reiferowej i Władysławowi Piotrowskiemu), red. Halina Waszkielewicz i Janusz Świeży, Kraków 2001.

tom IV. *Dialog sztuk w kulturze Słowian wschodnich*, red. Jerzy Kapuścik, Kraków 2002.

TOWARZYSTWO AUTORÓW I WYDAWCÓW
PRAC NAUKOWYCH UNIVERSITAS

REDAKCJA
al. 3 Maja 7
30-063 Kraków
tel./fax (0 12) 634 51 07
(0 12) 423 47 69
(0 12) 634 37 85

DYSTRYBUCJA
oraz
KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
ul. Żmujdzka 6B
31-426 Kraków

tel. (012) 413 91 36
fax (012) 413 91 25
e-mail:box@universitas.com.pl

Zapraszamy do Księgarni Internetowej UNIVERSITAS
www.universitas.com.pl

Na naszej stronie znajdziecie Państwo aktualne informacje o:
- rabatach
- nowościach
- zapowiedziach
- spotkaniach promocyjnych
- bestsellerach UNIVERSITAS

a także
- pełną listą książek w sprzedaży (katalog alfabetyczny autorów i tytułów).

Ponadto na stronie www.universitas.com.pl dostępne są:
- szczegółowe opisy książek
- spisy treści
- fragmenty tekstów
- recenzje
- program wydawniczy na 2003 rok (tytuły i ceny)

Jeżeli macie Państwo dodatkowe pytania, chętnie udzielimy więcej informacji i wyjaśnień. Prosimy o kontakt: **box@universitas.com.pl**

Zapraszamy do zarejestrowania się już dziś na
www.universitas.com.pl
Wówczas na bieżąco będziemy informować Państwa o naszych tytułach.

ZAPAMIĘTAJ!
www.universitas.com.pl

NA NASZEJ STRONIE MOŻECIE PAŃSTWO ZAMÓWIĆ BEZPŁATNY KATALOG UNIVERSITAS WIOSNA 2003

Uniwersytet Jagielloński
Zakład Poligraficzny
31-110 Kraków, ul. Czapskich 4



Grzegorz Przebinda (ur. 1959), filolog i historyk idei, profesor w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego i w Katedrze Badań Wschodu Uniwersytetu Łódzkiego. Ostatnio wydał *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej 1832-1922* (1998) i *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy* (2000) – obie książki uzyskały nominacje do nagrody im. Jana Długosza. Członek redakcji „Przeglądu Rusycystycznego" i „Nowej Polszy" oraz kolegium redakcyjnego kwartalnika „Ethos" i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II przy KUL.

Książka złożona z dwudziestu studiów opowiada o największych chrześcijańskich myślicielach Rosji XIX i XX stulecia. Mamy tu dyskusje z Europą i katolicyzmem, rosyjskie spory z Polską, Ukrainą i Żydami. Pośród bohaterów widzimy m.in. Piotra Czaadajewa, Włodzimierza Sołowjowa, Fiodora Dostojewskiego, Mikołaja Bierdiajewa, Aleksandra Sołżenicyna. Autor pisze także o Janie Pawle II i jego pasjonującej przygodzie z prawosławiem i myślą rosyjską.

ROSJA • myśl • słowo • obraz

cena 39,00 zł

ISBN 83-242-0197-1

9 788324 201976

www.universitas.com.pl